

CZY DA SIĘ UPRAWIAĆ ONTOLOGIĘ EWOLUCYJNĄ?

Władysław Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus i Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 317.

Słyszy się tu i ówdzie, że w naszym życiu akademickim brakuje krytyk filozoficznych. Może to prawda, co mówią krytycy braku krytyki, że ulegamy czasem gnuśności lub oportunistom. Ale trzeba też mieć na uwadze, że w miarę dojrzewania nauki ubywa w niej sporów biorących się z potrzeby wytknięcia marnej roboty lub z czystej wewrwy polemicznej, a przybywa konstruktywnej kooperacji. Do takich niekonfliktowych dyskusji należy kreślenie stanowisk alternatywnych, które nie muszą być wzajemnie sprzeczne. I to jest to, co w tej recenzji czynię w stosunku do wizji ontologicznej Władysława Stróżewskiego: kreślę pewną alternatywę i zapytuję go, co on o tym sądzi. Stanowi to część drugą tekstu (po gwiazdce), której dotyczy tytuł „Czy da się uprawiać ontologię ewolucyjną?”. W części pierwszej, jak nakazuje obowiązek recenzentki, zdaję sprawę z treści, gatunku i struktury książki, czyniąc okazyjnie pewne uwagi powstałe przy lekturze.

1. Autor nadawszy swej książce możliwie najkrótszy jednowyrazowy tytuł *Ontologia*, jakby zachęcał czytelnika do pomyślenia, jaki byłby w jego odbiorze ciąg dalszy tytułu, tak by oddawał zawartość i gatunek utworu. Co do mnie, odbieram ten utwór jako dzieło historyczne, wzorcowo reprezentujące warsztat historyka filozofii, a zarazem wyrażające własną – Autora – ontologiczną wizję świata.

Jako praca historyczna powinna być ona określona jako *compendium*, a to znaczy tyle, co *summa* i zarazem *vade mecum*. Jest to *summa* – rozległy przegląd idei i stanowisk, w którym zawiera się cała klasyka, a zarazem autorzy współcześni niemal dla nas dotykalni, a tworzący tak rozległe spektrum, że mieszczą się w nim fizycy jak i logicy jak i metafizycy medytujący nad ludzkim losem (m.in. Heisenberg, Popper, Tischner, Levinas, Edyta Stein). Jest to też *summa* zagadnień ontologicznych.

Co do roli *vade mecum*, to wyobrażam sobie, że jeśli byłbym wykładowcą ontologii lub historii filozofii, poleciłbym studentom, żeby tę książkę zawsze mieli pod ręką, a gdy dopadnie ich jakiś problem, otwierali ją i szukali odpowiedzi. Pomocne w tym będzie wielce staranne opracowanie redakcyjne, jak znakomity indeks rzeczowy, superdokładny spis i przegląd treści, pokaźna i usystematyzowana bibliografia, wyodrębnienie ważnych komentarzy w osobnych aneksach (w większości będących dziełem redaktora tomu Sebastiana Kołodziejczyka), opatrzenie każdego (sic!) akapitu podaną na marginesie frazą streszczającą jego zawartość, dołączanie w stosownych miejscach na marginesie zwięzłych danych o autorze omawianym w tekście (przy okazji: dane o Fregem znajdują się chyba pomyłkowo na stronie 252 zamiast na jakiejś innej). Funkcjonowanie książki w takiej roli podręcznego *vade mecum* byłoby jeszcze efektywniejsze, gdyby oprócz indeksu rzeczowego znalazł się w niej indeks nazwisk; to by do reszty ukontentowało czytelnika.

2. Autor miał do wyboru trzy określenia tematu książki: *ontologia*, *metafizyka*, *filozofia pierwsza*. Z owej alternatywy zdaje sprawę w rozdziale pierwszym, zatytułowanym

tymi trzema słowami. Czy zgodzić się z wyborem pierwszej z tych opcji w roli tytułu książki? Autor wyjaśnia powód, jak następuje.

„Byt” to po grecku *to on*. Naukę, która bada byt jako byt, najsluszniej byłoby nazywać *ontologią*. Tak się istotnie stało, ale dopiero w wieku XVII. Wcześniej nazywano ją *metafizyką*, jeszcze wcześniej Arystoteles nadał jej miano *filozofii pierwszej*. Jej przedmiot pozostawał jednak w zasadzie ten sam: byt jako byt. Jemu będzie poświęcona nasza książka.

Jako racja wyboru podana jest etymologia, a więc okoliczność mogąca się zdawać dość przypadkową. W tym jednak przypadku etymologia naprowadza na zamierzoną treść, jak w przypowieści Leibniza o nici Ariadny czyli o tym, jak dobrze ukształtowana terminologia prowadzi myśl we właściwym kierunku. Tenże Leibniz był jednym z pierwszych, którzy termin ten zaakceptowali w miejsce dawniejszego „metafizyka”. Istotnie, to przyjęte za Leibnizem i Wolffem rozwiązanie terminologiczne wprowadza większy niż inne terminologie ład pojęciowy.

Z tego wyboru oraz z przyjętej przez Autora koncepcji bytu bierze się struktura tomu. Po rozdziale więc pierwszym poświęconym, jak należało, terminologii oraz metafizycznej refleksji, przychodzi drugi pod tytułem *Problematyka bytu*, w którym dostajemy przegląd głównych koncepcji bytu, jak parmenidejska, heraklitejska etc. A skoro Autor opowiada się osobiście za wizją bytu jako złożonego z *istnienia* oraz *istoty*, dwa następne rozdziały zostają poświęcone tym tematom. Gdy się już tyle powiedziało o bycie, nie można nie zająć się niebytem, a wraz z nim negacją i nicością, o czym traktuje rozdział piąty.

3. Rozdział szósty *Transcendentalia* jest centralny nie tylko w sensie znajdowania się w połowie książki lecz także w sensie roli konstrukcyjnej, trzeba więc zająć się nim nieco szerzej. Problem ten jest wewnętrzną, by tak rzec, sprawą filozofii scholastycznej, a przede wszystkim tomistycznej. Prawie nie ma w tym rozdziale odniesień (z wyjątkiem pewnej odległej analogii z Kantem) do myślicieli z innych kręgów, podczas gdy wszystkie inne rozdziały pełne są takich odniesień (nacechowanych najwyższej próby kompetencją, jak i ujmującą empatią).

Toteż jest to rozdział, który do pełnionej przez książkę funkcji przeglądu pojęć i stanowisk dodaje inną istotną funkcję – nakreślenia własnego stanowiska Autora, co jest kontynuowane w ostatnim, nawiązującym do obecnego, rozdziale. Temat jest tak ważny dla Autora zapewne dlatego, że stanowi organiczne ogniwo między ontologią i tą bardzo dlań ważną sferą dociekań, jaką jest aksjologia.

A dlaczego był tak ważny dla Tomasza z Akwinu? To osobne zagadnienie, w którym nie jestem kompetentny. Podzielę się jednak przypuszczeniem, że brało się to z misji filozofa o charakterze wręcz cywilizacyjnym, którą wykonał Tomasz, a którą wyraża jego zdanie (z Arystotelesa): *sapientis est ordinare*. Synteza tomistyczna istotnie się przyczyniła do ładu aksjologicznego cywilizacji średniowiecznej, co znajduje odbicie choćby u Dantego w *Boskiej Komedii*. Wśród podstaw tego ładu filozoficznych jest nauka o transcendentaliach – gwarantach obiektywności i absolutności sfery aksjologicznej jako ufundowanej w samym bycie.

Transcendentalia są to atrybuty bytu równozakresowe z samym atrybutem bytowości, czyli posiadane przez wszystko, co istnieje, a różniące się aspektami, w jakich byt jest przez umysł ujmowany; w szczególności, aspektami aksjologicznymi. Przykład

dostępny nawet myśleniu przedfilozoficznemu możemy znaleźć w tym, że cokolwiek jest bytem, jest potencjalnie poznawalne; albo tym, że może być przedmiotem naszych dążeń. Szerzej traktuję o tych sprawach w części drugiej, tu zaś wspominam o nich na tyle, by uzasadnić poświęcenie im tak dużej uwagi w tamtej części. Stosowne jest na ten właśnie temat wdać się w dyskurs z Autorem, skoro on sam ujmuje sprawę jako kluczową.

4. Rozdział siódmy pt. *Pojęcie i problematyka przedmiotu* porusza sprawy, których wiele rozważa się tradycyjnie pod pojęciem substancji. Tu jednak rzecz traktuje się szerzej, w duchu Meinonga i Twardowskiego, wychodząc od pojęcia przedmiotu przedstawienia, co wprowadza do rozważań przedmioty nie istniejące realnie. W odróżnieniu od tematyki poprzedniego rozdziału, zamkniętej w ramach niewiele szerszych niż jednej szkoły, tu mamy rozległe spektrum odpowiedzi różnorodnych myślicieli na pytania w sprawie ontologicznej charakterystyki przedmiotu.

Do tego punktu kolejność tematów ułożyła się w przejrzysty ciąg: wprowadzenie terminologiczne itp., byt, istnienie, istota, nicność, i znowu byt jako taki, ale w nowym aspekcie, wiążącym ontologię z aksjologią. Rozdział ósmy odstaje od tej struktury, niosąc przede wszystkim treści historyczne pod tytułem *Systematyzacja rzeczywistości w ujęciu wybranych filozofów*. W odróżnieniu od innych rozdziałów, nie ma tu miejsca na własne tezy Autora. Może więc byłoby lepiej dla zwartości konstrukcji umieścić ten rozdział na końcu, na zasadzie raczej aneksu. Wielce pożytecznego, pozwalającego w innym kontekście, a więc z nowym zrozumieniem, nawiązać do spraw poruszanych w układzie systematycznym.

Tok systematyczny powraca wraz z dwoma ostatnimi rozdziałami, pokrewnymi sobie treściowo, *Problematyka podstawy* (chodzi o *arche*) oraz *Pytanie o rację* (w Leibnizjańskim sensie). Ten drugi, nawiązując do rozdziału o transcendentaliach, stwarza Autorowi sposobny kontekst do wyrażenia swego stanowiska ontologicznego.

*

Motto: *I widział Bóg wszystkie rzeczy, które był uczynił: i były bardzo dobre.*

Księga Rodzaju, 1, 31.

5. Przy całym bogactwie tematów podejmowanych w *Ontologii*, jeden wątek dominuje, wyrażając własną postawę jej Autora, a zarazem będąc głęboko zanurzonym w tradycji platońskiej. Dzięki niemu książka jest czymś daleko więcej niż podręcznikiem czy systematycznie podaną encyklopedią. Jest to wątek Dobra, szczególnie obecny w rozdziale VI, o transcendentaliach, i w rozdziale finałowym *Pytanie o rację*, którego ostatni akapit tak oto sprawę podsumowuje.

Na nasze wyjściowe pytanie: „Dlaczego istnieje raczej byt niż nic?”, odpowiadamy: „albowiem istnieje Byt koniecznie istniejący, który jest Dobrem”.

Zdanie to doskonale koresponduje z przytoczonym werselem biblijnym, i mówi jeszcze coś więcej (co autor Biblii pozostawił może w domyśle): *iz rzeczy stworzone są bardzo dobre, ponieważ Stwórca jest Dobrem.*

Jeśli zgodzi się Autor interpretować swą pointę w takim duchu biblijnym, to jest to sposobność, żeby go poprosić o pewną egzegezę owego wersetu. Jedno jego rozumienie może być takie, że „bardzo dobre” znaczy „doskonałe”, czyli nic dodać, nic

ująć. Przy innym rozumieniu, w byciu dobrym zawiera się zdolność do stawania się jeszcze lepszym, do ewolucji w kierunku, który byłby wyznaczony przez jakiś plan eschatologiczny. Którą wersję miał Stwórca na myśli?

Jeśli Autor uznałby, że odpowiedź nie mieści się w jego kompetencjach, to przejdę do pytania łatwiejszego: którą wersję ma on sam na myśli w końcowym akapicie swego utworu? Jest ono równoważne pytaniu, którego użyłem jako tytułu tej recenzji: czy da się uprawiać ontologię ewolucyjną?

Historycznie rzecz biorąc, takie poglądy ontologiczne już zaistniały, choć nie stanowią w dziejach ontologii głównego nurtu. Głosili je omawiani przez Stróżewskiego Bergson, Whitehead czy Teilhard de Chardin; do tego trzeba by dodać z dawniejszych Schellinga, a z kręgu współczesnej kosmologii – zwolenników silnej wersji zasady antropicznej, jak Barrow i Tipler. Pytanie jest jednak, czy zdaniem Autora *Ontologii* powinny one istnieć i być rozwijane jako rozwiązania trafne oraz, by tak rzec, przyszłościowe. Jest może okolicznością pomyślną, że sprawy tej on nie przesądza, zostawiając ją otwartą do dyskusji. I tę chciałbym zagaić.

Mogę sobie wyobrazić, że za czas jakiś wyjdzie spod pióra Władysława Stróżewskiego, a może kogoś innego, ontologii tom drugi pod tytułem *Ontologia ewolucjonistyczna* lub (krócej) *Ontologia ewolucyjna* lub *Ontologia dynamiczna*. W tej ostatniej wersji tytuł nawiązywałby do aktualnego interdyscyplinarnego trendu – teorii układów dynamicznych cechujących się złożonością „nieokiełznaną”, to znaczy wymykającą się prawom deterministycznym, a przynajmniej taką, że choć jest ona deterministyczna, przekracza możliwości ujęć algorytmicznych. Wbrew paradygmatowi dotychczasowej nauki, ten typ układów okazuje się być w świecie dominujący, zwłaszcza w świecie materii ożywionej, musi więc znaleźć się w centrum uwagi wszelkich rozważań o ewolucji.

W ontologii ewolucyjnej znalazłoby się poczesne miejsce dla transcendentaliów *unum, verum, bonum*, co ma wyraz w fakcie gramatycznym, że są to przymiotniki, a przymiotnik ma stopień wyższy. Tak więc coraz bardziej stawać się *jednością* znaczyłoby (w dialekcie teorii układów dynamicznych) zyskiwać na poziomie organizacji, gdy gigantyczna złożoność układu upraszcza się przez rosnące uładzenie wewnętrzne. Jedność wewnętrzna, powiedzmy, istoty ludzkiej osiąga wyższy stopień niż jedność rafy koralowej, a to dzięki nieporównanie wyższej złożoności ujętej w całość przez jakiś czynnik organizujący. Jeśli się zgodzić, że zdolność wchodzenia w układy coraz bardziej złożone i zarazem coraz bardziej spoiste (i w tym sensie będące jednościami) cechuje wszelki byt, to mamy równozakresowość tego atrybutu z atrybutem bytowości, a więc to, co definiuje stare dobre transcendentalia.

Co się tyczy *verum*, to jeśli ująć je jako zdolność bytu do bycia poznany, i to poznany prawdziwie, jest to także cecha rosnąca wraz z ewolucją kosmiczną. Im bardziej złożone, a zarazem bardziej spójne stają się elementy ewoluującego świata, tym więcej w nich treści poznawczej. W tym sensie, więcej prawdziwości jest w kosmosie obecnym niż tym z pierwszej sekundy po Wielkim Wybuchu, gdy świat był tylko chaotycznym ruchem jednorodnej plazmy. A zarazem, kosmos ma zdolność wylaniania z siebie istot coraz rozumniejszych, coraz bardziej zdolnych do jego poznawania, coraz więcej zatem powstaje w nim sądów prawdziwych. Jeśli taka zdolność jest immanentną cechą bytu jako bytu, to mamy kolejne transcendentale ewolucyjne. Ale może nie jest ona cechą bytu jako bytu, może są do pomyślenia wszechświaty nie-

zdolne do rodzenia rozumności? Wtedy chyba nie będzie to transcendentale (byłyby kontrprzykładem owe światy jałowe), ale inna cecha, też wielce zasługująca na uwagę ontologa. Bo wyglądałoby to tak, jak gdyby świat nasz został wybrany z iluś (może nieskończenie wielu) możliwych oraz starannie zaprojektowany, przez dobór odpowiednich praw fizyki i stałych fizycznych, pod kątem zaistnienia w nim rozumności; takim domniemaniem jest tzw. mocna zasada antropiczna.

Do tego domniemania można nawiązać przeformułując w myśl ontologii ewolucyjnej transcendentale *bonum*. Świat coraz rozumniejszy jest tym samym coraz lepszy (gdy niegodziwości umieścić po stronie nierozumności). Ta zdolność do samoulepszenia, jeśli byłaby cechą wszelkiego bytu, stanowiłaby również ewolucyjne transcendentale. A jeśli nie wszelkiego, lecz tylko jednego z iluś możliwych projektów kosmicznych, to powraca sygnalizowany wyżej problem, związany z zasadą antropiczną. Problem ten kazałby od nowa przemyśleć ideę Leibniza, że szansę zaistnienia, czyli stania się bytem, ma tylko najlepszy z możliwych światów, jako że trudno sobie pomyśleć, żeby Stwórca mając możliwość stworzyć coś lepszego poniechał tej możliwości i wybrał jakieś gorsze rozwiązanie. W takiej koncepcji bytu utożsamiałby się on tylko z bytem aktualnym, zaś aktualny (i tylko aktualny, a nie wszelki możliwy) miałby owe atrybuty: *unum, verum, bonum*.

Ontologia ewolucyjna i dynamiczna prowadzi też do innych niełatwych kwestii. W odróżnieniu od ontologii statycznej, nie da się jej uprawiać bez zapuszczenia się w eschatologię. Skoro mówi się o rozwoju, tropiąc sam moment startu, to nie unikniemy pytania o finisz.

Może ontologia powinna podać sobie rękę z kosmologią, tą należącą do fizyki i tą, która próbuje dopełnić fizykę przez jakieś dociekania bardziej aprioryczne? Napisałem „może”, pod tą modalnością skrywając pytanie pod adresem Autora *Ontologii*: co sądzić o relacji ontologii do kosmologii? Czy byłby to związek uprawniony, czy może należy przyjąć (jak niektórzy tomiści), że nie ma szans dialogu między dyscyplinami tak bardzo odmiennymi metodologicznie?

Jeśli przypiszemy bytowi, jako transcendentale ewolucyjne, zdolność do rozwoju w kierunku wzrostu jedności, prawdziwości, dobra, a także piękna i może innych jakości aksjologicznych, a to do czego ów rozwój zmierza określimy – wzorem księgi *Apokalipsy* czy Friedricha Schellinga – jako *punkt Omega*, to pytanie eschatologiczne brzmi: czy punkt Omega znajduje się na końcu czasu, jak głosi *Apokalipsa*, czy w nieskończoności? To drugie, w świetle obecnej wiedzy kosmologicznej o nieuniknionym końcu naszego świata, implikowałoby przyjęcie, że obecny kosmos miałby kontynuację w jakimś następnym, a ten w jeszcze następnym, i tak bez końca, przy coraz większym nasyceniu świata przez jedność, prawdę, dobro i piękno, a ta gradacja aksjologiczna zbliżałaby się jak nieskończony ciąg liczb rzeczywistych ku swej granicy – punktowi Omega.

Powyzsza spekulacja jeszcze parę dekad temu zapewniłaby autorowi skierowanie lekarskie do sanatorium w celu odzyskania równowagi umysłu. Dziś szanse na ten przywilej są nieco mniejsze, bo w kosmologii fizycznej rozważa się na prawach eksperymentu myślowego, a może nawet hipotezy roboczej, istnienie nieskończonej mnogości wszechświatów oraz powstawanie jednych wszechświatów z innych. Filozof powinien być ostrożny z adaptacją takich idei na swój użytek, bo tego rodzaju wypowiedzi fizyków są próbami przekładu na język potoczny wyrafinowanych for-

malizmów matematycznych; nie sięgając do tych formalizmów, filozof nie potrafi powiedzieć, na ile ów przekład zniekształca myśl oryginalną, i na ile te ewentualne zniekształcenia szkodzą adaptacji filozoficznej. W każdym razie, przyjmując w swych rozważaniach jakiś tryb wysoce warunkowy, ma on przynajmniej prawo do stawiania pytań.

Pytania zaś takie mają dwie klasy adresatów. Jedną stanowią, oczywiście, fizycy. Drugą – ci, których cechuje głębokie znanstwo ontologii tradycyjnej, nie ryzykującej angażowania się w ewolucjonizm. Może z ich punktu widzenia próba reformy ontologii na modłę ewolucjonistyczną byłaby nie rokującym nic dobrego awanturnictwem. Może nawet niweczeniem dobrej wypracowanej wiekami metodologii filozoficznej. Ktoś, kto napisał tak dojrzałą i wszechstronną sumę filozoficzną, jak omawiana tu *Ontologia* należy siłą rzeczy do czołówki owej klasy znawców. Toteż omawiając tę książkę, szkoda by zmarnować okazję zapytania jej Autora, co sądzi o wyliczonych tu kwestiach, które nawiedziły jej czytelnika.

WITOLD MARCISZEWSKI

(Warszawa)