

ANDRZEJ MIS

ONTOLOGIA JAKO WSTĘP DO FILOZOFII (Zarys wykładu monograficznego)

Zapewne żadne określenie przedmiotu badań filozofii nie zadowoliliby wszystkich uprawiających tę dziedzinę wiedzy. Jest tak chyba dlatego, że w określeniach owych — mimo że na pozór wyprzedzają one właściwe filozofowanie — jakby streszcza się całą teorię filozoficzną, uznawaną przez danego autora, a w każdym razie wnosi się do nich zawsze jakieś filozoficzne założenia. Pamiętając o tym stwierdźmy jednak, że najczęściej powiada się o filozofii, iż zmierza ona do poznania bytu w jego całości, albo inaczej: tego, co faktycznie istnieje, *bycia* we wszystkich jego wymiarach; rzeczywistości najszerzej pojmowanej; świata ze wszystkim, co w sobie zawiera. Uprzedzeni w ten sposób o zawartości filozoficznych ksiąg, częstokroć nie możemy jednak doszukać się w nich tego, co zostało nam obiecane. Widzimy, że mówią one nie o bycie, lecz o czymś zupełnie innym. Najczęściej o tym, jak ów byt poznawać — jeśli, także na drodze specjalnych roztrząsań autor doszedł do wniosku, że byt jest w ogóle poznawalny. Równie często filozofowie piszą o swych poprzednikach i ich osiągnięciach czy błędach — moglibyśmy więc powiedzieć, że zamiast filozofii uprawiają historię myśli filozoficznej. Wreszcie nierzadkie są przypadki, gdy zamiast teorii bytu odnajdujemy w filozoficznej rozprawie rozważania, w których szuka się — najczęściej w ten sposób, że przedstawia się określoną koncepcję natury ludzkiej — sankcji dla uprawiania filozofii bądź też udowadnia się, że jest ona możliwa pod pewną tylko postacią, albo nawet, że w ogóle nie jest możliwa. Słowem: natykamy się na rozmyślania, związane wprawdzie z właściwym filozofii przedmiotem badań, ale o nim bezpośrednio nie traktujące. Czy można by więc uznać je za niepotrzebne, odsunąć na bok i przystąpić do badania *rzeczy samej* — owego bytu, świata, rzeczywistości? Udzielamy na próbę odpowiedzi twierdzącej — zaraz jednak pojawią się pytania: ale jak badać ów byt?; a może istnieją już adekwatne jego teorie? — choć nie wiadomo, czy w ogóle warto i trzeba podejmować takie filozoficzne kwestie? Jak widać i my rozpoczęliśmy refleksję epistemologiczną, historyczną i antropologiczną. Wszystkie te pytania pojawiły się dlatego, że zrealizowanie zadań, jakie filozofia sobie stawia, nie przychodzi łatwo.

Właśnie trudności w dotarciu do prawdy o świecie zmuszają filozofów do podjęcia wielu czynności przygotowujących czy wspomagających właściwe badania.

Tu chcę przedstawić wybrane przykłady jeszcze jednej formy takiej metafizologicznej refleksji. Metafizologicznej — bo nie będącej filozofią we właściwym tego słowa znaczeniu, tylko czymś, co do niej jedynie przylega, albo co jej towarzyszy. Mam na myśli ontologię; terminem tym w wielu podręcznikach określa się wprawdzie najważniejszą część filozofii, ale przez wielu filozofów jest on używany dla oznaczenia refleksji poprzedzającej właściwe badania filozoficzne. Ontologia staje się wtedy metafizologią a dokładnie: meta-metafizyką, jeśli przez metafizykę rozumieć właśnie teorię bytu, tzn. po prostu filozofię. Wprawdzie dziś mówiąc o metafizyce ma się najczęściej na myśli albo rozważania o tym, co pozadoświadczone, nadprzyrodzone, pozazjawiskowe, albo specyficzenie określaną metodę poznawczą, przeciwstawianą dialektyce. Kiedy jednak odróżnia się ontologię od metafizyki, to w tym przeciwstawieniu słowo *metafizyka* oznacza wszelką filozoficzną koncepcję rzeczywistości. Jak zobaczymy bowiem, może istnieć ontologia powiązana z filozofią materialistyczną, a więc taką, która zaprzecza istnieniu jakichkolwiek sił nadprzyrodzonych.

W tym miejscu warto może uprzedzić, że na przykład ta ostatnia forma ontologii bardzo rzadko występuje pod nazwą, której my tu używamy. Samo to słowo powstało bowiem dość późno (pierwszy — w 1647 roku — użył go kartezjańczyk Clauberg, który zresztą zamiennie używał terminu *ontosofia*) i różnie znaczenie się z nim wiąże — a więc bywało i bywa tak, że to, co tutaj nazwaliśmy badaniami ontologicznymi jest uprawiane pod jakąś inną nazwą albo nawet bez świadomości, że jest to refleksja różna od *stricte* filozoficznej. W filozofii — ale pewno w innych naukach także — często się to zdarza; przecież nawet sam termin *filozofia* powstał — jeśli wierzyć legendzie — znacznie później niż samo filozofowanie. Jednak stworzenie jakiegoś terminu pomaga wyodrębnić i ujrzeć coś, co przedtem — ponieważ nie nazwane — nie było dostrzegane. Tak też jest z ontologią — warto więc zwrócić uwagę na możliwość innego jej rozumienia, niż dziś potocznie przyjęte.

Przystąpmy teraz do bliższego określenia miejsca ontologii w strukturze badań filozoficznych i przedstawienia wybranych koncepcji ontologii.

I. SENS BADAŃ ONTOLOGICZNYCH

Myśliciele, którzy chcieli zrealizować cel filozofii, natykali się na rozliczne trudności. Trudności te budziły krytyczne refleksje: bezpo-

średnie podejście do problemu wydawało się już niemożliwe; domagano się, by filozof, zanim przystąpi do swych rozmyślań, zanim spróbuje określić, jaki jest byt, i jakie określenia mu przysługują — zastanowił się wstępnie nad tym, co właściwie chce opisywać, co powinien uwzględnić, a z czego zrezygnować. Filozof — myślano — nie może działać jak — powiedzmy — malarz, który licząc na to, że poprowadzi go jego artystyczny instynkt, nabiera na pędzel pierwszej z brzegu farby i nanosi ją na płótno, otrzymując w ten sposób jakąś przypadkową plamę. Czy jest on zdolny namalować piękny obraz? Nie — chyba że na zasadzie przypadku. Powinien więc zmienić swe postępowanie: zanim zacznie malować, musi uświadomić sobie, co chce namalować, jaki jest jego cel; powinien może zrobić wstępne szkice, sporządzić schemat obrazu — i dopiero wtedy przystąpić do malowania. Poruszałyby się wtedy w ustalonych już granicach, realizując cel świadomie wyznaczony, a nie tylko mętnie przeczuwany.

Tak samo powinien postąpić filozof: powinien wstępnie określić to, co chce badać. Polegałoby to na tym, że — z jednej strony — wyznaczyłoby się te cechy, które byt jako taki musi mieć i — z drugiej strony — przestrzegło przed przypisywaniem mu cech, których w żadnym razie posiadać nie może. Między koniecznością a niemożliwością istnieje jeszcze obszar możliwości — i to jest właśnie pole działania filozofa.

Ta wyprzedzająca badania filozoficzne przygotowawcza praca to właśnie ontologia. Pierwszym, który nadał jej takie znaczenie, był Christian Wolff: *Wolff* — pisze Etienne Gilson — *jest twórcą „ontologii bez teologii”*, czyli *nauki o bycie ujętym abstrakcyjnie jako sam w sobie, niezależnie od wszelkiej problematyki stawiającej pytanie, czy istnieje on aktualnie. (...) Charakteryczne dla myśli Wolffa jest to, że aby dotrzeć do tego, co rzeczywiste (czyli żeby zrealizować projekt filozofii — A. M.) musi przejść przez to, co możliwe, tego zaś, co możliwe, dosięgnąć chce przez to, co niemożliwe*¹.

Widzimy z tej charakterystyki, że Wolff jako ontolog postępuje względem filozofów podobnie — by wrócić do naszego porównania — jak ów nauczyciel malarstwa względem artystów. Nauczyciel taki mówi — założmy — że obraz nie może być asymetryczny, że musi zachowywać prawa perspektywy itd. Konkretnie obrazy, które powstaną po tej nauce, będą bardzo różne — ale muszą się mieścić w już wytyczonych granicach, poza które malarze nie będą mogli wyjść. To samo robi Wolff: uczy, że poszukiwany przez filozofów metafizyczny byt nie może być wewnętrznie sprzeczny i że konstytuujące go zasady nie mogą być determinowane przez coś innego, ani nie mogą determinować się nawzajem.

¹ E. Gilson: *Byt i istota*. Warszawa 1963, s. 147.

Stwierdzenia te nie są jeszcze metafizyką — to dopiero przygotowanie do metafizycznych badań. Metafizyk bowiem — opierając się na tych metodologicznych ustaleniach — powinien teraz odnaleźć te konstytuujące zasady i opisać ów niesprzeczny w sobie metafizyczny byt.

Ontologia więc to coś innego niż filozofia. Ale czy jest to zupełnie odrębny od filozofii typ refleksji, jak się to niekiedy twierdzi (przyczym — jak pamiętamy — w takim przeciwstawieniu słowo *filozofia* oznacza naukę o faktycznie istniejącym bycie)?² Nie — ontologia wyrasta z filozofii, z jej trudności i niepowodzeń — nie jest czymś, co może istnieć samodzielnie, gdyż jej zadaniem jest doprowadzić do właściwych — tj. dotyczących realnego bytu, o którym można wypowiadać egzystencjalne sądy — filozoficznych rozważań. Tak więc badacz, który uprawia ontologię, nie zrywa z filozofią, nie odrzuca jej projektu — on go tylko przekształca i dopełnia o nowe elementy (tak że na przykład Hegel uznaje ontologię za dział metafizyki — *który miał za zadanie zbadać naturę ens* (czyli tego, co istnieje — A. M.) *w ogóle*³). Najczęściej zresztą rozważania ontologiczne bezpośrednio splatają się z metafizycznymi w dziele tego samego filozofa, jak to jest choćby u Wolffa⁴.

II. ONTOLOGIA PARMENIDESA

Jeśli taki jest sens rozważań ontologicznych, to ontologia nie jest pomysłem takiego czy innego filozofa, lecz pojawia się jako naturalne dopełnienie badań filozoficznych. Wynikałoby z tego, że refleksja ontologiczna powinna dać się odnaleźć nieomal u początków filozofii i prawie w każdym dostatecznie rozwiniętym systemie filozoficznym, choć niekiedy jej obecność jest mniej widoczna. Tak też jest rzeczywiście. E. G i l s o n, wielki znawca dziejów ontologii, który początki tej nauki widzi dopiero u Suareza (1548—1617), musi jednak po przeprowadzeniu badań historycznych napisać: *W V w. przed naszą erą Parmenides — jakkolwiek sam nie był tego świadomy — położył naprawdę podwaliny ontologii. (...) Jeśli ważne jest, by nie posądzać Parmenidesa o uprawianie abstrakcyjnej ontologii* (tzn. badań ontologicznych uprawianych oddzielnie od refleksji metafizycznej — A. M.), *która w tym czasie byłaby anachronizmem, nie należy też przymykać oczu na ogólne znaczenie jego wniosków*⁵. Nieprzy-

² Pogląd taki odnaleźć można na przykład w książce S. Sarnowskiego: *Zmierzyć absolutu?* Warszawa 1974, s. 299—300.

³ G. W. F. H e g e l: *Nauka logiki*. T. 1, Warszawa 1968, s. 65.

⁴ Inne przykłady można znaleźć w książce S. Adamczyka: *Metafizyka ogólna czyli ontologia*. Lublin 1960.

⁵ E. Gilson: op. cit., s. 21.

padkowo więc twierdzenie, którego autorstwo przypisuje się Parmenidesowi — że byt sprzeczny nie może istnieć — nosi nazwę ontologicznej zasady niesprzeczności.

W istocie rzeczy Parmenidesowy poemat *O naturze* jest wyraźnie krytyką dotychczasowych sposobów uprawiania metafizyki i próbą wytyczenia nowych szlaków, które mogłyby doprowadzić człowieka do prawdy o *bycie istotnym* albo — inaczej mówiąc — o istocie bytu. Oto czytamy, co mówi Diogenes, która otwarła filozofowi bramę, oddzielającą drogę Nocy (prowadzącą do niewiedzy) od drogi Dnia (obietującej dotarcie do prawdy): *Tylko następujące drogi dociekania dają się pomyśleć: jedna, że „jest i nie może być” jest szlakiem przekonania, gdyż zbiega się z Prawdą, druga natomiast, że „nie jest i musi nie być” jest — powiadam ci — zgola bezdrożną ścieżyną, albowiem tego, co nie jest ani nie poznasz — to niemożliwe — ani nie wyrazisz; zaprawdę, myśleć o czymś i to, że ono jest, są tym samym. (...) Trzeba mówić i myśleć, że „jest to, co jest”, jest bowiem jestestwem, „nic” natomiast nim nie jest*⁶. Z tego tautologicznego stwierdzenia: *Byt jest, a niebytu nie ma* — Parmenides wyciąga szereg wniosków. Mówi, że byt jest wieczny, niezrodzony i niezniszczalny — bo przecież tylko on istnieje, nie ma więc niczego, z czego mógłby powstać. Dalej: byt jest niezmienny — w cóż mógłby się bowiem zamienić, skoro nie ma nic oprócz bytu. Byt jest wreszcie ciągły i niepodzielny — bo przerwy między bytem musiałyby chyba być niebytem, a niebytu przecież nie ma. Twierdzenia te można przetransponować na określone dyrektywy metodologiczne: ujmuj byt jako coś wiecznego, niezmiennego i niepodzielonego. A w takiej postaci mogą one już bezpośrednio zostać wykorzystane przez metafizyków. I były wykorzystane rzeczywiście, na przykład przez Platona, który idee metafizyczne określał jako *boskie i nieśmiertelne, i dla myśli tylko dostępne, i jedną tylko postać mające, i nierozkładalne, i zawsze samo w sobie jednokie*⁷. Ale już — by podać najbardziej spektakularny przykład — metafizyka atomistów greckich przyjmuje za podstawę inną ontologię: ktoś, kto przyjąłby tezę o niepodzielności bytu, nie mógłby mówić o rozdzielnie istniejących atomach.

III. LOGIKA JAKO ONTOLOGIA

W naszych czasach chciano niekiedy traktować jako pewien sposób uprawiania ontologii badania logiczne. Na przykład tak pojmował swoją

⁶ Cyt. za: A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*. Warszawa 1971, s. 153.

⁷ Platon: *Fedon*. Warszawa 1958, s. 78.

filozofię atomizm logiczny. Bertrand Russell wprost o tym pisał: *nie jest to teoria ściśle logiczna, lecz — na tyle, na ile można ją ocenić po jej początkach — pewnego rodzaju teoria logiczna oraz oparta na niej pewnego rodzaju metafizyka*⁸. A dalej wyjaśniał, dlaczego dla swej koncepcji wybrał nazwę atomizmu logicznego: *atomy, do których zamierzam dotrzeć, będące jak gdyby ostatnimi składnikami analizy, są atomami logicznymi, a nie atomami fizycznymi. Niektóre z nich będą, jak je nazywam, przedmiotami jednostkowymi (...), inne natomiast będą cechami lub relacjami itp.*⁸

W Polsce Stanisław Leśniewski część swych badań pojmował jako ontologię i tak je też nazywał. Pierwszy wykład ontologii przedstawił w 1921 roku w odczycie *O podstawach ontologii* i następnie rozwijał go w swych wykładach i artykułach⁹. Leśniewski przytacza słowa Tadeusza Kotarbińskiego z jego *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, które i my zacytujemy, gdyż dobrze streszczają ideę Leśniewskiego, a poza tym jasno wykładają sens badań ontologicznych: *Leśniewski nazywa swój system ontologią w harmonii z pewnymi terminami, dawniej już używanymi (...). Nazwa ta i w tym nadto ma uzasadnienie, iż jedynym swoistym terminem tego systemu jest termin est, czyli jest, co odpowiada greckiemu esti. Otóż, chcąc to zaznaczyć, można utworzyć nazwę tego systemu od odpowiedniego imiesłowu, brzmiącego on (genet, ontos), co znaczy będący. Jeśli mimo tych racji nie używamy tutaj słowa ontologia jako stałej nazwy rachunku nazw, to wyłącznie z obawy przed nieporozumieniem. Mogłoby powstać nieporozumienie skutkiem tego, że nazwa ta uobywatelniała się już w innej roli. Ontologią mianowicie od dawna przyjęto nazywać dociekania ogólnych zasad bytu, prowadzone w duchu pewnych części Arystotelesowych ksiąg metafizycznych. Trzeba jednak przyznać, że jeżeli Arystotelesową definicję teorii naczelnej (prote filozofia), o której w tych księgach mówi się bodaj głównie, interpretować w duchu ogólnej teorii przedmiotów, wtedy zarówno co do brzmienia, jak i co do sensu można ją zastosować do rachunku nazw w ujęciu Leśniewskiego*¹⁰. Wyjaśnienie to spotyka się z aprobatą Leśniewskiego; dodaje on do słów Kotarbińskiego następujące podsumowanie: *posługiwałem się dla oznaczenia teorii, którą uprawiałem, nazwą ontologia, nie raziło to bowiem mego poczucia*

⁸ B. Russell: *Fakty i sądy*. W: M. Hempoliński: *Brytyjska filozofia analityczna*. Warszawa 1974, s. 176—177.

⁹ Por. S. Leśniewski: *O podstawach ontologii. Über die Grundlagen der Ontologie*. Warszawa 1930, oraz idem: *O podstawach matematyki*. „Przegląd Filozoficzny” 1931 (zawierający bibliografię).

¹⁰ T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław — Warszawa — Kraków 1961, s. 252—253.

językowego właśnie wobec okoliczności, że sformułowałem w tej teorii pewnego ogólne zasady bytu¹¹.

Ontologiczny sens ma także sławne dzieło Ludwika Wittgensteina *Tractatus logico-philosophicus*. O rozważaniach Wittgensteina Alfred Ayer powiedział, że *zmierzają do zawyrokowania, jakie fakty są w ogóle możliwe*¹² — a to przecież jest właśnie celem wszelkiej ontologii. Sam Wittgenstein napisał w przedmowie do *Traktatu*: *Książka ta dotyczy problemów filozoficznych i pokazuje — jak sądzę — że płyną one z niezrozumienia logiki naszego języka. Cały jej sens można by ująć w takie oto słowa: Co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Książka zmierza więc do wytyczenia granic myślenia, albo raczej — nie myślenia, lecz wyrazowi myśli*¹³. Traktat składa się z wielu powiązanych ze sobą tez. Teza pierwsza głosi: *Świat jest wszystkim, co jest faktem*. W tezie drugiej czytamy: *To, co jest faktem — fakt — jest istnieniem stanów rzeczy*. W tezie trzeciej zaś: *Logicznym obrazem faktów jest myśl*. I wreszcie teza czwarta: *Myśl jest to zdanie sensowne*. Jak widać, Wittgenstein przedstawia tu właśnie projekt pewnej ontologii. Jeśli bowiem jest tak, jak głoszą powyższe cztery tezy, to badając zdania — dokładniej: ich formę logiczną — stworzy się określony model rzeczywistości, albo raczej schemat opisu świata (co wyraźnie widać w tezie: *Zdanie jest obrazem rzeczywistości. Zdanie jest modelem rzeczywistości, tak jak ją sobie myślimy*). Schemat ten będzie można później wypełnić konkretną treścią — ale granice będą już wytyczone. Korzyści z takiego wstępnego namysłu będą podwójne: po pierwsze usunie się wszelkie niedorzeczności, gdyż wiadomo będzie, o co pytać; po drugie — wytyczy się ogólny sposób filozofowania, tak jak zrobił to już Parmenides, gdy powiedział, że metafizyczny byt jest niezmienny, pozostawiając następcom trud odkrycia, co też dokładnie jest owym niezmiennym bytem.

IV. ONTOLOGIA EGZYSTENCJALISTYCZNA

W filozofii egzystencjalnej doszło do takiego rozprzestrzenienia badań ontologicznych, że wyparły one właściwą filozofię. Twórcą takiej idei ontologii był Martin Heidegger, opierający się na przemysłeniach Edmunda Husserla, projektodawcy nowej filozoficznej teorii, czyli fenomenologii, z której wyrósł egzystencjalizm. Tu skupimy się na kon-

¹¹ S. Leśniewski: *O podstawach matematyki*. Op cit., s. 163.

¹² A. Ayer: *Filozofia i język*. W: M. Hempoliński: op. cit., s. 271.

¹³ L. Wittgenstein: *Tractatus logico — philosophicus*. Warszawa 1970, s. 3.

cepcjach innego jeszcze filozofa z tego kręgu, tzn. Jean-Paul S a r t r e' a, jako łatwiejszych do wyłożenia, a zachowujących kierunek myślenia charakterystyczny dla całego tego obozu filozoficznego.

Najważniejsze filozoficzne dzieło S a r t r e' a *Byt i nicość* nosi znamienny podtytuł: *Próba ontologii fenomenologicznej*. Można by wprawdzie powiedzieć, że jest to swoista antropologia — ale ten namysł nad człowiekiem jest równocześnie ontologią¹⁴. Sartre wychodzi od stwierdzenia, że pierwszym doświadczeniem świadomości jest fakt bycia człowieka w świecie. Analiza tego faktu zmusza go do przyjęcia określonych twierdzeń odnoszących się do natury tego, co jest. Sartre pisze: *Wyszliśmy od zjawisk i stopniowo zostaliśmy zmuszeni do uznania dwóch rodzajów bytu: bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie*¹⁵. Nie mówi się tu na razie o tym, jaki konkretnie jest ten byt-w-sobie i byt-dla-siebie. Co więcej — nie mówi się, że byty te w ogóle istnieją. Stwierdza się tylko tyle: o ile coś jest, to jest albo bytem-w-sobie albo bytem-dla-siebie.

Jeśli by nie pamiętało się o ontologicznym charakterze tych rozważań, można by postawić Sartre'owi zarzut, że wysunięty przez niego samego wymóg skupienia się w badaniach na konkretnie egzystencjalnym: *świadomość — świat* i zakaz wychodzenia poza ten konkret — uniemożliwiają przyjęcie kategorii *byt-w-sobie*, gdyż byt ten, jako *w-sobie*, nie jest nigdy dany świadomości, ponieważ każdy byt jest bytem *dla nas*. Ale w ontologii chodzi właśnie o to, by stworzyć ramy dla przyszłych opisów świata — a nie o to, by opisywać istniejący świat. Toteż byt-w-sobie jest jedynie koniecznym założeniem rozumu percypującego — założeniem jednocześnie wyjaśniającym tę percepcję i ukazującym jej granice. Jest to więc faktycznie byt-w-sobie-dla-świadomości, tzn. przez świadomość badającą konkret egzystencjalny, ujmowany jako właśnie taki.

Nie możemy przedstawiać tu analiz, które doprowadzają S a r t r e' a do odsłonięcia bytu-dla-siebie (czyli bytu świadomości) jako czegoś różnego od bytu-w-sobie. Stwierdźmy tylko, że potwierdzają one przyjętą na wstępie tezę dualizmu ontologicznego. Sartre zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie wiążą się z uznaniem tej tezy. *Po opisie bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie wydawało się nam, że trudno ustalić związek między nimi i obawialiśmy się, że popadniemy w dualizm nie do zwyciężenia*¹⁶ — pisze we *Wnioskach z Bytu i nicości*. Mówiąc dokładniej, zacytowany fragment pochodzi z pierwszej części tych *Wniośków* zatytułowanej *W-sobie i dla-siebie: uwagi metafizyczne*. Rozważania onto-

¹⁴ Por. G. V a r e t: *L'ontologie de Sartre*. Paris 1948, s. 126—131.

¹⁵ J. P. Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris 1955, s. 34.

¹⁶ *Ibidem*, s. 712.

logiczne są już zakończone; teraz S a r t r e interesuje się nie ogólną strukturą bytu, ale pyta o to, co faktycznie jest, zadaje pytanie metafizyczne: *Spytaliśmy następnie, czy odkrycie tych dwóch sposobów bytowania nie doprowadza do ustanowienia hiatusu, który rozdzieliłby Byt rozumiany jako kategoria ogólna, obejmująca wszystkie jestestwa, na dwie takie rozłączne sfery, że w każdej z nich pojęcie bytu powinno być użyte w znaczeniu swoistym i szczególnym*¹⁷. W związku z pierwszym zagadnieniem — zagadnieniem związku między bytem-w-sobie i bytem-dla-siebie — S a r t r e stwierdza, że byt-dla-siebie istnieje jako neantyzacja (czyli *unicestwienie* wszystkiego, co nie jest mną, określanie siebie w ten tylko sposób, że stwierdza się swoją nieidentyczność z otaczającymi rzeczami) dzięki bytowi-w-sobie, że więc nie jest on sam podstawą swego bytu-jako-niebycia-bytem, ale zakłada nieustannie byt-którym-nie-jest. Przyjmuje się w ten sposób prymat ontologiczny bytu-w-sobie nad bytem-dla-siebie. Pojawia się teraz jednak problem już nie ontologiczny, lecz metafizyczny: *Dlaczego byt-dla-siebie wylania się z bytu?*¹⁸ Na to pytanie ontologia nie mogłaby już odpowiedzieć — twierdzi S a r t r e — gdyż chodzi tu o *wy tłumaczenie wydarzenia, a nie o opisanie struktur bytu. Może ona najwyżej zwrócić uwagę na to, że nicłość, która opiera się w swym bycie o byt-w-sobie, nie jest zwykłą próżnią pozbawioną znaczenia. Sensem nicości, neantyzacji jest być po to, aby ustanowić byt*¹⁹. Podjęte zostaje także drugie pytanie, dotyczące hiatusu między bytem, który jest tym, czym jest (czyli bytem-w-sobie) i bytem, który nie jest tym, czym jest i jest tym, czym nie jest (jak S a r t r e określa człowieka): co jest wspólnego między tymi bytami? Oba te byty są nierozdzielne — może więc tej totalnej całości należy się miano bytu? Odpowiadając na to pytanie S a r t r e przypomina, że jego rozważania należą do ontologii — i jednocześnie zaczyna się zastanawiać, jaki użytek może z nich zrobić metafizyka. Czytamy więc: *„Byt totalny — taki, którego pojęcie nie byłoby rozdzielone przez hiatus (...), byłby syntezą jednoczącą byt-w-sobie i świadomość; ten idealny byt byłby więc bytem-w-sobie ustanowionym przez byt-dla-siebie i identycznym z bytem-dla-siebie, który go ustanawia, tzn. bytem causa sui. Ale ponieważ (jako ontologowie — A. M.) umieszczamy się w punkcie tego idealnego bytu, aby oceniać byt realny (...), musimy stwierdzić, że rzeczywistość jest poronionym wysiłkiem, aby zostać bytem causa sui. Wygląda na to, jak gdyby wszystko: świat, człowiek i człowiek-w-świecie — nie mogło się wydarzyć, gdyby Boga nie było*²⁰.

¹⁷ Ibidem

¹⁸ Ibidem, s. 713.

¹⁹ Ibidem, s. 714.

²⁰ Ibidem, s. 717.

Sens tego ostatniego zdania można by tłumaczyć następująco: rzetelny namysł ontologiczny prowadzi do takich wniosków (teza o dualizmie ontologicznym), że w ich świetle musi zostać zakwestionowana sama idea metafizyki (racjonalnej, nie uciekającej się do wiary) — okazuje się bowiem, że opis całości rzeczywistego bytu nie jest możliwy. To dlatego drugi tom *Bytu i nicości* — poświęcony zagadnieniom metafizycznym — nigdy nie został napisany.

V. DIALEKTYKA JAKO ONTOLOGIA

W pewnych ujęciach uznaje się dialektykę marksistowską za określoną formę ontologii w przyjętym tu przez nas znaczeniu. Nie jest to wśród marksistów pogląd powszechny, bo najczęściej jednak określa się dialektykę marksistowską jako metodę czy teorię poznawania albo swoistą marksistowską logikę²¹. Zwolennicy takiego poglądu powołują się zwykle na wypowiedzi Lenina z *Zeszytów filozoficznych*, gdzie istotnie można przeczytać, iż *dialektyka jest właśnie teorią poznania i że logika, dialektyka i teoria poznania materializmu (...) to jedno i to samo* — choć znajdują się tam również wypowiedzi o *dialektyce samych rzeczy, samej przyrody, samego biegu wydarzeń*²².

Niekiedy jednak to gnozeologiczne rozumienie dialektyki uzupełnia się czy nawet zastępuje rozumieniem ontologicznym²³. Jego zwolennicy opierają się na pracach Fryderyka Engelsa: *Anty-Duhring*, *Dialektyka przyrody* oraz *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Engels przedstawia w nich koncepcję dialektyki obiektywnej jako nauki o najogólniejszych prawach wszelkiego ruchu i dialektyki subiektywnej jako myślowego odbicia tego ruchu. Z ostatniej wymienionej pracy Engelsa zacytujmy następujący fragment, prezentujący takie ujęcie: *dialektyka została sprowadzona do nauki o ogólnych prawach ruchu, zarówno świata zewnętrznego, jak i myślenia ludzkiego — o dwóch szeregach praw, które jakkolwiek identyczne w swej istocie, są o tyle odmienne w swym wyrazie, że głowa ludzka stosować je może świadomie, podczas gdy w przyrodzie — a dotychczas przeważnie również w historii ludzkiej — torują one sobie drogę w sposób nieświadomy, w postaci konieczności zewnętrznej, pośród nieskończonego szeregu pozornych przypadków. Tym samym jednak dialektyka pojęć stała się jedy-*

²¹ Por. E. Iljenkow: *Logika dialektyczna*. Warszawa 1978.

²² W. I. Lenin: *Dzieła*. T. 14, Warszawa 1949, s. 338, 217 i 83.

²³ O sporach w tej kwestii por. A. Synowiecki: *Byt i myślenie. U źródeł marksistowskiej ontologii i logiki dialektycznej*. Warszawa 1980, rozdz. I.

nie świadomym odbiciem dialektycznego ruchu rzeczywistego świata i w ten sposób dialektyka heglowska została postawiona na głowie albo raczej z głowy, na której dotąd stała, postawiona z powrotem na nogi²⁴.

Jak widać, według Engelsa dialektyka subiektywna jest odbiciem dialektyki obiektywnej — nie jest więc czysto teoretyczną wiedzą, wyprzedzającą badanie realnego świata. Ponieważ jednak mówi ona o najogólniejszych prawach wszelkiego ruchu, to względem poznania naukowego może być systemem apriorycznych założeń — właśnie ontologicznych — które muszą być respektowane przez twórców wiedzy szczegółowej. Za Adamem Synowieckim przytoczymy dwa przykłady takiego stanowiska. Oto A. S. Karmin uważa, że ontologia jest systemem „względnie apriorycznych” poglądów dotyczących podstawowych atrybutów materii, które z założenia mają charakter zdań ściśle ogólnych, stwierdzających, iż każdy przedmiot materialny ma takie a takie atrybuty. Wykaz atrybutów zmieniał się jak wiadomo — wraz z rozwojem fizyki, przy czym w różnych okresach owego rozwoju niektóre z wcześniej uznanych uogólnień uległy empirycznej falsyfikacji, ujawniając w ten sposób względną aprioryczność, tj. aprioryczność odniesioną do zmieniającej się treści doświadczenia oraz do nowych jego technik poznawczych²⁵. Natomiast według M. W. Mostiepanienki dialektyka jako ontologia jest idealnym modelem przyrody, za pomocą którego przedstawia się istotę zjawisk fizycznych²⁶.

Ponieważ nie jest naszym zadaniem ani rozstrzygnięcie kwestii, czy traktowanie dialektyki jako marksistowskiej ontologii jest uprawnione, czy też nie, ani też nie możemy przedstawić tutaj wszystkich podobnych ujęć — poprzestaniemy na zasygnalizowaniu, że poglądy takie są w obrębie filozofii marksistowskiej wygłaszane.

*

Zapoznaliśmy się z kilkoma wybranymi przykładami rozważań ontologicznych, rozumianych tutaj jako wyprzedzający właściwe badanie filozoficzne wstępny namysł nad strukturą bytu. Filozof zmierza do tego, aby opisać realnie istniejący byt — natomiast ontolog ustanawia określone *a priori* dla takiego opisu. Przypomnijmy więc jeszcze raz, że używaliśmy tu terminu *ontologia* w jego historycznym — ustalonym przez Wolffa — znaczeniu i że dziś często rozumie się go inaczej. Terminologia zresztą nie jest tu sprawą najważniejszą — choć brak pewnych różnic terminologicznych utrudnia niekiedy uchwycenie realnych różnic.

²⁴ K. Marks, F. Engels: *Dziela*. T. 21, Warszawa 1969, s. 329.

²⁵ A. Synowiecki: op. cit., s. 38.

²⁶ *Ibidem*, s. 39.

Nam chodziło właśnie o pokazanie, że dyskurs filozoficzny może odbywać się na różnych piętrach i że niezrozumienie tego faktu może zakłócić albo uniemożliwić nam kontakt z filozoficznymi tekstami.

Tak przedstawivszy badania ontologiczne trzeba by dalej pytać, czy ontologia jest potrzebna, czy sam projekt ontologii jest w ogóle realizowany, jakimi metodami ontologia ma się posługiwać itd. W ten sposób jednak podjęlibyśmy refleksję jeszcze innego rodzaju niż — by tak rzec — filozofia pozytywna, wypowiadająca sądy egzystencjalne o faktycznie istniejącym bycie, i niż ontologia, mówiąca o jego ogólnej naturze. Przy tym refleksja taka pojawia się w sposób całkowicie naturalny, każdy ontolog musi ją podjąć. Znowu widać z tego, że filozoficzne myślenie — nawet w obrębie jakiegoś jednego filozoficznego dzieła — jest niejednorodne i że może przybrać zróżnicowaną postać.

Zakończmy więc nasze rozważania pewnym postulatem; powiemy mianowicie, że lekturze dzieł filozoficznych powinna ciągle towarzyszyć refleksja metodologiczna, jeśli chcemy, aby dotarły do nas wszystkie ich sensory. I dodamy tylko jeszcze, że uświadomienie sobie różnicy między ontologią i metafizyką — co usiłowaliśmy tutaj robić — jest niezbędnym i ważnym momentem takiej refleksji.