



**STANISŁAW BUDA**  
AKADEMIA IGNATIANUM, KRAKÓW

## **NATURA UNIWERSUM**

Chciałbym podzielić się kilkoma refleksjami na temat szeroko rozumianej natury Uniwersum, obejmującymi również naturę naszych nad nim dociekań. Temat domaga się ujęcia filozoficznego, wykraczającego znacznie poza kosmologię czy nawet filozofię przyrody. Z drugiej strony, tradycyjne rozważania ontologiczne mają charakter zbyt generalny — dotyczą bowiem zasady i struktury rzeczywistości.

### **1.**

Zacznijmy od ustaleń terminologicznych (o charakterze projektującym), które wydają się najbardziej zasadne dla naszych potrzeb. Największym z wchodzących w grę pojęć byłby *kosmos*, rozumiany po prostu jako dziedzina badań astronomii, tudzież kosmologii. Z kolei *wszechświat* stanowiłby najbardziej generalną fizykalną strukturę, z którą mamy do czynienia. Niektórzy kosmologowie dopuszczają jednoczesne istnienie wielu (nawet nieskończenie wielu) różniących się (lub nawet identycznych) wszechświatów; mówi się o ich powstawaniu i ginieciu. Zbiór ich wszystkich, istniejących aktualnie lub potencjalnie, a właściwie hipotetyczną, odpowiedzialną za ich istnienie strukturę, określa się zazwyczaj jako *metawszechświat*. Najbardziej wieloznacznym jest pojęcie *świata*<sup>1</sup>. Skłonny jestem iść za tymi intuicjami, które upatrują w nim najszerzej rozumianego środowiska człowieka, na które składa się wszystko to, do czego, i przy pomocy czego, w trakcie swego

---

<sup>1</sup> Wyklarowaniu tej kategorii wiele uwagi poświęcił R. Ingarden. Według niego, świat (realny) stanowiłby jedną z „dziedzin przedmiotowych, czyli (...) mnogości przedmiotów bytowo samodzielnych” [Ingarden 1987, 53]; jego elementy, to „czasowo określone” [tamże, 37] „człony jednolitego zespołu związków przyczynowych” tamże, 29]; jest „wewnętrznie powiązaną całością” [tamże, 35], „przedmiotem wyższego rzędu, nadbudowanym na podłożu swych elementów, stanowiąc całość sumatywną, złożoną ze swych elementów jako z części efektywnych” [tamże, 54], ale zarazem „osobny podmiot własności” [tamże, 54].

życia w jakiś sposób się odnosimy. To odnoszenie się polegałoby na konstytuowaniu przez nas rozmaitych przedmiotów, które stanowią jednocześnie nasz świat i nasze względem niego ustosunkowanie. Tak rozumiana kategoria świata funkcjonowałaby w antropologii filozoficznej, w teorii poznania i w ontologii.

Dla ontologii, jak sugerowałem, kluczową kategorią jest *rzeczywistość*. Tę jednak można rozumieć na wiele sposobów, m.in.: (1) jako bytowość, byt jako byt, (2) jako metafizycznie przesądzone kryterium przynależności do bytów, (3) jako ontologiczną strukturę, w którą koniecznie wchodzi ze sobą byty jako byty (*resp.* konieczne modyfikacje jednego bytu jako bytu), (4) jako realne istnienie (urzeczywistnianie się) czegokolwiek, (5) jako istnienie wszystkiego tego, co faktyczne istnieje (*resp.* zaistniało czy zaistnieje), (6) jako wszystko, co kiedykolwiek, w jakikolwiek sposób zaistniało bądź zaistnieje, (7) jako wszystko, co istnieje aktualnie, (8) jako trwająca w czasie (lub indyferentna względem czasu) całość tego, co istnieje, (9) jako wszystko, co w jakikolwiek sposób jest<sup>2</sup>. Rzeczywistość będziemy tu rozumieć jako *urzeczywistnianie się w ogóle*. Rzeczywistość nie jest ani ogółem tego, co rzeczywistnione, ani jego istnieniem, lecz szeregiem kryteriów decydujących o powstawaniu, trwaniu i ginięciu czegokolwiek konkretnego. Stanowiłyby one m.in. o:

1. *przestrzeni i horyzoncie* dla czegokolwiek, co w jakikolwiek sposób miałyby być;
2. *mechanizmie rzeczywistniania się*, czyli powstawania, trwania i ginięcia czegokolwiek, co w jakikolwiek sposób miałyby być;
3. *jedności, całościowości i spójności* wszystkiego, co w jakikolwiek sposób miałyby być;
4. *jedyności i niezamienności* wszystkiego, co w jakikolwiek sposób miałyby być.

Zwrot: „czymkolwiek, co miałyby być” służy podkreśleniu tego, że chodzi o najszerze warunki rzeczywistniania się, jednak zawsze w granicach *jednej* z zapewne nieskończenie wielu możliwych całości wszech-

---

<sup>22</sup> R. Ingarden zasygnalizował w *Sporze o istnienie świata* problem „jedności wszystkości (ogółu) bytu”. Píše tam: „jeżeliby się faktycznie dało wykazać istnienie pewnej wielości dziedzin przedmiotowych (...), pytanie, czy byłoby możliwe ustalić jakąś *nadrzędną formę* tego ogółu dziedzin, który by już właśnie dzięki tej formie wykluczał istnienie jeszcze dalszych dziedzin. Gdyby się udało pokazać, że jest taka superstruktura ogółu dziedzin przedmiotowych, wtedy dotarlibyśmy do formalnego pojęcia ‘świata’ w sensie *ogółu tego, co istnieje (wszystkości bytu)*” (Ingarden 1987, 137).

rzeczy. Warunki te nie przesądzają, która z tych możliwości faktycznie się zrealizuje, ale też nie są zdeterminowane przez coś, co już się urzeczywistniło.

## 2.

Ontologiczne warunki urzeczywistniania się postulują pluralizm bytowy. Gdyby dopuszczały one tylko jeden numerycznie byt, *de facto* unieważniałyby same siebie: zaistnienie takiego, a nie innego bytu czy też zaprzestanie przezeń istnienia byłoby przesądzone na poziomie metafizycznym i wyczerpywałoby cały sens rzeczywistości jako urzeczywistniania się (to błąd Parmenidesa i Spinozy). Z analogicznego powodu wykluczamy wielość bytów (nawet bytów zmiennych, ale zachowujących swoją tożsamość), z których żaden nie mógłby przestać istnieć ani też nie mogłyby powstawać byty nowe (to błąd Demokryta i Leibniza). Trzeba też wykluczyć sytuację mieszaną, kiedy to jeden lub więcej bytów miałyby charakter ponadczasowy, trwały, podczas gdy reszta mogłaby powstawać i ginąć. Zakładając ich wzajemną funkcjonalność i podporządkowanie ich wszystkich urzeczywistnianiu się, trzeba by uznać, że albo byty nietrwałe podporządkowane są podtrzymaniu istnienia czy ewoluowaniu bytu (bytów) trwałego (u Hegla jest nim Absolutny Duch), albo też jest na odwrót (u Whiteheada „obiekty ponadczasowe” służą ukierunkowanemu urzeczywistnianiu się „bytów aktualnych”, *resp.* „aktualnych zaistnień”). W obu przypadkach rzeczywistość utożsamiałaby się z mechanizmem urzeczywistniania się niektórych tylko bytów. Postulowana jedność i spójność wszystkich bytów wymaga natomiast nie tylko ich jednostronnej czy wzajemnej korelacji czy funkcjonalności, lecz *funkcjonalności ich wszystkich względem stanowiącej przez nie całości, której funkcją jest urzeczywistnianie się w ogóle*. Jednak warunek ten nie jest łatwy do spełnienia.

Weźmy przykładowo rzeczywistość Platonską, na którą składają się zasadniczo: 1) sfera idei, 2) partycypująca w niej sfera bytów matematycznych, duchowych i materialnych, 3) materia oraz 4) Demiurg. Można wyszczególnić rozmaite zachodzące pomiędzy tymi składowymi zależnościami<sup>3</sup>, które znajdują swoje uzasadnienie w ontologicznej speku-

---

<sup>3</sup> Można je opisywać m.in. przy pomocy wypracowanych przez R. Ingardena „momentów bytowych”: samoistność — niesamoistność, pierwotność — pochodność, samodzielność — niesamodzielność, niezależność — zależność (por. *Spór o istnienie świata*,

lacji dotyczącej tzw. najwyższych zasad (Jedno i Diada) i najwyższych rodzajów (Byt, Ruch, Spoczynek, Tożsamość, Różnica). Struktura tej ontologii podporządkowana jest uzasadnianiu świata widzialnego i polega na postulowaniu kolejnych, coraz bardziej zasadniczych jego warunków. Jedne z nich mają charakter bytów, inne zasad. Platon usiłuje też wykazać, że warunki te i świat widzialny powiązane są relacją jedno-jednoznaczną, tzn. że zachodzi tu obustronna konieczność: nasz świat znajduje ostateczne uzasadnienie w tak, a nie inaczej rozumianych dwóch najwyższych zasadach, i na odwrót — zasady te warunkują ostatecznie powstanie właśnie takiego, a nie innego świata<sup>4</sup>. O tym, że faktycznie on powstał, i że powstał w takim właśnie (najdoskonalszym z możliwych) kształcie, decyduje najwyższa z możliwych dobroć Demiurga, a nade wszystko dynamiczny charakter najwyższego pryncypium — Dobra samego<sup>5</sup>. W ten jednak sposób rzeczywistość jako to, co urzeczywistnione, zostaje utożsamiona z rzeczywistością jako odkrywaniem w ontologicznej spekulacji mechanizmem urzeczywistniania się. Transcendentalność czy nawet transcendencja jego zasad funkcjonuje jako *transcendencja i jednoczesna partycypacja* zachodzące pomiędzy najwyższymi zasadami i najwyższymi rodzajami, Dobrem samym i Demiurgiem, najwyższymi rodzajami i liczbami idealnymi, liczbami idealnymi i ideami, ideami i światem, etc. Otrzymujemy hierarchicznie uporządkowaną rzeczywistość w sensie szerokim, na którą oprócz wymienionych wyżej czterech elementów składają się jeszcze pierwsze zasady i najwyższe rodzaje. Powstaje pytanie, co jest tą całością, do której dopełniałyby się wszystkie wymienione elementy? Najlepszą odpowiedzią jest zapewne ta, iż jest nią po prostu *rzeczywistość rozumiana jako kompletna ontologiczna struktura pokazująca konieczne relacje, w których pozostaje względem siebie wszystko, co istnieje* (lub nawet wszystko, co

---

t. I); sam Platon używa takich terminów, jak przyczyna, kierowanie, porządkowanie, partycypacja, naśladowanie.

<sup>4</sup> Por. G. Reale: „Z dwóch najwyższych zasad wywodzą się liczby idealne, a także idee, które mają strukturę numeryczną, a następnie wszystkie rzeczy” [Reale 2001, 121]. Zwracając uwagę, że dla Greków liczby wyrażały relacje, pisze dalej: „Każda idea zajmuje dokładnie określone miejsce w świecie inteligibilnym w zależności od jej większej lub mniejszej ogólności i stosownie do bardziej lub mniej złożonej formy relacji, jakie ma ona do innych idei stojących wyżej od niej albo niżej” [tamże, 126].

<sup>5</sup> „Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również *istnienie*, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i *mocniejszego* o wiele” (podkreśl. St. B.) [Platon 2003, 509 b, 215].

może zaistnieć). Nie oznacza to, że wszystkie z tych elementów muszą się bezwzględnie realizować (nawet gdyby rozpatrywać rzeczywistość w sensie właściwym, tj. bez jej uwarunkowań transcendentnych i transcendentnych): najwyższe zasady nie domagają się istnienia niczego poza sobą; idee nie muszą być przez nic naśladowane, z ich perspektywy nic nie musi w nich uczestniczyć; gdyby nie było Demiurga albo idei, albo materii — nie byłoby świata<sup>6</sup>.

Nam jednak chodzi o rzeczywistość jako uniwersalną ontologiczną strukturę warunkującą istnienie czegokolwiek konkretnego, nie zrelatywizowaną względem istnienia czegoś konkretnego ani nie relatywizującą jednego takiego istnienia względem innego. W tak rozumianej strukturze nie ma miejsca na żaden bezwzględny, *resp.* konkretny byt. Natomiast zawiadujący wszelkim ruchem — zmianą, powstawaniem i ginięciem — mechanizm urzeczywistniania się nie może być przypadkowy, musi przeto nadawać owemu ruchowi bezwzględne ukierunkowanie.

### 3.

Nie są tu naszym celem bardziej szczegółowe rozważania ontologiczne, jednak refleksja nad naturą rzeczywistości jest dla nas o tyle istotna, że umożliwia i wyznacza formalny paradygmat dociekań nad naturą uniwersum. O ile rzeczywistość stanowi najogólniejszy zespół kryteriów bycia jednością, *uniwersum* postuluję jako całość, na którą składa się wszystko, co rzeczywiście jest, całość, do której dopełnia się mnogość bytów, *całość wszechrzeczy*. Z uwagi na to, że owa mnogość ma charakter dynamiczny, a dynamika ta jest ukierunkowana, całość, o której mówimy, musi trwać. Uniwersum nie jest jednak ani całością dystrybutywną (klasą), ani kolektywną. — W pierwszym przypadku każdy byt musiałby posiadać pewną własność *W*, gwarantującą jego istnienie; wówczas jednak nic nie mogłoby przestać istnieć, podobnie zresztą, jak w przypadku drugim. O ile świat określiliśmy jako świat człowieka, czyli ogół konstytuowanych przezeń przedmiotów, uniwersum miałoby

---

<sup>6</sup> G. Reale: „Między poziomami [tak rozumianej rzeczywistości] zachodzi *jednostronna*, a nie *wzajemna* relacja zależności ontologicznej: poziom niższy nie może istnieć (ani nie może być pomyślany) bez poziomu wyższego, ale nie odwrotnie. (...) można usunąć to, co zależne, nie powodując tym samym usunięcia tego, od czego ono zależy. (...) W tym sensie przyczynowanie ze strony poziomu wyższego jest *konieczne*, ale *nie jest wystarczające*, ponieważ tłumaczy ono tylko metafizycznie formalny aspekt poziomu następnego (...)” [dz. cyt., 158-159].

charakter bardziej obiektywny, *stanowiąc — oprócz świata — jego nie do końca rozpoznane logiczne i systemowe dopełnienie, czy lepiej domknięcie, stosownie do kryteriów bycia rzeczywistym*. Jest więc wszystkim, co ukonstytuowane i wszystkim, do czego się ono w sposób konieczny odnosi (*resp.* co w sposób konieczny zakłada). Wchodzą tu w grę m.in. różnego rodzaju teoretyczne przesłanki determinujące konstytuowanie w ogóle oraz ukonstytuowanie tych, a nie innych przedmiotów, wszelkie powiązania logiczne, którym podlegają ukonstytuowane przedmioty (stosunki wynikania i presupozycji), dziedziny przedmiotowe wraz z rządzącymi w nich prawami i wzajemne ustosunkowanie tych dziedzin. Ogólnie: wszystko, co w sposób konieczny zakładają i postulują wszelkie ukonstytuowane efektywnie przedmioty. Uniwersum jest więc *wszechogarniającym i wszechorganizującym, dynamicznym systemem*, spełniającym ontologiczne warunki urzeczywistniania się. Jak sugerowaliśmy, warunki te mogłoby zapewne spełniać wiele innych uniwersów, lecz realizować się może tylko jedno (będziemy je pisać wielką literą). Pytanie, co przesądziło właśnie o tym, a nie innym, pozostaje kwestią metafizyczną.

Z zakresu Uniwersum trzeba wyłączyć Absolut (absolutny transcendens); oczywiście nie dotyczy to samej kategorii „Absolut”. Powiedzieliśmy wprawdzie, że wchodzi weń wszystko, do czego w sposób konieczny odwołuje się każdy ukonstytuowany przedmiot, jednak Absolut niczego szczególnego w ten sposób nie warunkuje. Czyni to w odniesieniu do całości Uniwersum<sup>7</sup>.

Kolejną kwestią jest status rozmaitych wzajemnie konkurencyjnych doktryn moralnych i religijnych, teorii naukowych, koncepcji i systemów filozoficznych. Nie sposób nie przyjąć, że wszelkie te, często przeczące sobie wzajemnie koncepcje (wraz z ich odmiennymi i wykluczającymi się wzajemnie logicznymi dopełnieniami), wchodzą w obręb świata i Uniwersum. Wchodzą w jego obręb również koncepcje zupełnie nieprawdopodobne, absurdalne, a nawet w sobie sprzeczne. Ale wchodzą również (wyartykułowane czy też nie) obiektywne przyczyny, a idąc dalej — źródła i racje owego pluralizmu i sprzeczności. Zdawałoby się, że każdy system filozoficzny kreuje odrębne Uniwersum, ale

---

<sup>7</sup> Znamy koncepcje włączające Absolut w nadmiernie szeroko rozumiane Uniwersum. Na przykład u Jana Szkota Eriugeny najogólniej rozumiana „natura” obejmuje również źródło i cel wszelkiego bytu — Boga.

przecież kreuje także własną metateorię, która z ogólniejszego i zarazem głębszego poziomu jest w stanie owe odrębności wyjaśnić.

#### 4.

Czy jednak możemy w jakiś sposób rozpoznać tożsamość Uniwersum? I czy w ogóle można tu mówić o tożsamości, skoro zakwestionowaliśmy możliwość bytu ponadczasowego, zaś Uniwersum wydaje się *prima facie* stanowić byt ponadczasowy i nadrzędny w stosunku do pozostałych bytów (stawanie się ich wszystkich wydaje się podporządkowane jego istnieniu bądź ewoluowaniu)? Trzeba, jak sądzę, uznać, że *Uniwersum nie jest bytem, lecz jego permanentnym stawaniem się (urzeźwianiem się)*. Wszystko inne (wszelki byt) uczestniczy w jego stawaniu się. Co to znaczy, że *całość* bytów permanentnie się staje (*resp.* że byty permanentnie stają się *całościami*)? Znaczy, że *całość* ta zarazem jest i jej nie ma, czyli jest tylko o tyle, o ile wzrasta w swym byciu; jest tylko o tyle, o ile owo „jest” podporządkowuje „byciu bardziej”; jest tylko o tyle, o ile neguje i wykracza poza to swoje „jest”. Chodzi więc o system, którego funkcjonowanie polega w istotnej mierze na permanentnej *de-systematyzacji* (idąc tropem J. Derridy można by powiedzieć: na *samo-dekonstruowaniu*)<sup>8</sup>. Funkcjonuje on więc tyleż jako „domykający się”, co jako generujący własne „niedopełnienie”, a więc *Inność*, która skutecznie go rozsadza, rozszczelniając jego granice, a równocześnie opierając się próbom włączenia doń. Ponieważ warunkiem takiej *Inności* jest jej radykalne *od-różnienie* od tego, co *nie-Inne*, a więc od systemu, przeto w jej świetle wszelka dotychczasowa jego niezborność jest konsolidowana, a jednocześnie jego granice są rozrywane przez nową niekoherencję.

Aczkolwiek funkcjonowanie wszelkiej opozycji jest możliwe o tyle, o ile zakłada ona warunkującą ją jedność, w przypadku Uniwersum i tego, co względem niego *Inne*, jedność ta właściwie nie istnieje; można by powiedzieć, że jej możność jest tylko intuicyjnie przeczuwana. *Inne* nie może być dostrzegane bezpośrednio, lecz tylko jako owo rozszczelnienie granic systemu czy jego niekoherencja. Na dobrą sprawę *Inne* wcale nie istnieje, bo istnieje tylko to, co mieści się w systemie. *Inne* jest

---

<sup>8</sup> Por. znamienne zdanie F. Nietzschego: „Wydaje mi się ważne, by uwolnić się od *tego* wszechświata, od jedności (...) Trzeba rozproszyć wszechświat, trzeba oduczyć się respektu wobec niego (...)” [Nietzsche 1988, 317; cyt. za Waldenfels, 17].

więc synonimem *nie-bytu*, który można rozpatrywać w kilku wymiarach:

- jako nie-byt przeciwstawiany systemowi,
- jako nie-byt samego owego systemu,
- jako nie-byt jedności warunkującej opozycję: system — *Inne*.

*Inne* konsoliduje Uniwersum tylko o tyle, o ile pozostaje względem niego *Innym*; Uniwersum nie jest systemem samo w sobie, lecz tylko wobec *Innego*; jest nim tylko o tyle, o ile znajduje w *Innym* to, co uniemożliwia jego dopełnienie. Stąd *Inne* jest, mówiąc najkrócej, nie-bytem systemu. Gdyby jednak *Inne* przeciwstawić systemowi w sposób statyczny — stanowiłoby wraz z nim jedną całość, jeden system złożony z dwóch członów, więc *de facto* nie byłoby *Innym*. Podobnie — gdyby *Inne* zostało skonceptualizowane jako to, co w określony sposób, z określonego powodu uniemożliwia dopełnienie się systemu.

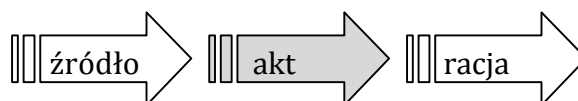
Nasuwający się zrazu model funkcjonowania opozycji Uniwersum — *Inne* zakładałby dyskretne generowanie coraz to nowych jakościowych całości *Innego* ( $C_1$ ,  $C_2$ , itd.), z których każda byłaby stopniowo przyswajana przez system, aż do jej całkowitego włączenia doń. Owo stopniowe przyswajanie nie mogłoby mieć charakteru ilościowego, dotyczyłoby raczej kolejnych aspektów danej całości. Wyróżnienie wspomnianych całości i ich aspektów wydaje się konieczne z uwagi na możliwość mówienia o *Innym* jako przyswajanym; bez tego zapośredniczenia pozostawałby nam alternatywa rozłączna: albo *Inne*, albo już przyswojone. Dokonanie nawet najbardziej błażej dystynkcji pomiędzy członami opozycji Uniwersum — *Inne* (a bez tego nie można w ogóle mówić o jej członach) wymaga umocowania tej dystynkcji w systemie, co oznacza włączenie doń (zaistnienie) pewnego aspektu nowo wygenerowanej całości *Innego*. Wraz z całkowitym przyswojeniem całości  $C_1$  w jej miejsce musiałaby zostać wygenerowana nowa jakościowo całość  $C_2$ , w przeciwnym razie urzeczywistnienie się systemu zostałoby zakończone.

Ponieważ jednak generowanie i przyswajanie *Innego* muszą się wzajemnie warunkować, trzeba znaleźć jeden mechanizm generowania i przyswajania *Inności*. Zamiast przyjmować dyskretne generowanie kolejnych jakościowych całości *Innego* i stopniowe przyswajanie ich aspektów, spróbujmy mówić o kolejnych poziomach coraz bardziej radykalnej *Inności*. Przyswojenie danego jej poziomu oznaczałoby zarazem wygenerowanie kolejnego. Niech dotyczy ono coraz bardziej za-

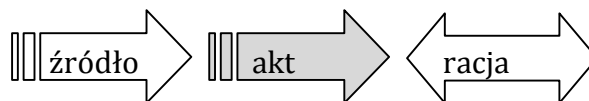


sadniczych źródeł i coraz bardziej nadrzędnych racji *stawania się* systemu (*resp.* systemu jako *stającego się*). W ten sposób owo stawanie się okazuje się *aktem permanentnego generowania i przyswajania* kolejnych poziomów własnej racji i źródła. Nie chodzi tu więc o proces, lecz o jeden nieustający, choć wielostopniowy *akt stawania się*.

Myśl o generowaniu/przyswajaniu własnego źródła i racji wydaje się zrazu absurdalna. Relacje pomiędzy aktem oraz jego źródłem i racją mają wszak charakter transcendentny: akt transcenduje swoje źródło, zaś racja transcenduje akt. Zestawmy jednak podstawowe intuicje dotyczące źródła i racji<sup>9</sup>. Źródłem aktu jest to, z czego on wypływa, co go wy-prowadza z niebytu, co go wy-daje (na jego niepowtarzalne bycie), aktywnie wy-różnia i stawia naprzeciw wszystkiego innego. Jego racją jest natomiast to, czemu w całości się pod-daje jako temu, co go bezwzględnie zobowiązuje. Źródło stanowi o jego wolności w sensie negatywnym: wyłaniając go w sensie jednostkowym i uwalniając go w ten sposób od czegokolwiek innego, otwiera go na rozmaite możliwości. Racja stanowi o jego wolności w sensie pozytywnym: podporządkowując się jej, oddając się jej bezwzględnie, ogniskując się na niej, nie tyle dokonuje samoograniczenia, co zyskuje indywidualność, a przede wszystkim aksjologiczną moc, wartość. Można by sądzić, że źródło ma względem aktu naturę czynną, ale akt pozostaje wobec niego bierny, natomiast jego racja zachowuje się względem niego biernie, zaś akt względem niej czynnie. Schematycznie:

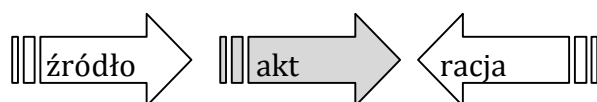


Gdyby uznać, że racja kieruje się nie tylko w stronę własnej z kolei racji, lecz jej aktywność wychodzi również naprzeciw naszemu aktowi, schemat wyglądałby tak:

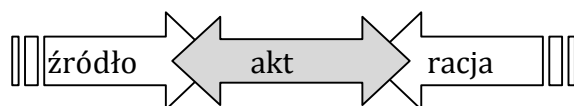


<sup>9</sup> Por. również Heidegger 1995; Skarga 2005, 7-23.

Zakładając zaś, że chodzi o najbardziej generalny, czy lepiej *uniwersalny* akt (akt stawania się Uniwersum) oraz jego ostateczne źródło i rację, należałoby dokonać jeszcze jednej korekty:



*Akt uniwersalny* nie może kreować transcendentnych względem siebie źródła i racji, natomiast sam może się kreować jako zorientowany na *transcendowane* przez siebie źródło i na *transcendującą* go rację. Wyobraźmy go sobie jako wymagające coraz większego wysiłku, stopniowe i nieskończone *zanurzanie się* w swym źródle i jednocześnie analogiczne — paradoksalnie, również wymagające coraz większego wysiłku — *bycie wchłanianym* przez swoją rację. Ponieważ zarówno jedno, jak i drugie nie powodują stopniowego zanikania aktu, lecz — przeciwnie — rozwijają jego indywidualność i umacniają go, należałoby raczej mówić o *nasycaniu się* przezeń własnym źródłem i racją, czyli ich przyswajaniu.



Owo sycenie się własnym źródłem i racją stawia akt uniwersalny wobec coraz głębszych/coraz bardziej nadrzędnych poziomów *Innego*. Natomiast to, co zostaje przezeń przyswojone, staje się z nim tożsame i nie jest już względem niego *Inne*. Obojętne jest przy tym, czy mówimy o nieskończeniu stającym się systemie, czy o akcie jego stawania się. W przypadku Uniwersum są one jednym i tym samym.

Nasz sposób mówienia o źródle i racji aktu (i obrazowania ich) jest o tyle mylący, że sugeruje, jakoby stanowiły one dwa istniejące niezależne od siebie i od niego akty, on zaś konstytuowałby się wtórnie, jako swoiste ich zapośredniczenie. Tymczasem w wypadku aktu uniwersalnego rzecz ma się inaczej. To on jest centrum wszelkiej aktywności. Jego transcendentne źródło i racja konstytuowane są tylko jako dynamiczny horyzont coraz bardziej radykalnego sięgania i otwierania się w dwóch przeciwstawnych kierunkach: w kierunku swego źródła, którym jest nieustannie i dynamicznie transcendowany *przezeń własny byt*;

i w kierunku swojej racji, którą jest wymagające analogicznego nieustannego i dynamicznego sytuowania się przezeń na pozycji przezeń transcendowanej — *bycie bardziej*.

Każdy rozpatrywany przez jakąś dziedzinę wiedzy system posiada swoje otoczenie, z którego się wyodrębnia; jest też porównywany z innymi systemami pod względem formalnym. Posiada więc swoje własności *qua* system, i własności odróżniające go od innych tego samego typu systemów. Wszystkie one sprawiają, że można w ogóle o nim mówić, a także doświadczać go, operować nim i go modyfikować. Stanowi więc podmiot własności, posiada istotę, podlega zmianom, funkcjonuje, może nawet ewoluuje. To systemowe podejście okazuje się w stosunku do Uniwersum nieadekwatne. — Ono nie posiada otoczenia; nie potrafimy rozróżnić jego sposobu istnienia od formy i treści; nie potrafimy rozróżnić jego istoty i przypadłości; nie umiemy powiedzieć czy konkretna zmiana jest zmianą w nim, czy zmianą jego samego.

## 5.

Ta zasadnicza niepoznawalność Uniwersum nie przesądza jednak o tym, że nie jesteśmy w stanie nic o nim powiedzieć, ale jego natura musi pozostać przedmiotem filozoficznych spekulacji lub bardzo ściśle do nich nawiązywać. Postulując ją w sensie negatywnym, argumentujemy m.in., że:

- skoro Uniwersum jest jednym z wielu możliwych, musi się różnić od dowolnego z nich chociażby jednym „szczegółem”; musi on być na tyle istotny, że przesądza o byciu właśnie tego, a nie innego Uniwersum;
- skoro Uniwersum jest w sposób konieczny niezamienne (umocowane metafizycznie), jego natura nie może mieć w sobie nic z przypadku;
- skoro Uniwersum jest jednością aktu, to wszelka zaistniała wielość rozciąga się pomiędzy jego źródłem i racją;
- skoro Uniwersum ewoluuje w pewnym (zawsze jednym, bezwzględnym) kierunku, musi zachowywać pomimo tych zmian swoją ciągłość, a więc jedność i tożsamość.

Dociekania natury Uniwersum w sensie pozytywnym musiałyby zostać poprzedzone o wiele bardziej szczegółowymi ustaleniami z zakresu jego ontologii niż te zarysowane powyżej. Dotyczyłyby one m.in. jego funkcjonowania jako mechanizmu nieskończenie *stającego się* i zarazem mechanizmu nieskończonego *stawania się*; funkcjonowania jako mechanizmu generowania i przekraczania własnych horyzontów;

jego treści i jego podmiotu jako uniwersalnego aktu; roli, jaką odgrywa weń filozofowanie. Odkładając te rozważania na bok, przyjrzyjmy się na koniec krytycznie kilku charakterystycznym wypowiedziom z pogranicza filozofii i kosmologii, nawiązującym do problematyki natury Uniwersum.

Jayant Narlikar: Wszechświat — z definicji — obejmuje wszystko. (...) Inne jest zapatrywanie nań filozofa, inne naukowca, jeszcze inne — artysty. (...) Będę zajmował się strukturą Wszechświata w skali makro, tzn. takim Wszechświatem, jaki bada astronom... [Narlikar 1965, 11]

Antoni Szczuciński: ...filozofia kosmologii jest zbiorem zagadnień bezpośrednio nie należących do kosmologii, ale z nią związanych. Są to np. takie kwestie: istnienie Boga, panteizm, stworzenie świata, wieczność Wszechświata, a także rozmaite spory światopoglądowe wokół kosmologii... [Such 2000, 13]

John D. Barrow: Jak, kiedy i dlaczego powstał Wszechświat? Takie ostateczne pytania nie były w modzie od wieków. (...) Współcześni naukowcy wierzą, że natrafili na klucz, który prowadzi do odkrycia matematycznego sekretu w sercu Wszechświata. Odkrycie to kieruje uwagę ku *Teorii Wszystkiego*, która ujmuje w jedno wszystkie prawa przyrody i z której z żelazną logiką wypływa konieczność wszystkich rzeczy [Barrow 1995, 13]

Michał Heller: [Zadaniem Teorii Wszystkiego w sensie fizycznym] jest zawarcie *całej fizyki* (ale też *tylko* fizyki) w jednej, odpowiednio zinterpretowanej strukturze matematycznej. (...) Niektórzy fizycy na Teorię Wszystkiego nakładają jeszcze jeden warunek: ma to być *jedynie możliwa* teoria tego rodzaju [Heller 2006, 253]

Pomimo zazwyczaj dużej ostrożności autorów tego typu wypowiedzi, starających się nie mieszać fizykalnie rozumianego Wszechświata z wymagającą filozoficznego zaangażowania kategorią Uniwersum, z wypowiedzi tych przebija w tym względzie pewna bezradność. Domaga się ona, jak sędzę, przede wszystkim pewnych rozstrzygnięć w filozofii nauki (zwłaszcza nauk przyrodniczych i matematyki), ale z drugiej strony powinny im wyjść naprzeciw postulowane już wyżej, o wiele bardziej szczegółowe filozoficzne rozważania dotyczące natury Uniwersum. Tak rozumiana filozofia kosmologii nie miałaby oczywiście nic wspólnego z

teologicznymi wątkami, w które chce ją wikłać A. Szczuciński. Z cytowanych tu autorów, zarówno Barrow, jak i Heller doskonale zdają sobie sprawę z licznych ograniczeń, a nawet paradoksalności teorii, która chciałaby się mienić — choćby tylko fizykalną — Teorią Wszystkiego. Jednak i oni wydają się wierzyć jeśli nie w możliwość sformułowania jej samej, to przynajmniej w sens prowadzących w jej kierunku wysiłków. W tym kontekście warto jednak zadać pytanie: dlaczego poszukiwaną przez fizyków uniwersalną teorię zjawisk fizykalnych skorzy są oni (i nie tylko oni) określać jako Teorię Wszystkiego (*resp.* teorię ostateczną)? Odpowiadając, stwierdza się zwykle fundamentalny charakter tych zjawisk, fundamentalny w tym sensie, że stanowią one — tak w skali mikro, jak i makro — najbardziej elementarny system warunkujący funkcjonowanie emergentnych zjawisk badanych przez jakąkolwiek inną dziedzinę (ów postulowany system można by określić jako zunifikowany system oddziaływań fizykalnych)<sup>10</sup>. Przyjmując, że dziedziny przedmiotowe poszczególnych nauk ustosunkowane są wzajemnie m.in. na zasadzie takiej mniejszej i większej elementarności — zarówno mikrocząstki, jak i cały Wszechświat sytuowałyby się na poziomie najniższym. „Najbardziej elementarny” nie znaczy jednak „najważniejszy”, a już na pewno nie znaczy „najlepiej wszystko wyjaśniający”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Również mówiąc o obejmującej nie tylko aspekt fizyczny ewolucji Wszechświata, podkreśla się podstawowy charakter procesów fizykalnych. Oto znamieny cytat: „W ewolucji Wszechświata w sensie filozoficznym, uwzględniającym wszystkie znane aspekty rzeczywistości, należy wyróżnić cztery etapy: (1) etap ewolucji (czysto) fizycznej, który trwa od momentu Wielkiego Wybuchu do powstania atomów (około 1 mln lat), (2) etap ewolucji chemicznej, który ciągnie się do powstania życia (około 4 mld lat temu), (3) etap ewolucji biologicznej, trwającej do powstania człowieka (około 1 mln lat temu), wreszcie (4) etap ewolucji społecznej (kulturowej), trwający po dzień dzisiejszy” (M. Szcześniak [w:] Such, Szcześniak, Szczuciński 2000, 127).

<sup>11</sup> J. D. Barrow dał cytowanej wyżej książce podtytuł: „W poszukiwaniu ostatecznego wyjaśnienia”.

## BIBLIOGRAFIA

- Barrow, J. D., 1995, *Teorie Wszystkiego*, przeł. J. Czerniawski, T. Placek, Kraków: Znak.
- Heidegger, M., 1995, *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Warszawa: Czytelnik.
- Heller, M., 2006, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Kraków: Universitas.
- Ingarden, R., 1987, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa: PWN.
- Narlikar, J., 1985, *Struktura Wszechświata*, przeł. A. Mazurkiewicz, Warszawa: PWN.
- Nietzsche, F., 1988, *Kritische Studienausgabe*, München, Bd. 12; cyt. za: Waldenfels, B., 2009, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Platon, 2003, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk
- Reale, G., 2001, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. I. Zieliński, Lublin: RW KUL.
- Skarga, B., 2005, *Kwintet metafizyczny*, Kraków: Universitas.
- Such, J., Szcześniak, M., Szczuciński, A., 2000, *Filozofia kosmologii*, Poznań: Wyd. Nauk. Uniw. im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

## **ABSTRACT**

### **THE NATURE OF THE UNIVERSE**

I would like to share a few reflections on the broader nature of the Universe, including also the nature of our research over it. This subject requires a philosophical approach that goes far beyond cosmology, or even the philosophy of nature. On the other hand, the traditional ontological considerations are too general — concern for the rules and the structure of reality. I start from definition of terminology, distinguishing: cosmos, the Universe, Meta-Universe, world, reality. Then I discuss some ontological conditions of being real at all. A reflection of this type enables and set a formal paradigm of inquiry on the nature of the Universe, which I understand as a whole, which consists of everything actually is. Then considering the formal status of that total, which turns out to be a dynamic system constantly generates its own “lack of coherence” and also “overcoming” it. It confronts us with the problem of generating and assimilating of Otherness. Therefore, I consider the universe as an Act, which, in a very sophisticated way, refer to its source and its reason. Calling for the need for more detailed considerations concerning the nature of the universe, speak a few comments with regard to the distinctive style of expression taking up the issue of physical Theory of Everything.