



MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI

Ontologia José Ferratera Mory

The Ontology of José Ferrater Mora

ABSTRACT: In spite of the fact that analytic philosophy was developed into opposition to speculative metaphysics, the analytical thinkers did not keep away from ontological reflection, which sometimes was as much speculative, as metaphysics (for instance G.E. Moore, B. Russell). The following article is an overview presentation of one of the most moderated and, at the same time, a lesser-known version of analytic ontology formulated by José Ferrater Mora (Bryn Mawr College, Pennsylvania).

KEY WORDS: analytic philosophy • Spanish philosophy of the 20th century • ontology • José Ferrater Mora

José María Ferrater Mora (1912–1991) był filozofem katalońsko-amerykańskim. Urodził się w Barcelonie, tam też w latach 1929–1936 studiował filozofię. W 1939 r., podczas hiszpańskiej wojny domowej, wyemigrował najpierw do Francji, a po kilku miesiącach na Kubę. W Hawanie przebywał do 1941 r., następnie przeniósł się do Chile i wykładał filozofię i logikę na uniwersytetach w Santiago¹. Od 1947 r. mieszkał w Stanach Zjednoczonych i do przejścia na emeryturę w 1981 r. pracował jako profesor filozofii w Bryn Mawr College w Pensylwanii. W latach studiów jego zainteresowania skupiały się na historii myśli, w szczególności hiszpańskiej. Był wówczas zafascynowany filozofią M. de Unamuno, J. Ortegi y Gasset, E. d’Orsa i egzystencjalizmem. W okresie dojrzałej twórczości znajdował się pod silnym wpływem filozofii analitycznej, jednak nie przyjmował jej założeń najbardziej radykalnych (takich jak np. postulowane przez M. Dummetta). Nie odrzucał możliwości podejmowania przez filozofa-analityka refleksji ontologicznej, niemniej podzielał z licznymi filozofami tego nurtu niechęć do spekulacji nie podlegającej empirycznej weryfikacji i pozbawionej – jak twierdził – możliwości

¹ Na temat działalności J. Ferratera Mory w Chile zob. J. Ortega Villalobos, *José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio*, „El Basilisco”, 1996/21, <http://filosofia.org/rev/bas/bas22134.htm> (28.03.2013).

praktycznego oddziaływania na życie². Zagadnienia ontologiczne rozważał m.in. w takich pracach, jak *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista* (1962), *El ser y el sentido* (1967), *Cambio de marcha en filosofía* (1974), *De la materia a la razón* (1979). Wskazując zakres zainteresowań refleksji ontologicznej, pisał: „tym, co nas interesuje to wiedzieć albo, w naszym języku, formułować przypuszczenia (*conjeturas*) o tym, z jakim rodzajem świata mamy do czynienia”³. Trwałą podstawę jego myśli ontologicznej stanowiła teza (oczywista, wynikająca z codziennego doświadczenia świata), że istnieje wiele typów, rodzajów, porządków, systemów i poziomów rzeczywistości. Pytanie, na które ontologia powinna odpowiedzieć dotyczy jego zdaniem tego, czy te różne typy, rodzaje, poziomy *etc.* rzeczywistości znajdują się we wzajemnych relacjach, a jeśli tak, to jaka jest ich natura. Do zagadnienia jedności i ciągłości rzeczywistości Ferrater Mora powracał w swoich kolejnych pracach. Próbował je rozwiązać przyjmując do opisu rzeczywistości kolejno dwa zestawy kategorii ontologicznych. Niniejszy artykuł jest poświęcony zreferowaniu tych oryginalnych (w znaczeniu: niespotykanych na gruncie filozofii analitycznej) dążeń. Nie jest to koncepcja złożona czy skomplikowana, co zapewne wynikało z charakterystycznej dla filozofii analitycznej niechęci do zbyt odległej od nauki spekulacji i z równie charakterystycznego dla niej naturalizmu (jak wiadomo, zapewnienia o akceptacji naturalizmu filozofowie analityczni powtarzają jak formułę magicznego zaklęcia, często nie wyjaśniając nawet, jak ten superlatyw – w ich mniemaniu – rozumieją).

Ferrater Mora polemizował z trzema głównymi, według niego, zachodnimi stylami ontologicznego pojmowania i opisu rzeczywistości, odpowiadającymi hylemorfizmowi, nowożytnemu substancjalizmowi i nowszemu (romantyczna filozofia przyrody i ewolucjonizm) procesualizmowi. Swoje oceny ontologii tradycyjnej formułował odwołując się do kryteriów poznania aktualnie przyjmowanych w nauce. Hylemorfizm i substancjalizm odrzucił jako stanowiska niezgodne ze sposobem opisywania rzeczywistości fizycznej przez naukę, a ponadto hylemorfizm uznał za stanowisko redukcjonistyczne, bezzasadnie przyjmujące rzeczywistość daną w bezpośrednim doświadczeniu empirycznym za wzór wszelkich jej form i odmian. Pojęcie substancji funkcjonujące w filozofii nowożytnej również postrzegał jako poznawczo bezużyteczne, bowiem współczesna nauka posługuje się takim kategoriami, jak pole czy związek funkcjonalny, ale nie pojęciem substancji. Procesualistycznej koncepcji rzeczywistości nie akceptował dlatego, że zakłada ona, iż byty należące do wszystkich regionów rzeczywistości nie

² Zob. J. Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid 1974, s. 127–129.

³ *Idem*, *De la materia a la razón*, Madrid 1979, s. 22.

różnią się między sobą ontologicznie, co jest niezgodne z jego podstawową tezą o ich ontologicznej różnorodności (którą utrzymywał wraz z tezą o ciągłości i jedności rzeczywistości; swe stanowisko nazywał monopłuralizmem). Ferrater Mora proponował taki teoretyczny model rzeczywistości, w którym głównymi kategoriami są pojęcia „elementu” i „struktury”. Pojęcie „elementu” uznawał za pierwotne w stosunku do pojęcia „struktury” oraz od niego niezależne – w tym znaczeniu, że predykaty odnoszące się do struktury są zależne od predykatów odnoszących się do jej elementów⁴, chociaż zarazem struktura może posiadać takie emergentne właściwości, których nie posiadają tworzące jej elementy.

W aspekcie metodologicznym swoją koncepcję, mimo przemian, jakim ona ulegała, J. Ferrater Mora nazywał filozofią integracjonistyczną, integracjonizmem⁵ i integracjonizmem pojęciowym (*nocional*). W aspekcie treściowym odwoływał się natomiast do takich określeń, jak materializm, emergentyzm, ewolucjonizm, kontynuacjonizm (*continismo*), krytyczny realizm epistemologiczny, empiryzm, racjonalizm, relatywizm i systematyzm (*sistematismo*)⁶. Najogólniej ujmując, metodologiczny integracjonizm Ferratera Mory polega na łączeniu (integracji) pojęć wyrażających skrajne stanowiska filozoficzne, na znajdowaniu takich rozwiązań filozoficznych, które cechują się intelektualnym umiarem. Kataloński filozof stosował integracjonistyczną procedurę metodologiczną nie tylko w swoich dociekaniach ontologicznych, lecz we wszystkich dziedzinach refleksji filozoficznej – w epistemologii, filozofii przyrody, nauki, języka, polityki, w metafizyce, etyce i in. Wyklucza ona – twierdził – przyjęcie absolutystycznego czy dogmatycznego stanowiska w jakiegokolwiek rozważanej kwestii. Od końca lat 70. XX w. swój integracjonizm zaczął prezentować nie jako system ontologiczny, lecz jako epistemologię pojęć granicznych i metodę poznania⁷. Tak jak poprzednie, także to ujęcie integracjonizmu uznał jednak za nie-

⁴ Zob. *idem*, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid 1988, s. 32–33.

⁵ Słowami V. Camps wyjaśnijmy, że „integracjonizm, o którym on mówił, nie zmierza do zatarcia różnic w rzeczywistości, lecz raczej do ich rozpoznania, a nawet ich podkreślenia, integrując je w tzw. rzeczywistości. A jest tak, że prawda nigdy nie wyraża się w jakimkolwiek ekstremum, lecz tylko w integracji i pogodzeniu różnych elementów. Swoją metodą Ferrater Mora chce uniknąć niebezpieczeństwa, jakie zagraża każdej filozofii: wymyślenia rzeczywistości” (V. Camps, *El método filosófico de Ferrater Mora*, [w:] *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Universidad de Santiago de Compostela 1994, s. 312–313. Na temat integracjonizmu Ferratera Mory zob. także: J.M. Terricabras, *Estilo y pensamiento en la obra de Ferrater Mora*, [w:] *ibidem*, s. 70, C.U. Moulines, *La distinción entre hechos y valores: una perspectiva integracionista*, *ibidem*, s. 87–88 oraz J. Echeverría, *El integracionismo de José Ferrater Mora: una filosofía abierta al porvenir*, *ibidem*, s. 117–122.

⁶ Zob. J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, *op.cit.*, s. 85.

⁷ Zob. I. Reguera, *Tanatalogía Ferrateriana*, „Azafra”, 1990/3, s. 177.

precyzyjne. Podkreślał, iż trudno jest określić to, co w proponowanej przez niego perspektywie filozoficznej ma charakter ontologiczny, a co epistemologiczny, a także to, co należy do metody rozumienia bytów naturalnych, a co jest hipotezą dotyczącą ich struktury⁸. Tę niejednoznaczność uznawał za powszechną w filozofii. Twierdził, iż często przyjęcie pewnej ontologii wynika z akceptacji określonej epistemologii, jak również akceptowana przez filozofa koncepcja epistemologiczna bywa konsekwencją przyjęcia przez niego takiej a nie innej ontologii. Za dopełnienie i uszczegółowienie tego poglądu można uznać te jego słowa, dotyczące relacji między logiką i rzeczywistością:

logika i rzeczywistość stanowią dwa porządki – porządki odmienne, liczne, zmieniające się wraz z odmiennymi właściwościami swoich elementów. [...] Przy pomocy logiki kratkujemy, by tak rzec, to, co rzeczywiste. Do tego celu używamy konwencji, dlatego to, co rzeczywiste może być pokratkowane na wiele odmiennych sposobów. Lecz to, że jedne konwencje są bardziej zadawalające od innych zależy w znacznej mierze od samej rzeczywistości⁹.

W ontologicznym opisie i wyjaśnieniu rzeczywistości Ferrater Mora stosował „pojęcia graniczne”, które z założenia, w „znaczeniu absolutnym”, nie denotują żadnych realnie istniejących przedmiotów (metafizycznych absolutów) – „pozwalają jedynie, ontologicznie rzecz ujmując, ‘usytuować’ obiekty istniejące realnie”¹⁰. Funkcją tych pojęć jest filozoficzne wytyczenie obszaru czy zakresu rzeczywistości, w której ontolog następnie teoretycznie sytuuje konkretne byty. Filozof zakładał, iż każdy rzeczywisty byt może być zdefiniowany tylko relacyjnie, poprzez wskazanie jego odległości od skrajnych biegunów ontologicznych, wskazywanych i wyrażanych przez pojęcia graniczne. Takie definiowanie (sytuowanie w obszarze rzeczywistości) zakłada pewną skalę „intensywności” predykatów, jakimi określa się dany byt. Jego miejsce w rzeczywistości może być wyznaczone przez wskazanie „tendencji” ku byciu mniej lub bardziej tego rodzaju bytem, na jaki wskazują pojęcia graniczne. Z tego punktu widzenia nie istnieje np. materia w czystej postaci, tzn. taka, która byłaby wyłącznie (absolutnie) materią, pozbawioną możliwości wygenerowania innych form bytu (np. na drodze emergencji), jak również nie istnieje czysta świadomość (czysty duch), pozostająca w absolutnym oddzieleniu od materii – ani absolutny przedmiot, ani absolutny podmiot, zarówno coś będące w absolutnym stopniu mechanizmem, jak i coś

⁸ J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, *op.cit.*, s. 21.

⁹ *Idem*, *Apuntes sobre lógica y realidad*, „Agora”, 1991/10, s. 12

¹⁰ *Idem*, *El ser y la muerte*, *op.cit.*, s. 19.

będące w takim samym stopniu organizmem. W konsekwencji, na gruncie tej ontologii nie można jednoznacznie twierdzić, iż dany byt przynależy do takiej czy innej sfery rzeczywistości. Za bardziej odpowiednią Ferrater Mora uznawał tezę stwierdzającą ontologiczną tendencję czy „skłonność” do przynależności do takiej czy innej klasy czy sfery rzeczywistości. Na przykład

orzec, iż X jest bytem materialnym znaczy tylko tyle, że zajmuje określone miejsce (nie w znaczeniu przestrzennym) w kontinuum czy rzeczywistym ciągu w taki sposób, że owa materialność okazuje się jego predykatem (ogólnym) mniej nieadekwatnym¹¹.

Ten sposób opisu bytów pozwala, jak sądził, wyrazić i dostatecznie wyeksponować tezę ontologicznego monopłuralizmu, głoszącą jedność i jedyność świata, zakładającą, iż wszystkie sfery, poziomy i warstwy rzeczywistości tworzą kontinuum, w którym podział na jej poszczególne sfery nie jest radykalny¹². Filozof podkreślał, że nie ma i nie może być kilku odmian materii, np. nieorganicznej i organicznej, że różnica między poziomami rzeczywistości polega jedynie na odmiennym uorganizowaniu tych samych własności fizyczno-chemicznych materii. Posługując się jego terminologią, tezę o jedności świata można wyrazić stwierdzeniem, iż jest on „kontinuum kontinuu”¹³. Ów monizm jest wyraźnie naturalistyczny oraz ewidentnie emergentny¹⁴, co zaznacza się w tezie, że wyższe poziomy świata są produktem jego poziomów niższych, chociaż zarazem są one wobec siebie autonomiczne.

W *De la materia a la razón*, pracy, która jest wykładem ostatniej wersji jego ontologii, Ferrater wyróżnia cztery poziomy (kontinua) rzeczywistości: fizyczny (uznany przez niego za podstawowy), organiczny (kontinuum fizyczno-organiczne), społeczny (kontinuum organiczno-społeczne¹⁵) i kul-

¹¹ *Ibidem*, s. 21.

¹² Zob. C. Nieto Blanco, *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Barcelona 1985, s. 105.

¹³ Zob. E. Guisan, *La ética libertaria de Ferrater Mora*, [w:] *José Ferrater Mora: El hombre y su obra, op.cit.*, s. 248.

¹⁴ C. Nieto Blanco, biorąc pod uwagę wymienione tutaj aspekty tej wersji ontologii Ferratera Mory uznaje, iż nazwa „emergentystyczny materializm”, jaką określał on swoje stanowisko ontologiczne, jest adekwatna i uzasadniona (C. Nieto Blanco, *La filosofía en la encrucijada...*, *op.cit.*, s. 175). Tę opinię utrzymuje także J. Echevarría (J. Echeverría, *El integracionismo...*, *op.cit.*, s. 121). J.R. Coca i J.A. Valero Matas stwierdzają, iż „Ferrater Mora był skrajnym materialistą” (J.R. Coca i J.A. Valero Matas, *Dificultades lógico-sociológicas del rechazo social del racismo*, „Revista Real Academia Galega de Ciencias”, 2010/29, s. 57).

¹⁵ „To co organiczne i to co społeczne tworzą kontinuum w tym znaczeniu, że nie istnieje żaden punkt kontinuum, który można byłoby uznać za jednoznacznie oddzielający to, co

turowy (kontinuum społeczno-kulturowe), współistniejące we wzajemnym powiązaniu, które oscyluje między autonomią i zależnością.

Autonomia poziomu wyższego polega na posiadaniu przezeń takich właściwości, których nie można po prostu (i tym mniej logicznie) wyprowadzić z właściwości poziomu niższego, ani nie dających się zredukować do nich, które jednak stanowią podstawę organizacji tych pierwszych; właściwości poziomu wyższego są 'emergentne' w stosunku do właściwości poziomu niższego¹⁶.

Podstawowym poziomem rzeczywistości jest poziom fizyczny, jako konieczny dla istnienia jakiegokolwiek innego, czy nawet bardziej radykalnie:

tym, co w świecie istnieje, są 'rzeczy fizyczne'. [...] jeśli coś jest rzeczywiste, jest albo rzeczywistością naturalną, albo jest jakoś związane z rzeczywistością naturalną, która przede wszystkim zawiera 'uniwersum materialne'¹⁷.

Takie elementy rzeczywistości, jak sonata czy teoria nie są oczywiście materialne, ale nie należą także do rzeczywistości „innego rodzaju”, nie są bytami idealnymi – „teoria czy sonata są 'ustaleniami' (*fijaciones*) [...] działań dokonywanych przez indywidua biologiczne w ramach ich zachowań społecznych”¹⁸. Najogólniej ujmując, ontologiczna wizja rzeczywistości Ferratera Mora przedstawia się następująco:

'świat' [...] jest światem bytów fizycznych, spośród których pewne są organizmami, a spośród nich liczne (jeśli nie wszystkie) przejawiają zachowania społeczne; niektóre z tych są źródłem twórców kulturowych, łącznie z teoriami, za pośrednictwem których są opisywane i wyjaśniane realności i normy określające sposoby zachowania. W tym znaczeniu istnieje ciągłość poziomów, stanowiona przez serię ciągłości. Ten ciąg jest tym, co nazywamy 'kontinuum rzeczywistości'¹⁹.

Wizja ta stanowiła ogólną filozoficzną podstawę jego bardziej szczegółowych rozważań ontologicznych.

Swoją pierwszą, szczegółową koncepcję ontologiczną z zastosowaniem „pojęć granicznych” J. Ferrater Mora przedstawił w pracy *El ser y la*

organiczne (w znaczeniu zachowania organicznego) od tego, co społeczne (w znaczeniu zachowania społecznego”. (J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón, op.cit.*, s. 54).

¹⁶ *Ibidem*, s. 31.

¹⁷ *Ibidem*, s. 34.

¹⁸ *Ibidem*, s. 35.

¹⁹ *Ibidem*, s. 41.

muerte (1962). Podjął on w niej rozważania nad śmiercią jako zjawiskiem obecnym we wszystkich regionach, sferach i poziomach rzeczywistości. Jego podstawowa teza ontologiczna dotycząca śmierci głosi, iż wszystko, co rzeczywiste, jest śmiertelne i wszystko, co śmiertelne, jest rzeczywiste²⁰. Pojęciem pierwotnym tej ontologii jest pojęcie „ustępowania” (*cesación*). Po włączeniu tego pojęcia w powyższą tezę otrzymujemy jej nieco mocniejszą wersję: „być rzeczywistym (albo istnieć) to być ustępowalnym”²¹; (*analogia entis* jako *analogia mortis*). To, co nie podlega ustępowaniu, nie istnieje. Nie wszystkie byty ustępują tak samo. „Ustępuje się tak samo, jak się jest”²²: istnieją różne stopnie „ustępowania” czy tendencji do niego, rozumiane nie jako przejście od bycia do niebycia (nicości), lecz jako zaprzestanie przez dany byt bycia tym, czym był oraz jako zmiana jego funkcji – od minimalnej, czystej i prostej formy „ustępowania”, aż po jego formę maksymalną, którą Ferrater Mora nazywa śmiercią („każda śmierć jest ustąpieniem, lecz nie każde ustąpienie jest godne nazwania śmiercią”²³). Rzeczywistość stanowi więc kontinuum „ustępowalności”: im mniej życia w danym bycie materialnym, im mniejsza jego złożoność, tym mniejszy stopień jego podatności na „ustępowanie”. „Ustępowanie” minimalne właściwe jest światu nieorganicznemu, natomiast jego forma maksymalna – śmierć – właściwa jest bytom organicznym, żywym i posiadającym życie, w największym zaś stopniu człowiekowi. Śmierć spotykająca człowieka ma charakter indywidualny, osobisty, „źródłowo znaczący”, konstytutywnie określający to, jak człowiek postrzega własne życie, jego sens („człowiek staje się sobą poprzez odniesienie do własnej śmierci”²⁴). Ludzka śmierć następuje wówczas, gdy przed człowiekiem zamykają się możliwości bycia nim nadal, dlatego „możemy w pewnej mierze umrzeć wcześniej niż ustąpimy i ustąpić wcześniej niż umrzemy”²⁵ – tak jak ustępuje, nim jeszcze umrze, samobójca, który widzi zamknięty horyzont swych możliwości życiowych, brak perspektywy nadania sensu własnemu życiu.

Pojęcie „ustępowalności” minimalnej, odnoszące się do bytów nieorganicznych, oraz pojęcie „ustępowalności” jako śmierci, odnoszące się do człowieka, są pojęciami granicznymi, wyznaczającymi skrajne bieguny,

²⁰ Jak pisał I. Reguera, „śmierć dla Ferratera nie jest tylko motywem filozofowania, lecz fundamentem ontologii”. I. Reguera, *Metafísica de la muerte*, [w:] José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*, op.cit., s. 160.

²¹ J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, op.cit., s. 45.

²² C. Nieto Blanco, *La filosofía en la encrucijada...*, op.cit., s. 118.

²³ J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, op.cit., s. 14.

²⁴ *Ibidem*, s. 147.

²⁵ *Ibidem*, s. 149.

między którymi zawiera się cała rzeczywistość. W wypadku bytów nieorganicznych „ustępowanie” polega na rozpadzie ich struktur na elementy, z których są one zbudowane, bądź też na tym, że owe elementy przestają funkcjonować w sposób niezbędny do tego, by dana struktura zachowywała swą tożsamość. „Ustępowanie” w świecie nieorganicznym to – krótko ujmując – zmiana strukturalna i całkowity rozpad struktury (*completa y radical desestructuración*). Konsekwencją rozpadu i „ustąpienia” danej struktury nieorganicznej nie musi być nieistnienie elementów, na które się ona rozpada – mogą one trwać, np. jako elementy czy komponenty innej struktury.

Odwołując się do strukturalnego modelu rzeczywistości, Ferrater Mora bardziej precyzyjnie charakteryzuje elementy kolejnych struktur (poziomów, sfer) rzeczywistości w perspektywie wyznaczonej kategorią ustępowania. Według niego, elementom materii nieorganicznej przysługują dwie cechy: większa tendencja ku zewnętrżności niż ku wewnętrżności i minimalna skłonność do „ustępowania”. Nieco inaczej ujmując, świat fizyczny wykazuje silną skłonność do trwania czy nawet nieśmiertelności, a najsilniejsza jest ona w przypadku elementarnych cząstek materii, które są „praktycznie nieśmiertelne”. W naturze nie istnieją takie elementy, które byłyby „ustępowalne” (śmiertelne) całkowicie i absolutnie. W strukturach materii organicznej wzrasta tendencja ku wnętrzu, a maleje ku zewnętrżności oraz wzrasta skłonność do „ustępowania”, uzyskując u człowieka natężenie skrajne.

Inne skłonności, cechujące materię organiczną, to niezdecydowanie (*indecisión*), bycie dla siebie (*ser para sí*), spontaniczność (*espontaneidad*), gatunkowość (*especificidad*) i indywidualność (*individualidad*). Niezdecydowanie ontologiczne to właściwość bytów organicznych związana z ich usytuowaniem między światem fizycznym i psychicznym czy umysłowym. Bycie dla siebie jest skłonnością bytów organicznych do osiągnięcia osobistej satysfakcji; jednym z mechanizmów związanych z tą właściwością jest zdolność do asymilacji. Spontaniczność to pewna niezależność żywych bytów od bezpośrednich uwarunkowań życiowych, która może być wyrażona także słowami „żyć więcej” (także „żyć bardziej”) czy „chcieć żyć więcej (bardziej)”, ich skłonność do zużywania (czy nawet trwonienia) energii, najlepiej dostrzegalna wśród organizmów wyższych. Gatunkowość to inaczej przynależność organizmów do gatunków biologicznych. Indywidualność jest cechą, której Ferrater Mora bardziej niż innym przypisuje charakter „skłonnościowy”, mimo że skłonnościami są one wszystkie. Porównując byty nieorganiczne z organicznymi pisze też, że te pierwsze mają charakter stały, natomiast te drugie – dynamiczny, „potencjalny”, „rozwojowy”. Twierdzi także, iż im wyższy poziom „gatunkowości” jednostki – inaczej: jej

mniejsze zindywidualizowanie – tym niższa jej strukturalna tendencja do śmierci. W tej perspektywie śmierć to utrata indywidualności, redukcja tego co indywidualne do wspólnych gatunkowi cech organicznych, w szczególności w odniesieniu do człowieka, który z pewnych względów może tu nas szczególnie interesować. Śmierć ludzka różni się od każdej innej tym, że jest przez człowieka przeżywana jako coś, co dotyka właśnie jego. Wiąże się ona ze świadomością, iż „ustępowanie” należy do samej natury ludzkiego życia; człowiek przeżywa własne życie właśnie jako zaprogramowane, by „ustąpić”.

W perspektywie integracjonistycznej ontologii między człowiekiem a innymi bytami żywymi nie można dostrzec radykalnej, istotowej różnicy ontologicznej. Człowiek różni się od nich jedynie tym, że cechuje go dodatkowa właściwość, jaką jest psychiczność. Według Ferratera Mory nie istnieje także istotowa różnica między procesami mentalnymi i neuronalnymi. Owszem, ludzkie procesy neuronalne (mentalne) są inne niż u zwierząt, ale jest to różnica jedynie akcydentalna. To samo można powiedzieć o różnicy między mózgiem i umysłem, jeśli weźmie się pod uwagę z jednej strony przeżywane, a z drugiej obserwowane procesy mentalne (neuronalne)²⁶. Jak dostrzegamy, omawiany filozof unika dualizmu, konsekwentnie utrzymując tezę monistyczną (materialistyczną) także w odniesieniu do człowieka, podkreślając wyraźnie, że nie ma w nim nic, co by absolutnie wykraczało poza sferę ciała czy w jakikolwiek sposób nie byłoby z ciałem związane. Ujmując tę kwestię dobitniej powiada on, że człowiek jest pewnym sposobem bycia własnym ciałem – takim, że żyjąc sam siebie musi tworzyć, bowiem jest bytem inicjalnie nieokreślonym, ontologicznie niezdecydowanym: wolnym. Inną kategorią, która ujawnia specyfikę ludzkiej rzeczywistości, jest historyczność. Zdaniem Ferratera Mory ta cecha nie określa człowieka w sposób tak zdecydowany, iż można byłoby – np. za J. Ortęgą y Gassetem – powiedzieć, że człowiek nie ma natury, a wyłącznie historię. W człowieku musi być coś ponad- czy pozahistorycznego, inaczej nie można byłoby orzec o nim – jako człowieku właśnie – nawet tego, co wypowiedział Ortega, byłby to bowiem stale inny byt, zmieniający się wraz z nowymi okolicznościami historycznymi. W najlepszym razie można byłoby mówić o historycznie

²⁶ W *De la materia a la razón*, pracy z późniejszego okresu jego twórczości, J. Ferrater Mora określił tę relację w terminach identyczności stanów. Pisał: „procesy mentalne [...] nie tworzą własnego poziomu; w najlepszym razie mogą stanowić pewien subpoziom. Mimo to, nie ma potrzeby postulowania istnienia takiego poziomu”. *Idem, De la materia a la razón, op.cit.*, s. 44. I jeszcze wyraźniej: „nie istnieje także żadna rzeczywistość, którą można byłoby nazwać ‘podmiotem mentalnym’ – to, co tradycyjnie nazywało się ‘umysłem’ czy ‘duszą’ – posiadającym atrybuty zwane ‘mentalnymi’”. *Ibidem*, s. 46; „[...] nie istnieje żaden proces mentalny, który nie dokonywałby się za pośrednictwem procesu neutralnego, a to oznacza, że pierwszy jest jednoznacznie i wprost tym drugim”. *Ibidem*, s. 48.

zmiennym sensie pojęcia człowieka, a nie o zmienności realnego bytu, jakim jest człowiek. Dlatego Ferrater Mora woli powiedzieć, iż człowiek nie jest wyłącznie wytworem okoliczności historycznych ani elementem zupełnie niezmiennym, takim jak obiekty świata fizycznego, lecz że te stany wyznaczają kontinuum, w którym zawierają się odmienne formy bycia człowiekiem.



W *El ser y el sentido* pojawia się inna para kategorii, którymi filozof ontologicznie porządkuje rzeczywistość: „byt” i „sens” („znaczenie”). Według dystansu, w jakim znajduje się każda rzecz świata (a także działanie, proces, akt, zjawisko, zdarzenie, *etc.*) w stosunku do ontologicznych absolutów, wyznaczających idealne stany graniczne rzeczywistości, wskazywanych przez pojęcia graniczne „bytu” i „sensu”, których nie osiąga żaden realnie istniejący przedmiot, może mieć ona więcej lub mniej bytu (ale nie bycia – istnienie jest niestopniowalne) i zarazem mniej lub więcej sensu; nie tylko jest ona taką a nie inną rzeczą, ale także coś znaczy. Nie ma rzeczy zupełnie pozbawionych sensu (znaczenia), tak jak nie istnieją rzeczy całkowicie pozbawione bytu, ukonstytuowane wyłącznie z sensu. Filozof preferuje rozumienie kategorii „byt” i „sens” jako dyspozycji ontologicznych, a nie jako cech przysługujących bytom trwale – pisze, że „każda rzeczywistość jest konstytuowana przez pewną ‘dyspozycję’ ontologiczną, dzięki której można orzec, iż posiada sens, albo ściślej, że jest ukierunkowana ku sensowi”²⁷. Każda więc rzecz jest zarazem bytem i sensem – ma sens co najmniej potencjalny, jako obiekt, na który może zostać skierowana intencja (np. myślenie, wyobrażanie, przypominanie, rozumienie, opis, rysowanie).

Kolejnym pojęciem, które Ferrater wprowadza w *El ser y el sentido*, jest pojęcie „grup ontologicznych” (zastępując nim takie – nieprecyzyjne jego zdaniem – kategorie swojego ontologicznego języka, jak region czy poziom rzeczywistości), do których należą rzeczy (w znaczeniu ogólnym) o określonym „typie” czy „rodzaju” rzeczywistości. „Grupy są nieciągłe, bo inaczej nie byłyby grupami. Są mimo to ciągłe, bowiem w przeciwnym razie byłyby ‘światami’, a nie grupami”²⁸. Pojęcie grupy miało mocniej wyrażać zarówno monizm, jak i zarazem pluralizm stanowiska ontologicznego Ferratera Mora – podkreślać, iż rzeczy nie występują jako niepowiązane ze sobą elementy, że rzeczywistość stanowi kontinuum, ale także wskazywać, że nie wszystkie rzeczy mają ten sam charakter bytowy. Relacje między grupami ontologicznymi tworzącymi kontinuum mogą mieć charakter współobec-

²⁷ J. Ferrater Mora, *El ser y el sentido*, Madrid 1967, s. 250.

²⁸ *Ibidem*, s. 196.

ności, przyczynowości, interakcji, zależności funkcjonalnej, wewnętrznego powiązania, celowości i – w odniesieniu do człowieka – „kierowania uwagi”, „zajmowania się”, „przejmowania się”, czy „interesowania się” czymś bądź kimś.

Ferrater Mora wyodrębnił trzy „grupy ontologiczne”: realności fizyczne, osoby i obiektywizacje. To wszystko, co jest. Realności fizyczne (ciała, procesy, pola) istnieją same przez siebie (*por sí mismo*), nie są przez nikogo wykonane i „oto są” – to cała ich ontologiczna, istotowa charakterystyka. „Rzeczywistość fizyczna jest istotnie (*por excelencia*) tym, ‘co oto jest’²⁹; zawiera ona także to, co organiczne i psychiczne; chociaż te realności nie są redukowalne do bytów fizycznych, ich istnienie nie jest możliwe bez fizycznej podstawy bytowej. Do drugiej grupy ontologicznej należą osoby, istniejące „dla siebie” (*para sí*), mające charakter zarazem organiczny i biograficzny oraz zdolność dokonywania obiektywizacji i eksterioryzacji („bycie osobą polega w wielkiej mierze na obiektywizowaniu”³⁰), czyli tworzenia świata transpersonalnego. Obiektywizacje – trzecia grupa ontologiczna – są efektami aktywności osób zrzeszonych we wspólnoty, takie zwłaszcza, jak grupy społeczne i społeczeństwa. Tę grupę ontologiczną tworzą rzeczy wyprodukowane przez człowieka, instytucje, język, zwyczaje, wierzenia, idee, teorie, wartości czy wytwory artystyczne. Istnieje ona autonomicznie jako kultura (czy, ujmując po Heglowsku: tworzy sferę ducha obiektywnego), rządzą nią specyficzne dla niej prawa, ale nie pozostaje ona bez związków z dwiema pozostałymi grupami, zwłaszcza z ontologiczną grupą osób, jej wytwórców. Jest to sfera sensu.

Najwięcej bytu i zarazem najmniej znaczenia (sensu) mają rzeczy fizyczne, natomiast najwięcej sensu i zarazem najmniej bytu mają obiektywizacje. Jak pisze kataloński filozof, sens rzeczy nie jest czymś danym jej z zewnątrz, ale także nie rodzi się w niej samej. Można zasadnie przyjąć, iż Ferrater Mora zajmuje w tej kwestii stanowisko relacjonistyczne, pisze bowiem: „realne akty kierują się na realne rzeczy i prawdziwie wytwarzają sensory – myśli, znaczenia, etc. – które są wyrażalne za pośrednictwem języków i, ogólnie, systemów symbolicznych”³¹. Istotna w tych ukierunkowanych aktach jest intencjonalność, będąca zdolnością aktualizowania tego, co w rzeczach może podlegać intencji (*lo intencionalizable en los realidades*). Intencja nie dodaje w najmniejszym nawet stopniu nic do bytu rzeczy. Również ich sens, chociaż niemożliwy do istnienia bez aktów intencji, nie

²⁹ *Ibidem*, s. 223.

³⁰ *Ibidem*, s. 229.

³¹ *Ibidem*, s. 273.

jest ustanawiany wyłącznie przez te akty – to rzeczy same, jako przedmioty posiadające określone cechy, są jego prawdziwym źródłem. Akty intencjonalne nie polegają jednak wyłącznie na aktualizowaniu, ujawnianiu czy odkrywaniu tego, co tkwi w rzeczach – nie są biernym odzwierciedlaniem cech rzeczy; są ich postrzeganiem, rozumieniem, umyślowym ujmowaniem w pojęcia. Tak ustanowione sensory przekształcają się w obiektywizacje, które mogą być obiektami, na które zostaną skierowane kolejne akty intencjonalne. Proces aktualizacji sensu jest nieskończony – intencje kierowane na sensory wytwarzają sensory kolejne. Nie dodają one niczego do bytu przedmiotów, do których się odnoszą, dodają jednak coś nowego do sensu poznawanej rzeczywistości, tak iż staje się ona coraz bardziej znacząca.



W nurcie filozofii analitycznej, wbrew jej programowej opozycji w stosunku do metafizyki spekulatywnej, nigdy nie brakowało myślicieli o ambicjach ontologicznych, niekiedy nawet dość wygórowanych. Wystarczy przywołać przykłady tak wybitnych jej przedstawicieli, jak G.E. Moore, B. Russell, młody i gniewny L. Wittgenstein z „Traktatu logiczno-filozoficznego”, P.F. Strawson, H. Putnam czy M. Dummett. W odniesieniu do niektórych z nich (np. Moore’a czy Russella) można by nawet rzec, iż wyraźnie pozostawali oni jeszcze pod urokiem metafizyki wcześniejszej, która wszak stanowiła dla nich negatywną inspirację do powołania analitycznego stylu myślenia w filozofii (czy może powrotu do niego). Dążenia Ferratera Mory nie były tak dalekosiężne i ambitne. Biorąc pod uwagę jego integracjonistyczne niezdecydowanie dotyczące tego, co w jego koncepcji (tak jak i w całej filozofii, jak zauważał) należy do ontologii, a co wynika z przyjętej epistemologii oraz jego bliskie konwencjonalizmowi rozumienie logiki („to, co rzeczywiste może być pokratkowane [logicznie – M.J.] na wiele odmiennych sposobów”), można przypuszczać, iż takie dążenia mogły jawić się mu jako nadmiernie absolutystyczne i dogmatyczne. Nie pytał np. o konieczną strukturę naszego schematu pojęciowego, nie próbował tworzyć geografii pojęć niezbędnych do wypowiedzania się o świecie, ani nie pragnął sformułować teorii znaczenia, która ostatecznie rozstrzygnęłaby spory metafizyczne. Wprawdzie wskazywał ostateczne składniki rzeczywistości, jednak nie inne od tych, o których mowa w naukach fizykalnych; rozprawiał o strukturze rzeczywistości, ale zawsze w granicach wyznaczonych przez doświadczenie naukowe i potoczne. Można tę postawę uznać za wyraz tradycyjnej katalońskiej *seny* – ducha umiaru, dążenia do harmonii, unikania skrajności. Nie można także wykluczyć, iż ta postawa, tak wyraźnie związana z zafascyno-

waniem Ferratera Mory nauką, była konsekwencją poważnego traktowania przez niego jednej z zasadniczych tez metanauki (stanowiącej zarazem istotną treść scjentyistycznego światopoglądu w ogóle), głoszącej, iż wiedza naukowa ma charakter hipotetyczny (warto przypomnieć, że w tym samym roku 1962, w którym Ferrater Mora opublikował *El ser y la muerte*, ukazała się praca *The Structure of Scientific Revolutions* Th. Kuhna). Podejmując dociekania ontologiczne J. Ferrater Mora rozważał nie to, jaki jest świat, lecz jakie są możliwe – zawsze niepewne i nieostateczne – sposoby jego ontologicznego opisanie i zrozumienia. ~

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI – dr hab., jest profesorem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W czerwcu 1994 r. w IFiS PAN w Warszawie obronił doktorat napisany pod kierunkiem Prof. dr. hab. Eugeniusza Górskiego. Opublikował m.in.: *Życie i rozum. Filozofia racjonalizmu Juliána Mariasa*, Olsztyn 1998; *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000; *María Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia*; Toruń 2009; *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Olsztyn 2013.

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI – Ph.D., Professor at Institute of Philosophy of the Warmia and Mazury University in Olsztyn. His doctoral dissertation, written under supervision of Professor Eugeniusz Górski, was discussed at the Warsaw Institute of Philosophy and Sociology in 1994. He published, among others: *Życie i rozum. Filozofia racjonalizmu Juliána Mariasa* (*Life and Reason. Philosophy of Rationalism of Julián Mariás*), Olsztyn 1998; *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego* (*Transcendental Realism of Xavier Zubiri*) Olsztyn 2000; *María Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia* (*María Zambrano: Anamnesis and Philosophy of Poetic Salvation*) Toruń 2009; *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły* (*Spanish Philosophy Outline. Trends and Schools*), Olsztyn 2013.