

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

17

2012

SZCZECIN 2012

Rada Redakcyjna – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński/Universität Salzburg, Austria), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, Pittsburgh, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem, Czechy), Żbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Polska Akademia Nauk, Warszawa), Roger Pouivet (Nancy-Université, Francja), Alexander Pruss (Baylor University, Texas, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Wlodek Rabinowicz (Lund University, Szwecja), John Skorupski (St Andrews University, Wielka Brytania), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni

Filozofia religii – Tadeusz Gadacz (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

Metafizyka – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)

Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński),

Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński)

Historia filozofii – Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia polska – Piotr Ziemiński (Uniwersytet Warszawski)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Justyna Wodzik

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-017 Szczecin
ul. Krakowska 71, e-mail: aie@univ.szczecin.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.us.szcz.pl/egzystencja. Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities) i w trakcie aplikacji do bazy DOAJ (Directory of Open Access Journals)

Redaktor Wydawnictwa – Jadwiga Hadryś

Redaktor językowy – Elżbieta Zarzycka

Korektor – Renata Bacik

Skład komputerowy – Ewa Radzikowska-Król

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2012

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 10,0. Ark. druk. 11,2. Format A5. Nakład 30 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Stanisław Judycki, <i>Natura relacji epistemicznej</i>	5
Katarzyna Niebrój, <i>Subiektywne – intersubiektywne – obiektywne w ujęciu Gottloba Fregego</i>	49
Jan Wawrzyniak, <i>Czy kompetencja językowa jest wiedzą?</i>	69
Robert Rogoziecki, <i>Co to jest zawartość pojęcia? Sądy analityczne i syntetyczne według Clarence'a Irvinga Lewisa</i>	95
Adriana Schetz, <i>Luka eksplanacyjna a pojęcia własności fenomenalnych. Stanowisko Josepha Levine'a</i>	125
Paweł Sikora, <i>Locke'owskie pojmowanie przestrzeni a treść percepcji</i>	149
Adam Andrzejewski, <i>Ontologia czterowymiarowa a podróż w czasie. Analiza argumentu Theodore'a Sidera</i>	163

CONTENTS

ARTICLES

Stanisław Judycki, <i>The Nature of Epistemic Relation</i>	5
Katarzyna Niebrój, <i>Subjective-intersubjective-objective according to Gottlob Frege</i>	49
Jan Wawrzyniak, <i>Is Linguistic Competence Knowledge?</i>	69
Robert Rogoziecki, <i>What is Containment of Concepts? Analytic and Synthetic Judgments according to Clarence Irving Lewis</i>	95
Adriana Schetz, <i>Explanatory Gap and the Concept of Phenomenal Properties: Joseph Levine's View</i>	125
Paweł Sikora, <i>Locke's Comprehension of Space and Perceptual Content</i>	149
Adam Andrzejewski, <i>Four-Dimensional Ontology and Time Travel. Analysis of Theodore Sider's Argument</i>	163

STANISŁAW JUDYCKI*

NATURA RELACJI EPISTEMICZNEJ

Słowa kluczowe: epistemologia, wiedza, podmiot, przedmiot, reprezentacja, kategoryzacja, przyczynowość, prawda

Keywords: epistemology, knowledge, subject, object, representation, categorization, causality, truth

1. Idea poznania

Na początku książki *U podstaw teorii poznania* Roman Ingarden stwierdził, co następuje:

Gdybyśmy istotnie posiadali definicję słowa „poznanie”, opartą o naszą wiedzę o tym, co to jest poznanie, to położenie nasze, w którym się znajdujemy, uprościłoby się znakomicie. Niestety, takiej właśnie definicji nie posiadamy, dowolne zaś nadanie jakiemuś brzmieniu (np. brzmieniu ‘poznanie’) znaczenia – że się tak wyrażę – wyszanego

* Stanisław Judycki – prof. dr hab., kierownik Zakładu Metafizyki i Filozofii Religii w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Autor książek: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (Lublin 1990); *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu* (Lublin 1995); *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (Lublin 2004); *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej* (Poznań 2010). Obszary zainteresowań: epistemologia, filozofia współczesna, filozofia umysłu, teologia filozoficzna. E-mail: s.judycki@ug.edu.pl.

z palca nie przedstawiałyby dla nas żadnej korzyści, zwłaszcza że owo samowolnie wyznaczone znaczenie wyrazu mogłoby wskazywać na całkiem inne przedmioty niż te, które nas ciekawią, albo w ogóle nie wskazywać na żadne przedmioty. Cóż by nam przyszło z tego, gdybyśmy bez uprzednich badań po prostu ustanowili np., że ‘poznanie’ to pewne X o cechach $y, z, k \dots$, nie dbając o to, czy tego rodzaju X kiedykolwiek istniało lub istnieje w rzeczywistości i czy te y, z, k, \dots mogą w ogóle przysługiwać jednemu i temu samemu przedmiotowi¹.

Dalej Ingarden przechodzi do owych badań, o których wspomina, lecz nie podejmuje wprost problemu, czym jest poznanie, zaczyna natomiast analizować różne koncepcje teorii poznania, które funkcjonowały w jego czasach. Tak należy chyba napisać: „w jego czasach”, gdyż ze względu na gwałtowne przemiany, którym podlegamy nawet w filozofii, tekst *U podstaw teorii poznania*, oddawany do druku w 1970 roku, obecnie wydaje się już bardzo odległy. Dzisiaj każdy student filozofii zna odpowiedź na pytanie z taką ostrożnością postawione przez Ingardena, a mianowicie: poznanie to prawdziwe i (odpowiednio) uzasadnione przekonanie. A więc „przekonanie”, „prawda” i „uzasadnienie” miałyby być tymi cechami y, z, k , o których pisał Ingarden. Chodzi tu o sławną trójskładnikową definicję wiedzy, sformułowaną wyraźnie w 1963 r. przez Edmunda Gettier’a, a definicja ta nazywana jest obecnie nawet klasyczną lub standardową definicją wiedzy². Rozprzestrzeniła się ona poza samą epistemologię i należy do dobra wspólnego, którym posługują się inne niż epistemologia dyscypliny filozoficzne³. Czy Ingarden nazwałby definicję *à la* Gettier „wyssaną z palca”? Tego nie wiemy, bo on jej nie znał, a więc nie mógł jej ocenić ze swojego punktu widzenia.

Nie znaczy to, że definicja Gettier’a została przyjęta bezkrytycznie, a do tego sam Gettier ją istotnie zakwestionował. Była ona domniemana jako zbiór warunków osobno koniecznych, a łącznie wystarczających do nazwania czegoś wiedzą. Gettier na podstawie pewnych przykładów pokazał, że wszystkie trzy warunki mogą być spełnione, a mimo to – intuicyjnie – nie

¹ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 24.

² E. Gettier, *Is Justified True belief Knowledge?*, „Analysis” 23 (1963), s. 121–123.

³ Por. N. Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

mielibyśmy ochoty powiedzieć, że mamy do czynienia z wiedzą⁴. To z kolei wywołało trwającą do dziś dyskusję, w której próbowano przeformułować definicję Gettier'a tak, aby stała się „niewrażliwa” na różne pomysłowe kontrprzykłady. Zaproponowano także inne definicje, nawet radykalnie odmienne od wyjściowego określenia⁵.

Pojawia się w tym miejscu dodatkowa kwestia. Jak było widać, Ingarden pisał o poznaniu, natomiast angielskie słowo *knowledge* jest przekładane na język polski za pomocą terminu ‘wiedza’. Nie jest to jednak wyłącznie kwestia wyboru słów w trakcie terminologicznego przechodzenia z jednego języka na inny. Określenie podane przez Gettier'a celuje w takie sytuacje, w których mamy do czynienia z wiedzą (lub z poznaniem) jako z produktem namysłu, wynikiem procesu uzasadniania, rozważania racji za i racji przeciw jakiemuś spontanicznie nabytemu przekonaniu (spontanicznie wydanemu sądowi). Wyraz „poznanie”, któremu najbliższe byłoby angielskie *cognition*, można jednak rozumieć o wiele szerzej, a mianowicie tak, że w wypadku „poznania” lub „poznawania” mielibyśmy do czynienia ze spontanicznie

⁴ Zmodyfikowanym i prostszym kontrprzykładem w stosunku do tego, który znajduje się u Gettier'a, może być następująca sytuacja: patrząc na zegarek, wskazujący, powiedzmy, godzinę 9³⁰, nie zdajemy sobie sprawy, że poprzedniego dnia właśnie o tej godzinie przestał on funkcjonować. Tak się jednak złożyło, że jest akurat 9³⁰. Czy zatem wolno jest nam powiedzieć, że wiemy, iż jest właśnie ta godzina? Wydaje się, że wszystkie warunki są spełnione, to znaczy nasze przekonanie, że jest 9³⁰ jest prawdziwe i odpowiednio uzasadnione (obserwacją tarczy zegarka), a jednak trudno byłoby uznać, że wiemy, iż jest właśnie ta godzina. Powodem jest fałszywość przekonania, że zegarek działa poprawnie. W adekwatnej definicji wiedzy chodziłoby więc o wykluczenie takich sytuacji, w których nasze roszczenia do wiedzy opierają się na fałszywych przesłankach. Aby tego jednak dokonać, należałoby wiedzieć, czy przesłanki te są prawdziwe, wtedy jednak problem wiedzy powraca.

⁵ W artykule *A Causal Theory of Knowledge* („The Journal of Philosophy” 64, 12 (1967), s. 355–372) A. Goldman zaproponował hipotezę, że uzasadnienie określonego przekonania zależy od sposobu, w jaki zostało ono wywołane przyczynowo. Koncepcje tego typu nazywane są obecnie kauzalnymi teoriami wiedzy i są traktowane jako stanowiska konkurencyjne do definicji odwołujących się do pojęcia uzasadniania. Istotną, tzw. eksternalistyczną, modyfikację Gettierowskiej definicji wiedzy przedstawił R. Nozick: S (podmiot) wie, że *p* wtedy, gdy: (1) S jest przekonany, że *p*, (2) *p* jest prawdziwe, (3) gdyby *p* nie było prawdziwe, S nie byłby przekonany, że *p* i (4) gdyby *p* było prawdziwe, S byłby o tym przekonany (R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981, s. 172–178 i 197–227). Definicja Nozicka rozstrzyga jednak z góry ważny aspekt problemu wiedzy, tzn. realistycznie zakłada istnienie mocnego związku między dziedziną przekonania a dziedziną przedmiotową, do której odnoszą się te przekonania.

dokonyującym się procesem uświadamiania sobie jakichś bodźców, jakichś danych lub przedmiotów, z procesem kontaktowania się z rzeczami w świecie otaczającym podmiot poznający. Gdy weźmiemy pod uwagę ten sens słów „wiedza” lub „poznanie”, to oczywiście można twierdzić, że zwierzęta i bardzo małe dzieci poznają coś, że zdobywają o czymś wiedzę, choć nie mogą mieć wiedzy lub poznania w sensie rezultatu namysłu, gdyż nie są zdolne do dokonywania refleksji nad swoimi świadomymi aktami, refleksji próbującej podać racje dla spontanicznie nabywanych przekonań.

Ingarden, idący w tym względzie za tradycją fenomenologiczną, słów „wiedza” lub „poznanie” nie rozumiał tylko tak, że mają się one ograniczać wyłącznie do wyniku procesu namysłu, procesu rozważania racji, a więc do tego, co jest końcowym produktem procedur uzasadniania⁶. Ta kwestia nie jest tu jednak decydująca, lecz trzeba o niej pamiętać. Ujawniła się ona zresztą w trakcie późniejszych dyskusji dotyczących tzw. eksternalizmu epistemologicznego, gdy definicję Gettier'a zakwestionowano, twierdząc, że do wiedzy (poznania) nie jest potrzebne posiadanie racji i bycie zdolnym do uzasadniania przekonań, lecz wystarczy, aby podmioty poznania (wiedzy) znajdowały się w regularnej i rzetelnej relacji do świata. Gdy więc zwierzęta lub bardzo małe dzieci znajdują się w regularnej i rzetelnej relacji do świata je otaczającego, to nabywają wiedzę lub poznają ten świat, choć oczywiście nie dysponują jeszcze zdolnością do namysłu, zdolnością do uzasadniania⁷.

⁶ Fenomenologiczna tradycja interpretacji poznania (wiedzy) była odmianą szerszego nurtu przedstawiającego poznanie (wiedzę) za pomocą metafory światła. Jednym z reprezentantów tego, jak to się zwykle określa, intuicjonistycznego nurtu filozofii europejskiej był m.in. Kartezjusz, który twierdził, że z wiedzą mamy do czynienia wtedy, gdy widzimy coś z oczywistością, a oczywiste jest to, co jest dane jasno i wyraźnie. E. Husserl, posługujący się przeciwstawieniem „pusta (nienaoczna) myśl — naoczne i oczywiste wypełnienie”, twierdził (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza* (1913), tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 73), że wszystkie problemy rozumu ludzkiego i prawomocności jego wytworów są ostatecznie problemami odpowiednich naocznych wypełnień dla tego, co jest tylko konstrukcją znakowo-pojęciową, a stąd, że analiza (krytyka) rozumu, jego zasięgu i jego prawomocności jest równoznaczna z ustaleniem, które konstrukcje pojęciowe można doprowadzić do jakiejś formy naocznej prezentacji lub przynajmniej znaleźć dla nich naoczną i oczywistą podbudowę.

⁷ Epistemiczna relacja do świata jest „rzetelna” lub „wiarygodna” (*reliable*) wtedy, gdy w większości wypadków prowadzi do powstania prawdziwych przekonań. Taka interpretacja jest jednak wyraźnie kolista, podobnie jak wspomniane wyżej rozwiązanie

Należy sądzić, że gdy Ingarden zadawał pytanie o to, czym jest poznanie, miał na myśli coś innego niż próbę sformułowania definicji poznania lub wiedzy. Miał na pewno na myśli projekt o wiele obszerniej zakrojony, a ujawnia się to już nawet w powyżej zamieszczonym cytacie. Z jednej strony przeciwstawia się on tam konwencjonalnemu ustanowieniu znaczenia słów „poznanie” lub „wiedza”, takiemu na przykład ustanowieniu, jakie dokonało się w Kole Wiedeńskim, w którym za wiedzę uznano wyłącznie to, co może podlegać bezpośredniej lub pośredniej weryfikacji lub falsyfikacji w doświadczeniu zmysłowym⁸. Z drugiej jednak strony Ingarden twierdzi, że idea poznania obejmuje swoim zasięgiem możliwości, które w świecie, w jakim żyjemy oraz dla takich istot, którymi jesteśmy, nie wchodzą w rachubę.

Wbrew tej sugestii Ingardena wydaje się jednak, że tylko zbadanie, co należy do idei poznania lub do idei wiedzy, nawet wtedy gdy możliwości zawarte w tej idei nie dotyczą ludzi, może pozwolić na pewne zrozumienie, czym jest nasze ludzkie poznanie. Werdykt ostateczny może wypaść w ten sposób, że chociaż w naszym wypadku dysponujemy poznaniami względnie wiedzą, lecz są to bardzo ograniczone postacie poznania lub wiedzy, gdy porównamy je z innymi możliwościami. Należy sądzić, że właśnie tego rodzaju badanie powinno być jednym z głównych zadań filozoficznej teorii ludzkiego poznania. Nie jest natomiast adekwatne podejście kryterialne, które, wychodząc od jakiegoś określenia poznania lub wiedzy, próbuje potem stwierdzić, czy wszystkie dające się pomyśleć przykłady wzięte z życia i z nauk spełniają przyjęte kryteria bycia poznaniami lub wiedzą. Zadaniem epistemologii powinno być więc nie sformułowanie definicji wiedzy lub poznania, lecz próba zrozumienia, co należy do idei poznania, a bardziej szczegółowo rzecz traktując, na czym polega natura relacji epistemicznej.

Co zatem można znaleźć w zawartości idei poznania lub w zawartości idei wiedzy, gdy tego drugiego pojęcia od razu nie zawężymy do bycia prawdziwym i (odpowiednio) uzasadnionym przekonaniem? W szczególności zaś, co w idei wiedzy stanowi stałe, a co zmienne, analogicznie do tego, jak

Nozicka, gdyż z góry zakłada, że w ogóle mamy jakieś prawdziwe przekonania na temat przedmiotów. Por. R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2002.

⁸ Por. M.C. Galavotti, *Confirmation, Probability, and Logical Empiricism*, [w:] A. Richardson, Th. Uebel (ed.), *The Cambridge Companion to Logical Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 117–135.

w idei trójkąta stałą jest posiadanie trzech boków, natomiast długość tych boków może być różna, a więc jest zmienną⁹.

Pojawia się jednak natychmiast drugie pytanie, a mianowicie, w jaki sposób należy rozważać tego rodzaju problemy? Skąd czerpać dane pozwalające zastanawiać się nad zawartością idei poznania oraz co może stanowić bazę, która potwierdzałaby lub eliminowała różne możliwości, jakie się tu otwierają? Na pewno w punkcie wyjścia nie powinniśmy zaczynać od jednego tylko obszaru danych do rozważenia. Na przykład nie powinniśmy zaczynać ani od nauk przyrodniczych, ani do nauk formalnych jako od możliwych wzorców. Z drugiej strony, dane – niejako otwierające dostęp do zawartości idei poznania – mogą pochodzić z potocznych intuicji na ten temat. Można również eksperymentować, oczywiście myślowo, a w tym brać pod uwagę poznanie, którym, jak przypuszczamy, dysponują zwierzęta oraz bardzo małe dzieci, jak również można próbować rozważać warunki poznania, które muszą być spełnione w przypadku wszystkich skończonych podmiotów poznających. U krańca tego rodzaju prób myślowych zawsze będzie znajdowało się poznanie, które posiada Bóg, a używając bardziej neutralnej terminologii, poznanie, którym dysponuje intelekt nieskończony (*intellectus infinitus* lub *intellectus archetypus*). Dodatkowych środków heurystycznych, lecz oczywiście już na metapoziomiu, będzie dostarczała tradycja filozoficzna.

Gdy w tym kontekście weźmiemy pod uwagę dzieje filozofii, to okazuje się, że tak zasadnicza kwestia, jaką jest pytanie o zawartość idei poznania, nie doczekała się analizy wprost. Nie mamy żadnych powszechnie opisywanych w podręcznikach filozofii odpowiedzi na to pytanie. Każdy z wielkich filozofów przeszłości i czasów nam bliższych oraz każdy z filozofów nawet średniej rangi, jeśli tak to można opisać, miał jakąś koncepcję tego, czym jest wiedza lub poznanie, lecz chodziło najczęściej o koncepcję bardziej obecną *implicitie* niż o koncepcję wyraźnie wypowiedzianą. Dzisiaj wskazuje się, że już Platon rozważał rozwiązanie podobne do określenia podanego przez

⁹ „Każda idea odznacza się dwustronnością budowy, posiadając z jednej strony zawartość, z drugiej zaś swą strukturę i własności *qua* idea. W zawartości idei występują, jako jej elementy, »stałe« i »zmiennie«” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, Warszawa: PWN 1987, s. 213).

Gettier, ale jednocześnie twierdzi się, że ostatecznie w kwestii definicji wiedzy nie zajął zdecydowanego stanowiska¹⁰.

Wydaje się, że rdzeniem koncepcji wiedzy Arystotelesa było przekonanie, że „doświadczenie jest poznaniem poszczególnych wypadków, a wiedza jest poznaniem ogółu”¹¹. Już nawet w tym cytacie widać, jak trudne są ruchy w tej grze, gdyż według Arystotelesa zarówno doświadczenie jest poznaniem, to znaczy poznaniem poszczególnych wypadków, jak i wiedza jest poznaniem, ale takim, które odnosi się do tego, co ogólne. Nie wiadomo jednak, czym jest to, co raz odnosi się do poszczególnych wypadków, a raz do ogółu, a co Arystoteles za każdym razem nazywa poznaniem.

Gdy dalej w dziejach filozofii będziemy szukali odpowiedzi na pytanie, co należy do zawartości idei poznania lub wiedzy, to znajdziemy różne intuicje, zaczynające się od tej wypowiedzianej przez Arystotelesa, że wiedza to poznanie ogółu. Znajdziemy też przyjmowane w średniowieczu stwierdzenie, że wiedza lub poznanie polegają na odzwierciedlaniu różnego rodzaju przedmiotów, zaś samo to odzwierciedlanie, którym miałyby być poznanie, dokonuje się za pomocą reprezentowania tych przedmiotów w umyśle ludzkim¹². Ostatecznie jednak gwarancją prawdy ludzkiego poznania było dla filozofów średniowiecznych istnienie stworzonego przez Boga porządku rzeczy w świecie. Podobizny tego prawdziwego porządku odzwierciedlane są przez ludzkie zmysły i intelekt.

W następnych etapach dziejów filozofii znajdziemy kierunek myślenia, który zainicjował Rene Descartes, twierdząc, że wiedzą jest to, co spełnia kryteria pewności, jasności i wyraźności. Ostatecznie jednak Descartes uznał, że wszelka pewność i prawda, jakiegokolwiek nauki, zależą od stwierdzenia

¹⁰ „What is knowledge?’ Over two millennia ago, Plato wrestled with it in his dialogue *Theaetetus*. Plato sought a definition of knowledge, but came to no clear answer and the dialogue ended inconclusively” (N. Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, dz. cyt., s. 1).

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983, 981a.

¹² „Cognitio est media inter cognoscentem et obiectum” (Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 2, a. 5). Dalszej eksplikacji tego medialnego charakteru wiedzy lub poznania w odniesieniu do rzeczy materialnych Tomasz z Akwinu dokonywał za pomocą pojęć *species*, *similitudo*, *intentio*.

istnienia Boga, to znaczy od ustalenia, że istnieje Bóg, którego natura (prawdomówność) gwarantuje prawdę ludzkich czynności epistemicznych¹³.

Natrafimy także na interpretację podaną przez Immanuela Kanta, że poznanie (*Erkenntnis*) jest działaniem rozumu (*Verstandeshandlung*), a dokładniej jest ono syntezą (*Synthesis*). Naoczność zmysłowa, mimo iż według Kanta zawiera ona w sobie pewien porządek, ustanawiany przez aprioryczne formy przestrzeni i czasu, nie jest jednak w stanie sama ukonstytuować przedmiotu poznania. Przedmiot, rozumiany przez Kanta jako połączenie mnogości wrażeń zmysłowych, nigdy nie może powstać w umyśle ludzkim dzięki samym zmysłom. Nie możemy więc nic sobie przedstawić jako złączonego, jeżeli sami nie dokonaliśmy tego połączenia¹⁴. Ostatecznie Kant twierdzi, że wszelkie wiązanie jest oparte na tzw. jedności samoświadomości (*reine Apperzeption*). Poznanie jest syntezą mnogości wrażeń zmysłowych, syntezą dokonującą się za pomocą czystych pojęć intelektu (kategorii) i ugruntowaną w jedności apercpepcji.

Dzisiaj pojawia się odpowiedź, że poznanie jest zdolnością do odróżniania za pomocą różnego typu informacji, to znaczy informacji fizycznych w wypadku nieożywionych przedmiotów, zdolnych do orientacji w otoczeniu (np. roboty), za pomocą informacji fenomenalnych (świadomych), którymi posługują się zwierzęta i ludzie, oraz informacji semantycznych, którymi zdolne są operować wyłącznie umysły ludzkie¹⁵. Mamy też, wspomnianą już, standardową współcześnie odpowiedź, że wiedza lub poznanie to prawdziwe i (odpowiednio) uzasadnione przekonanie.

¹³ „Omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere” (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* {1641}, V, 16; *Medytacje i pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: PWN 1958).

¹⁴ „Jednakże powiązanie (*coniunctio*) tego, co różnorodne w ogóle, nie może nigdy wejść w nas przez zmysły, nie może więc też być zarazem współzawarte w czystej formie zmysłowej naoczności; jest ono bowiem aktem samorzutności zdolności do przedstawiania” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, B 129).

¹⁵ „Etwas zu erkennen oder etwas zu wissen bedeutet, etwas von etwas anderem unterscheiden zu können [...] die Fähigkeit der Diskrimination ist der rote Faden, der sich durch die verschiedenen Spielarten von Erkennen und Wissen hindurchzieht” (P. Bieri, *Generelle Einführung*, [w:] P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main: Athenäum Verlag 1987, s. 15).

Niektóre z wymienionych rozwiązań, na przykład to mówiące, że poznanie realizuje się wtedy, gdy są spełnione kryteria jasności i wyrazności, wydają się nie dotyczyć kwestii samej natury wiedzy lub poznania, bo przecież można dysponować kryteriami czegoś, lecz nie wiedzieć, czym to jest. Możemy na przykład przez próbę gryzienia odróżniać złoto od nie-złota, lecz jednocześnie nie wiedzieć, co należy do zawartości idei złota, a więc nie wiedzieć, czym ono jest. Ta strategia, jak ją można nazwać, strategia kryterialna, ujawnia się najczęściej wtedy, gdy próbuje się zwalczać sceptycyzm poprzez podanie kryteriów bycia wiedzą lub poznaniem, i sądzi się, że gdy to się uda, to problem idei poznania jest rozwiązany. Tak jednak nie jest. Z kolei odpowiedź udzielona przez Kanta uwarunkowana była tym, że w dużej mierze swoje badania rozpoczął on od uznania, że wiedza lub poznanie są czymś, co faktycznie jest zrealizowane w matematycznym przyrodoznawstwie, a chodzi tylko (lub też aż) o to, aby pokazać, jak jest możliwe to, co jest wiedzą po prostu. Tak było jednak tylko częściowo, gdyż teza Kanta, że poznanie polega na syntezie pozbawionych organizacji przedmiotowej wrażeń zmysłowych oraz elementu intelektualnego, wykroczyła poza ograniczenie punktem wyjścia od akceptowanych w jego czasach przykładów wiedzy lub poznania.

2. Podmiot i przedmiot

Pytanie, co należy do idei poznania chciałbym rozumieć jako prawie równoznaczne z tytułem tego tekstu, a mianowicie z pytaniem, na czym polega natura relacji epistemicznej. Na pewno jest tak, że główne składniki relacji epistemicznej są stałymi w idei poznania, a chodzi tu o takie stałe, jak: podmiot, świadomość i samoświadomość, przedmiot, reprezentacja, kategoryzacja, prawda, pewien zakres receptywności podmiotu. Należy jednakże zauważyć, że ze względu na przypadek graniczny, którym jest poznanie lub wiedza, jaką może dysponować intelekt nieskończony, cała ta sytuacja komplikuje się, gdyż może się okazać, że niektóre ze stałych idei poznania nie są w przypadku takiego podmiotu poznającego w ogóle zrealizowane. Nie można mu przypisać na przykład składnika reprezentacji, jak też oczywiście składnika receptywności. Z tego względu wolę tutaj mówić o relacji epistemicznej oraz o jej składnikach niż o samej idei poznania lub wiedzy.

Z tego wynika, że stałe w idei poznania lub wiedzy, jakie tu przedstawię, będą odnosiły się do wszystkich skończonych podmiotów poznających.

Druga kwestia wstępna dotyczy ogólnego podejścia, jakie proponuję, a mianowicie ujęcia fundamentalnego wymiaru poznania lub wiedzy od strony pojęcia relacji. Jak wiadomo, od najdawniejszych czasów istnieją w filozofii dyskusje na temat tego, czym są i jak istnieją relacje. Nie mogąc tutaj zupełnie wchodzić w to zagadnienie, chciałbym jednak podkreślić, że relację epistemiczną rozumiem w ten sposób, że podstawowy aspekt tej relacji (*respectus relationis*) znajduje się w rzeczach, a nie tylko w naszym, ludzkim sposobie ujmowania tych rzeczy. Relację epistemiczną należy więc zaliczyć do relacji rzeczywiście (relaciones reales), a nie do wyłącznie relacji myślnych (relaciones rationis). O ile jednak w wypadku jednego z jej fundamentów (*fundamentum relationis*), którym jest podmiot, mamy, jak sądzę, do czynienia z czymś istniejącym samodzielnie, a więc z czymś substancjalnym, to rzeczy lub przedmioty stanowiące drugi człon relacji epistemicznej mogą posiadać najróżniejszy sposób istnienia, a więc nie muszą istnieć na sposób substancji.

Aby w ogóle można było mówić o jakimkolwiek poznaniu, poznawaniu lub wiedzy, musi zaistnieć relacja epistemiczna, a przez to należy rozumieć specjalnego rodzaju relację pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Zanim zajmę się samą relacją, chciałbym najpierw poczynić kilka uwag na temat pojęć podmiotu i przedmiotu. W dziejach filozofii pojawiły się koncepcje sugerujące, że mogą istnieć przypadki poznania, gdzie podmiot i przedmiot jakoś „zlewają się” ze sobą, przypadki, gdzie znika podział pomiędzy tymi dwoma biegunami, sytuacje, gdzie, mówiąc żargonem filozoficznym, byt i poznanie tego bytu nie różnią się od siebie. Miałoby to zachodzić na przykład w przypadku tzw. poznania mistycznego.

W XX wieku Edmund Husserl stwierdzał, że w tzw. spostrzeganiu immanentnym, co mniej więcej znaczyło w spostrzeganiu własnych, aktualnych stanów świadomych, mamy do czynienia z niczym niezapśredniczoną jednością pomiędzy spostrzeżeniem a tym, co spostrzeżone¹⁶. A więc, na

¹⁶ „W wypadku immanentnie skierowanego, albo krócej mówiąc, immanentnego spostrzeżenia (tzw. wewnętrznego) spostrzeżenie i to, co spostrzeżone, tworzą z istoty niezapśredniczoną jedność, jedność jednej jedynej *cogitatio*. Spostrzeżenie kryje tu w sobie swój obiekt w ten sposób, że tylko przez abstrakcję da się go od niego oddzielić, tylko jako coś istotnie niesamodzielnego” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 68).

przykład, gdy spostrzegam swój własny, chwilowy ból, to spostrzeżenie tego bólu oraz sam ból jako zdarzenia mentalne tworzą jedność. Trzeba jednak podkreślić, że nawet w takiej sytuacji Husserl nie sugeruje, że podmiot i przedmiot stanowią niepośredniczoną jedność, lecz że jedność ta dotyczy tylko spostrzegania jako czynności oraz, w tym wypadku, bólu jako przedmiotu tego spostrzegania.

Należy jednak sądzić, że tak jak nie możemy pomyśleć, iż mogłyby istnieć rzeczy trójkatne, które nie miałyby trzech boków, tak też nie ma sensu sugerowanie, że mogłyby istnieć przypadki poznania, w których podmiot niejako „znika” w przedmiocie, „roztapia się” w nim lub zaczyna z nim tworzyć jedność. Zniknięcie jednego z członów relacji epistemicznej po prostu likwidowałoby samą tę relację. Nawet gdy poznajemy tak bardzo wewnętrzne zjawisko, jakim jest nasz chwilowy ból, to chociaż pomiędzy nami jako poznającymi ból a samym tym bólem wydaje się nie być żadnego zapośredniczenia, jednak podmiot ujmujący własny ból cały czas jest czymś odrębnym od tego, co ujmuje. Czym musi być ów podmiot, który nawet w przypadku ujmowania własnych stanów świadomych zachowuje odrębność w stosunku do tego, co ujmuje, a więc zachowuje odrębność w stosunku do danych własnego strumienia świadomości – jest to kwestia wielce doniosła, którą trzeba będzie rozważyć później.

Drugim członem relacji epistemicznej, którego nie może zabraknąć pod groźbą przekroczenia zawartości samej idei poznania, jest przedmiot. Stwierdzenie to wydaje się mało oryginalne, lecz przestaje takie być, gdy zwróci się uwagę, że przedmiotem w tej relacji może być wszystko: przedmioty fizyczne, idealne, intencjonalne, treści naszych myśli, chwilowe fantazje itd. Przede wszystkim jednak na tym poziomie rozważań widać, że mogą istnieć przedmioty poznania, o których jako ludzkie podmioty nic zupełnie nie wiemy. Tym, co charakteryzuje relację epistemiczną jest wyłącznie to, że podmiot musi ujmować coś odeń różnego, a czy są to przedmioty fizyczne, idealne, własne stany świadome czy też jakieś inne przedmioty, nie ma znaczenia.

Owo „ujmowanie” (*apprehensio*), realizujące się w relacji epistemicznej, sprawia, że relacja ta jest odmienna od wszystkich innych relacji, w które podmiot może wchodzić z przedmiotami. Gdy przekopujemy ogródek, podlewamy kwiatki, gdy głaszczemy kota, to działania te nie są działaniami epistemicznymi, nie są przypadkami relacji epistemicznej. Oczywiście, aby, jeśli można się tak wyrazić, „sensownie” głąskać kota, trzeba wiele rzeczy

wiedzieć, nawet w trakcie tej czynności, lecz czynność ta jako taka nie jest przypadkiem relacji epistemicznej. To również nie wydaje się odkrywcze, ale jednak prowadzi do mniej oczywistych i ciekawych konsekwencji. Gdy podmiot wytwarza coś, na przykład gdy wytwarza wyobrażenie wielkiego, kołyszającego się na cumie w porcie żaglowca, to samo to wytwarzanie nie jest poznawaniem czegośkolwiek, lecz już później może wytworzyć tę czynność poznawczą jako coś różnego od siebie samego. To samo dotyczy takich czynności, jakimi są ustanawianie czegoś za pomocą decyzji, konwencji, konstrukcji itp. Raz ustanowione konwencje lub konstrukcje można poznawać, wyciągać z nich konsekwencje, badać ich przydatność, spójność itd.

To pokazuje, że kwestia natury relacji epistemicznej jest neutralna w stosunku do wielkich zagadnień epistemologicznych, które dyskutowano w dziejach filozofii. Jedną jest rzeczą relacja epistemiczna i problem jej natury lub istoty, drugą natomiast są na przykład takie zagadnienia jak „realizm – idealizm”, „sceptycyzm”, „solipsyzm”, „kwestia istnienia rzeczowej wiedzy koniecznej” oraz inne zagadnienia epistemologiczne. Nawet gdyby świat, który sobie uświadamiamy, był w całości – w jakiś niedający się pojąć sposób – wytworem naszych indywidualnych świadomości, to i tak relacja epistemiczna zachodziłaby, gdyż jako podmioty ujmowalibyśmy coś od nas różnego. Nie docieralibyśmy wprawdzie do tzw. świata samego w sobie, być może też byłibyśmy jedynymi ontycznie podmiotami poznającymi itp., lecz mimo to poznawalibyśmy bardzo wiele, to znaczy poznawalibyśmy to wszystko, co faktycznie uznajemy, że poznajemy.

Stąd można powiedzieć, że kwestia natury relacji epistemicznej jest zagadnieniem bardziej podstawowym niż prastara opozycja „zjawisko–rzeczywistość”. Oczywiście, nas interesują pytania, czy świat jest taki, jaki nam się jawi, czy jest taki, jak go przedstawiają nasze nauki, czy istnieje Bóg, czy jesteśmy istotami wolnymi itd. Aby tego dociec, powołujemy się na takie cechy naszego, ludzkiego przypadku relacji epistemicznej, jak jasność i wyrażność, pewność, niemożliwość pomyślenia sobie, że jest inaczej, niż myślimy, jak sprzeczność lub niesprzeczność wysuwanych przez nas przypuszczeń, lecz wszystkie te rzeczy są czymś tylko dodatkowym w stosunku samej relacji epistemicznej. Mówiąc, że są one czymś tylko dodatkowym, mam na myśli to, że w wypadku innych podmiotów niż podmioty ludzkie one albo w ogóle nie występują, albo występują, lecz są inne. Z tego jednak nie wynika, że gdy na przykład jesteśmy pewni, że istnieje Bóg lub że wolność ludzka jest czymś rzeczywistym, to cecha pewności, choć kontyngentna

w stosunku do samej relacji epistemicznej, przekreśla możliwość, iż rzeczy mają się tak, jak sądzymy, że się mają.

3. Świadomość i relacja epistemiczna

Przemożna wydaje się oczywistość, że o poznawaniu czegoś można mówić tylko wtedy, gdy podmiot poznający jest bytem dysponującym świadomością. A jednak i tę oczywistość, którą tu nazwałem „przemożną”, podważono w ostatnich czasach. Koncepcje poznania lub wiedzy nazywane dzisiaj eksternalistycznymi, sugerują, że o poznawaniu czegoś można mówić nawet wtedy, gdy nie mamy do czynienia z istotami świadomymi. Pojawienie się komputerów, a także urządzeń sterowanych procesorami, wyposażonych w różnorakie czujniki, nasuwa myśl, że gdy robot na podstawie otrzymywanych danych adaptacyjnie orientuje się w otoczeniu, to należy powiedzieć, że poznaje to otoczenie lub też że dysponuje wiedzą na jego temat.

Spór o obecność świadomości w samej idei poznania, spór o to, czy przypisanie jakiemuś bytowi wiedzy wymaga, aby posiadał on świadomość, może wydać się nierozstrzygalny inaczej niż za pomocą decyzji. Przy szerokim podejściu do poznania lub wiedzy będzie można mówić, że również całkowicie nieświadome roboty poznają, podczas gdy bardziej restrykcyjnie rozumienie pojęć poznania lub wiedzy będzie nakazywało przypisanie ich wyłącznie istotom obdarzonym świadomością. Pierwsze podejście preferowane jest przez filozofów nastawionych naturalistycznie, drugie przez całą rzeszę tych, którzy albo są nieufni wobec pełnego naturalizmu, albo są wręcz jego przeciwnikami. Czy nie ma jednak jakiegoś argumentu w tej kwestii, czy jesteśmy skazani na decyzję lub na stwierdzenie, że jest to wyłącznie sprawa gustu lub temperamentu teoretycznego? Nie byłaby to jednak błaha decyzja, gdyż jeśli uznamy, że również roboty poznają, to będziemy zacierali istotną, kategoryalną różnicę pomiędzy człowiekiem a przedmiotami nieożywionymi. Jak wiadomo, z takiego zrównania ludzi z „resztą świata” mogą wynikać istotne konsekwencje praktyczne.

Chciałbym twierdzić, że ta, jak ją można nazwać, „robotystyczna teoria poznania” przeocza, iż relacja epistemiczna zachodzi pomiędzy przedmiotem a świadomym siebie podmiotem. Jeśli jednak tak jest, to zwolennicy „robotystycznego” podejścia do poznania muszą przyjąć, że albo podmiot jest w ogóle niepotrzebny, co jednak, znosząc jeden z członów relacji

epistemicznej, znosi też samą relację, albo że w wypadku robotów adaptacyjnie orientujących się w otoczeniu mamy do czynienia z nieświadomym podmiotem, którym jest całe urządzenie, działające za pomocą czujników i jakiegoś rodzaju procesora. Choć pojęcie nieświadomego podmiotu wydaje się nonsensowne, to jednak zwolennik pełnego naturalizmu może twierdzić, że sądzimy tak, gdyż przyzwyczailiśmy się uważać pojęcia podmiotu i świadomości za koniecznie ze sobą związane, lecz w rzeczywistości związek pomiędzy nimi nie jest wcale konieczny, lecz kontyngentny. Według tego poglądu to, że podmiot w relacji epistemicznej musi być istotą świadomą, nie byłoby więc żadną prawdą konieczną, a to, że tak właśnie może być, pokazał rozwój nauk i różnych technologii. Jedynym wyjściem z tej sytuacji pata argumentacyjnego wydaje mi się analiza samej relacji epistemicznej.

Sądzę, co wielokrotnie już podkreślano, że relacja epistemiczna na pewno nie jest relacją kauzalną¹⁷. Aby móc to dyskutować w sposób w miarę precyzyjny, za model relacji kauzalnej chciałbym uznać przyczynowe relacje fizyczne, z kolei za unaocznienie tego modelu chciałbym wziąć pod uwagę relacje pomiędzy zderzającymi się ze sobą kulami, załóżmy, pomiędzy kulami bilardowymi. Gdy wyjdziemy od takich unaocznień, to widać, że relacja epistemiczna może – choć nie musi – nadbudowywać na relacji przyczynowej. Przykładem może być percepcja zmysłowa. Gdy widzimy dom otoczony drzewami lub kota na dywanie, to zgodnie z naszą aktualną wiedzą, aby mogło dojść do tego rodzaju spostrzeżeń zmysłowych, muszą realizować się wielorakie fizyczne i neurofizjologiczne łańcuchy przyczynowe, lecz cała ta „maszyna” kauzalna ani nie jest warunkiem koniecznym, ani też warunkiem wystarczającym zaistnienia relacji epistemicznej pomiędzy podmiotem a przedmiotem. W naszym świecie faktycznie jest tak, że wszystkie te łańcuchy przyczynowe muszą mieć miejsce, lecz i tak nie możemy powiedzieć, iż są one warunkami wystarczającymi, gdyż zupełnie nie wiemy, jak ta cała „przyczynowa płatanina” jest przekształcana w świadome obrazy, a tym bardziej nie wiemy, jak ów „strumień kauzalny” może doprowadzić do powstania nie tylko obrazów dla podmiotu poznającego, lecz również doprowadzić do powstania jego samego. A przecież zwolennicy

¹⁷ „Otóż przede wszystkim: stosunek poznawczy [...] nie jest sam w sobie stosunkiem przyczynowym w ogóle, a w szczególności nie jest stosunkiem przyczynowym pomiędzy przedmiotem poznania a procesem, *resp.* wynikiem poznawczym. Nie jest nim nawet wtedy, gdy go jego zajścia potrzebne jest zachodzenie takiego stosunku” (R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 162–163).

naturalistycznej interpretacji relacji epistemicznej muszą twierdzić, iż istnieje nie tylko przyczynowo-fizyczna geneza obrazów percepcyjnych, ale też, że taką genezę ma również sam świadomy siebie podmiot.

Dodatkowo należy zauważyć, że może być tak, iż w ogóle żadne fizyczne „strumienie” lub „łańcuchy” kauzalne nie realizują się, a podmiot mimo to ma do czynienia z różnymi od siebie obrazami percepcyjnymi. Nie jest bowiem wykluczone, że relacja epistemiczna jest relacją transkauzalną, a więc, że to nie rzeczy fizyczne są dla niej warunkami koniecznymi i wystarczającymi, lecz że tym warunkiem koniecznym i wystarczającym jest zupełnie inny czynnik¹⁸. Tym czynnikiem może być Bóg, a wtedy świat, jaki widzimy, jest tylko zjawiskiem, które przemienie. Albo tym czynnikiem jest coś innego niż Bóg, a wtedy nasza sytuacja epistemiczna (i nie tylko) jest wysoce trudna do oceny. Ktoś może jednak powiedzieć, że gdyby tak było, to nie moglibyśmy twierdzić, iż poznajemy świat takim, jakim on jest. Mielibyśmy do czynienia wyłącznie z obrazami, ujawniającymi się dla poszczególnych umysłów. Tak rzeczywiście należałoby to opisać, jednak jedną rzeczą jest sama relacja epistemiczna, a inną rzeczą jest – aby użyć znanej terminologii Kanta – zagadnienie „świata samego w sobie”.

Wyjątkowość relacji epistemicznej staje się jeszcze bardziej widoczna, gdy weźmiemy pod uwagę tzw. przedmioty idealne lub abstrakcyjne, których głównym przykładem są przedmioty matematyczne. Trudno jest przyjąć, że gdy Euklides myślał, iż do idei trójkąta należy posiadanie trzech boków lub gdy my myślimy, że tak właśnie jest, to nie poznajemy różnego od nas samych określonego stanu rzeczy, jednocześnie jednak trudno jest przyjąć, że pomiędzy przedmiotem, jakim jest trójkąt oraz jego własności, a nami realizuje się „bilardowa” wersja związków przyczynowych. Wynika to m.in. stąd, że myśląc o trójkątach i ich własnościach, myślimy o tzw. ścisłej ogólności, a tego rodzaju ogół nie może być wytworem fluktuacji fizycznej przyczynowości. Empirystyczne, konwencjonalistyczne oraz konstrukcjonistyczne interpretacje przedmiotów matematycznych próbują radzić sobie z tym problemem i jako takie stanowią konieczne uzupełnienie pełnego naturalizmu w interpretacji natury relacji epistemicznej. Mają one jednakże swoje trudności, ale tu wystarczy, że zauważamy, iż cały ten

¹⁸ Por. S. Judycki, *Transkauzalna determinacja i dualizm*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji”, t. 3, nr 1–2 (2000), s. 73–83.

stan rzeczy wskazuje, że może być tak, iż relacja epistemiczna w ogóle nie zawiera żadnych składników fizycznych i kauzalnych.

Dostrzegając taką możliwość, Platon sugerował, że relacja epistemiczna na pomiędzy podmiotem a przedmiotami abstrakcyjnymi nie jest w ogóle relacją przyczynową, lecz ma charakter swoisty, a tę swoistość można nazwać partycypacją. Czym jest owa partycypacja, jaki jest to rodzaj warunkowania, skoro nie jest to warunkowanie przyczynowe? Tego Platon nam nie powiedział, bo nie wiedział. Nie wiedzą tego również te współczesne kontynuacje jego intuicji, gdzie twierdzi się, że relacja epistemiczna polega na egzemplifikacji różnego rodzaju własności w umyśle, przy czym nie chodzi tu tylko o przedmioty matematyczne lub o przedmioty abstrakcyjne, lecz o wszystkie przedmioty, z którymi nasze ludzkie umysły mają do czynienia¹⁹. A więc, gdy widzę dom otoczony drzewami lub kota na dywanie, to w moim umyśle, w podmiocie, którym jestem, egzemplifikują się lub realizują się takie własności jak zieleń lub kotowatość. Jak to jest zrobione? Tego nie wiemy, ale dopiero ta koncepcja przybliżyła nam zagadkowość samej relacji epistemicznej.

Partycypacja, egzemplifikacja lub realizacja, tak samo jak fizyczna przyczynowość, nie są jednak samą relacją epistemiczną, mogą stanowić co najwyżej warunki konieczne dojścia do skutku tej relacji, choć na pewno nie są jej warunkami wystarczającymi. Aby bowiem tego rodzaju „mechanizmy” mogły dać odpowiedni efekt, to znaczy aby były w stanie wytworzyć relację epistemiczną, musi już istnieć podmiot, który nie utożsamia się z żadnym kawałkiem fizycznych łańcuchów przyczynowych ani z żadną własnością, w której partycypuje, ani też z żadną własnością, która się w nim realizuje

¹⁹ Problem, który w ten sposób opisuję, dobrze oddają sformułowania L. BonJoura: „How then is it possible that a thought, simply by virtue of its intrinsic character, is about or has as an element of its content a particular property or universal, whether simple or complex, concrete or abstract, descriptive or evaluative? How might the intrinsic character pick out that particular property against all others, without appeal to external relations like conventions, associations, and causal relations, and also without appeal to any relation of representation or reference or apprehending or ‘grasping’ that would require further explanation?” (L. BonJour, *Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 182). Próbując dać odpowiedź na tak postawiony przez siebie problem, BonJour odwołuje się do pojęcia egzemplifikacji (*instantiation*) form poznawanych przedmiotów w podmiocie, z tą jednak różnicą, że egzemplifikację rozumie bardziej w duchu Arystotelesa niż Platona.

lub egzemplifikuje. Podmiot musi te rzeczy być w stanie jakoś ująć, musi móc w pewien sposób odnieść się do nich, a więc uczynić je przedmiotami różnymi od siebie samego, uczynić przedmiotami świadomości poznającej. To jednak nie dzieje w wyniku jego własnej aktywności, lecz jest mu „zadane”²⁰. Okazuje się, że relacja epistemiczna stanowi kategoriałne *novum* w stosunku do podbudowujących ją elementów, a więc nie można jej do nich zredukować, ani nie da się jej z nich wyprowadzić. Jako taka jest ona czymś absolutnie unikalnym.

4. Reprezentacja

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane, wynika, jak sądzę, że sama relacja epistemiczna jest zawsze niematerialna, niefizyczna albo pozanaturalna, jeżeli przez to, co materialne, fizyczne lub naturalne będziemy rozumieli rzeczy przestrzenne, zmieniające się w czasie. Nie jest ona jednak niematerialna w tym sensie, w jakim w tradycyjnych teoriach duch indywidualny lub dusza były uznawane za niematerialne lub niefizyczne, gdyż relacja epistemiczna nie jest substancją. Nie jest ona też niematerialna w tym znaczeniu, w którym, przy ich platonizujących interpretacjach, jako niematerialne traktowane były przedmioty abstrakcyjne. Najłatwiej byłoby powiedzieć, że jest ona niematerialna tak, jak niematerialna jest świadomość jako taka, ale, jak się dalej okaże, to nie świadomość jako taka jest jednym z członów relacji epistemicznej, lecz podmiot.

W dziejach filozofii Zachodu wcześniej zauważono, iż nie da się sensownie twierdzić, że przedmioty lub rzeczy, które są poznawane, dosłownie wchodzą do podmiotu. Nie mogą do niego wchodzić, lecz muszą być w nim

²⁰ Pierwsze przyjęcie treści przez podmiot, zarówno treści abstrakcyjnych jak i konkretnych, można opisać jako „proste ujęcie” (*simplex apprehensio*), w którym, mówiąc językiem metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, podmiot przechodzi z całkowitej potencjalności w akt. „Akt” oznacza tu pierwsze działanie poznawcze. Aby zaistnieć w tej postaci, podmiot musi niejako „dotknąć” pierwszej ze swoich treści, ująć ją, aby ją jednocześnie przekroczyć. Proste ujęcie jest niefizycznym ‘dotknięciem’ pierwszej zawartości przedmiotowej. W chwili prostego ujęcia podmiot jako *intelligentia* musi być już w pełni zrealizowany. W tym sensie *intelligentia* nie podlega żadnemu rozwojowi. Por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: W drodze 2010, s. 107–122.

reprezentowane²¹. Tak więc, relacja epistemiczna, oprócz podmiotu i przedmiotu, musi zawierać w sobie także reprezentowanie. Szybko odrzucono obrazkową teorię percepcji, według której to małe podobizny wchodzą do głów osób, dokonujących aktów percepcji zmysłowej, i zastąpiono tę teorię teorią transformacji poprzez dematerializację. W podmiocie miałyby się więc znajdować wyłącznie zdematerializowane formy rzeczy, nie zaś same te rzeczy. Teoria ta, rozpowszechniona w filozofii średniowiecznej, zawierała istotne założenie na temat metafizycznej struktury świata przedmiotów, a mianowicie, że przedmioty na zewnątrz podmiotu są złożone z materii oraz z „zatopionych” w nich form. Istniejąc w materii, formy te są formami zindywidualizowanymi, poznawanie zaś polega na ich „wyciąganiu” przez umysł (duszę) z materii (abstrakcja), a więc poznanie jest transformacją przez dematerializację. Tak przemienione formy reprezentują dla podmiotu przedmioty różne od niego samego.

Dla kogoś mniej zorientowanego w meandrach dziejów filozofii teoria dematerializacji form przedmiotów „zatopionych” w materii może trącić myszką dawno już przebrzmiałych koncepcji. Tak jednak nie jest, gdyż filozofia współczesna, filozofia drugiej połowy XX wieku oraz początku wieku XXI, pełna jest dyskusji na temat reprezentacji mentalnych. Przyjmuje się hipotezę, że procesy kognitywne polegają na manipulowaniu reprezentacjami mentalnymi, a umysł ludzki jest systemem takich reprezentacji. Przez reprezentację rozumie się wszystko, co może podlegać ocenie semantycznej, a więc reprezentacje to te „byty”, które odnoszą do czegoś innego (intencjonalność), i które mogą być prawdziwe o czymś. Nie wszystko jednak, co w szerokim sensie należy do umysłu ludzkiego, podlega ocenie semantycznej i stąd może być uznane za reprezentację, na przykład odruchy bezwarunkowe. W myśl tego współczesnego podejścia reprezentacjami będą obrazy

²¹ Reprezentowanie (*repraesentatio*) lub przedstawianie czegoś przez umysł ludzki albo może mieć charakter reprezentacji ogólnej (*repraesentatio generalis*) i wtedy nazywane jest pojęciem, albo reprezentowanie czegoś przez umysł jest partykularne (*repraesentatio singularis*) i wtedy nazywane jest naocznością względnie oglądowością (ang. *intuition*, niem. *Anschaung*). Ogólnym i nienaocznym reprezentacjom, jakimi są pojęcia, mogą jednak towarzyszyć – i tak też często się dzieje – przedstawienia naoczne albo w postaci naoczności spostrzeżeniowej (percepcyjnej), albo w postaci naoczności wyobrażeniowej. W dalszej przeprowadzanych rozważaniach będzie chodziło zarówno o reprezentacje ogólne, jak i o reprezentacje partykularne.

mentalne, sądy, ale też pojęcia. Reprezentacje posiadają mniej lub bardziej dokładnie dającą się określić treść.

Jedną z charakterystycznych cech dzisiejszej filozofii są próby naturalizacji treści reprezentacji mentalnych. Naturalizacja oznacza w tym wypadku próbę wyjaśnienia treści reprezentacji mentalnych za pomocą terminów niesemantycznych (nieintencjonalnych). I tak na przykład tzw. kowariancyjna koncepcja reprezentowania głosi, że *a* reprezentuje *x* wtedy, gdy pojawienia się *a* zmieniają się wraz z pojawieniami się *x*: na przykład wyładowania elektryczne w strukturach neuronalnych w mózgu reprezentują linie pionowe i krawędzie wtedy, gdy wyładowania te zmieniają się jednocześnie z pojawieniami się pionowych linii i krawędzi w polu wzrokowym podmiotu²². Mamy też na rynku aktualnej dyskusji filozoficznej inne koncepcje: kausalną teorię reprezentacji, koncepcję teleologiczną czy koncepcję semantyki ról konceptualnych²³. Wszystko to jednak musi tu zostać pominięte, choć już nawet przykład teorii kowariancyjnej ukazuje jasno, że jedną rzeczą jest współzmiennność, która pasuje zresztą wyłącznie do reprezentowania w przypadku percepcji zmysłowych, a całkiem innym jest relacja „podmiot–przedmiot”. Chciałbym jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na inną rzecz.

Od czasów Arystotelesa twierdzi się, że czymkolwiek byłyby reprezentacje, to jednak, jako reprezentacje, muszą one znajdować się w podmiocie.

²² Interpretacje pojęcia reprezentacji we współczesnych naukach kognitywnych (*cognitive science*) są tak dalece różnorokie, że powstaje istotna wątpliwość, czy na ich podstawie da się sformułować jakieś jednolite pojęcie mentalnego reprezentowania. Wydaje się, że do tego celu nadaje się wyłącznie najszersze podejście, tzn. uznające, że z reprezentowaniem mamy do czynienia wtedy, gdy pojawia się ‘zastępowanie’. Przy takim rozumieniu ‘reprezentacji’ potrzebne jest jednak kryterium pozwalające stwierdzić, kiedy wewnętrzne stany jakiegoś systemu mogą być nazwane reprezentacjami. Odpowiedzi miałyby udzielać właśnie koncepcja kowariancyjna, którą R. Cummins (*Meaning and Mental Representation*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1989) uznał za mającą swoje korzenie już u J. Locke’a. Według tej koncepcji pewien stan wewnętrzny jest reprezentacją wtedy, gdy funkcjonuje jako naturalny znak dla stanów zewnętrznych, a to z kolei dzieje się wtedy, gdy stany wewnętrzne są kausalnie zależne o stanów zewnętrznych lub gdy się z nimi współzmienniają.

²³ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004, s. 175–193 oraz tenże, *Hipoteza ‘języka myśli’ i jej krytyka*, [w:] A. Klawiter, W. Dziarnowska (red.), „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu”, t. 2 (2005), s. 257–274.

Otóż, jak sądzę, to jest istotny błąd w rozumieniu relacji epistemicznej, który zamazuje jej tajemniczość. Reprezentacji w podmiocie nie ma, gdyż gdyby tam były, to sam ów podmiot stawałby się za każdym razem czymś innym (lub kimś innym), a to zależnie od tego, co aktualnie reprezentowałby. Podmiot byłby reprezentacjami, które posiada, a tym samym przestawałby być jednym z członów relacji epistemicznej. Arystoteles napisał na ten temat, co następuje:

Streszczając dotychczasowe rozważania o duszy, powtórzmy raz jeszcze, że dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje. Wszystko bowiem, co istnieje, może być przedmiotem spostrzeżeń i myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy²⁴.

Otóż, reprezentując przedmioty, podmiot poznający nie staje tym wszystkim, co poznaje, lecz tylko reprezentuje to, co poznaje. Wprawdzie we właśnie zacytowanym fragmencie znajduje się wyrażenie „dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje”, a to „jakoś” wskazuje na to, że nie chodzi tu przestrzenne lub *quasi*-przestrzenne zawieranie się, lecz o coś odmiennego. Błąd jednak, jaki tego rodzaju sformułowanie może wywołać, wynika z tego, że nasza wyobraźnia nie jest w stanie inaczej funkcjonować niż tylko za pomocą kategorii przestrzennych. Chociaż więc same reprezentacje nie były przez Arystotelesa traktowane jako przestrzenne, to jednak zasugerował on następnym pokoleniom, że mimo to są one jakoś „w” podmiocie. Owo „w jakiś sposób” można jednak również rozumieć jako wskazanie, że żadnych reprezentacji w podmiocie (duszy) „efektywnie” nie ma, gdyż są one wyłącznie przez ten podmiot uświadamiane. Nasunąć się musi zatem myśl o ciągu w nieskończoność, gdyż reprezentacje znowu muszą być reprezentowane. My jednak nie doświadczamy „ucieczki” w nieskończoność, gdy na przykład widzimy dom otoczony drzewami, a to dowodzi, iż reprezentacja i podmiot są ze sobą tak połączone, że chociaż podmiot nie jest tym, co reprezentuje, to jednak zna to, co reprezentuje.

Ten stan rzeczy, jak mi się wydaje, rzuca pewne światło na pytanie, czy w wypadku świadomości zwierząt można mówić o świadomości poznającej. Używam określenia „świadomość poznająca” z intencją, gdyż wynika z niego, iż mogą istnieć odmiany świadomości, które nie realizują relacji epistemicznej. Tak wydaje być w wypadku świadomości zwierząt,

²⁴ *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1972, 431 b.

które wprawdzie w pewien sposób reprezentują przedmioty należące do ich otoczenia, lecz nie są podmiotami zachowującymi odrębność w stosunku do reprezentacji, jakie przez nie „przeplývają”. Zwierzęta, jeśli można się tak wyrazić, są wyłącznie „strumieniami świadomych reprezentacji” i jako takie identyfikują się z każdorazową reprezentacją, którą posiadają. Podobnie wydaje się mieć rzecz z „bardzo małymi” ludzkimi świadomościami. W wypadku zwierząt istnieje, jak dzisiaj powiedzielibyśmy, pewien program sterujący tymi reprezentacjami, choć nie jest on sztywny, a jest jakoś plastyczny, pozwala więc – do pewnego stopnia – na adekwatne reagowanie na określone sytuacje w świecie otaczającym. Mimo to nie ma sensu mówić o poznaniu zwierzęcym. Do tego dochodzi również i ta kolosalna różnica, że zwierzęta nie kategoryzują danych, które otrzymują, semantycznie. Kategoryzują je jednak w pewien sposób. Być może te zwierzęce formy kategoryzacji bardziej przypominają schematy, szablony lub stereotypy percepcyjne, którymi my, ludzie, niekiedy się posługujemy, choć, z drugiej strony, schematy, szablony lub stereotypy zawsze są przez naszą świadomość semantycznie „prześwielone”²⁵.

Problem natury reprezentacji mentalnych jest „gorący”, gdyż jeśli nie da się sformułować jakiejś przekonującej, czysto naturalnej teorii tych reprezentacji, to cały program fizykalistycznego wyjaśnienia umysłu ludzkiego musi upaść. Sądzę, że program ten jest z góry skazany na niepowodzenie, gdyż ludzkie reprezentacje semantyczne nigdy nie będą mogły być wyjaśnione za pomocą terminów naturalnych, a tym bardziej jest to niemożliwe, gdy chodzi o czysto naturalną interpretację samego podmiotu. Tutaj jednak los jest w paradoksalny sposób sprawiedliwy: tak bowiem, jak nie będzie możliwe skonstruowanie żadnej materialistycznej teorii poznania, tak też zwolennicy dualizmu substancji, a więc zwolennicy istnienia niematerialnej duszy ludzkiej, również nie mają wielu ruchów do zrobienia. Reprezentacje mentalne są wprawdzie niematerialne, a więc są jakby bliższe naturze samego podmiotu, lecz mimo to nie są w nim zawarte. Tak jak przedmioty materialne nie są w mózgach, lecz są przez te mózgi wyłącznie reprezentowane, tak samo też w niematerialnych substancjach (w duszach) nie ma żadnych reprezentacji, jak również, oczywiście, nie ma w nich samych przedmiotów.

²⁵ Por. C. Allen, M. Bekoff, *Animal Consciousness*, [w:] M. Velmans, S. Schneider (ed.), *The Blackwell Guide to Consciousness*, Oxford: Blackwell 2007, s. 58–71.

Reprezentowanie mentalne zawiera również drugą, wielką zagadkę. Do pewnego stopnia przekonująco wydaje się brzmieć stwierdzenie, że dom otoczony drzewami, który spostrzegam, nie jest w moim mózgu, lecz jest w nim tylko reprezentowany, ani też nie jest w mojej duszy, a więc w pozafizycznym podmiocie, którym jestem. Jak jednak należy pojąć reprezentację na przykład barwy niebieskiej? Czym ona może być, a przecież i w tym wypadku ani mój mózg, ani podmiot (dusza), którym jestem, nie zawierają w sobie niebieskości. Czym jest sama barwa, która przecież jest przestrzennie rozciąglą, a czym jest jej przestrzennie nierozciąglą reprezentacja? Czym są przestrzennie nierozciąglą reprezentacje prostych jakości? A jak może wyglądać mentalna reprezentacja, powiedzmy, liczby siedem, bo przecież sama ta liczba nie jest częścią naszych mózgów, gdy o niej myślimy, ani też nie jest żadną częścią niematerialnego podmiotu, gdyż niematerialne podmioty, z definicji, nie posiadają żadnych części. Czym są mentalne reprezentacje przedmiotów abstrakcyjnych: czy są abstrakcyjne, czy jest jakoś inaczej, bo przecież nasze mózgi lub nasze dusze są konkretne, a nie abstrakcyjne. Nie trzeba chyba podawać dalszych przykładów, gdyż te już wymienione wystarczą, aby dojrzeć, że nie mamy do dyspozycji żadnych środków: ani środków empirycznych, ani konceptualnych (spekulatywnych), aby jakoś zająć stanowisko wobec tych problemów. Jestem przekonany, że ci, którzy dzisiaj, jeśli – nieco frywolnie – tak mogą to określić, „grają w mentalne reprezentacje”, to znaczy mówią, że przyszła neuronauka odpowie nam na te pytania, na pewno nie wierzą w to, co mówią.

Jest jeszcze jedna wielce znacząca kwestia, związana z mentalnym reprezentowaniem, kwestia, którą czasami etykietuje się jako problem „zasłony idei”, przy czym przez „idee” rozumie się wtedy właśnie reprezentacje, znajdujące się w poznającym podmiocie. Gdy przyjmie się istnienie reprezentacji, to trzeba byłoby powiedzieć, że w relacji epistemicznej mamy bezpośredni dostęp wyłącznie do tych reprezentacji, nie zaś do rzeczy „samych w sobie”, a więc do rzeczy lub przedmiotów takich, jakimi są one naprawdę. Zgodnie z bardzo dawną tradycją krytyczną taka reprezentacjonistyczna teoria relacji epistemicznej miałaby umożliwiać stanowiska idealistyczne, fenomenalistyczne, agnostyczne lub sceptyczne. Jeśli bezpośredni dostęp mamy wyłącznie do naszych reprezentacji, to nigdy nie będziemy wiedzieli, jaki świat jest naprawdę i – być może – to, co uważamy za rzeczy fizyczne, są to wyłącznie dobrze uporządkowane agregaty reprezentacji. Należy podkreślić, że reprezentacjonistyczna teoria relacji epistemicznej

może wyłącznie umożliwiać tego rodzaju stanowiska, ale one z niej nie wynikają. Nie jest bowiem wykluczone, iż jest tak, że chociaż bezpośrednio mamy do czynienia wyłącznie z reprezentacjami, to jednak reprezentacje te prawdziwie nas informują o naturze świata „samego w sobie”.

W niektórych interpretacjach próbuje się twierdzić, że reprezentacje mentalne wprawdzie muszą istnieć, ale że są one w pewnym sensie „przeźroczyste”, to znaczy poprzez nie spostrzegamy rzeczy lub przedmioty takimi, jakimi one są naprawdę²⁶. Podejście to bazuje głównie na przykładach z zakresu percepcji zmysłowej, choć i tu jest mało przekonujące. Wyobraźmy sobie sytuację, gdy przewodnik wycieczki po górach nagle mówi: „To, co Państwo widzicie, jest zapośredniczone przez przeźroczyste reprezentacje w waszych umysłach”. Właściwie jednak powinien powiedzieć coś takiego: „To, co Państwo widzicie, jest produktem skomplikowanych interakcji pomiędzy cząstkami w przestrzeni oraz pomiędzy waszym mózgiem, a Wam tylko tak się wydaje, iż bezpośrednio widzicie góry”. Inny przewodnik mógłby natomiast powiedzieć: „Dotąd widzieliście Państwo wyłącznie zjawiska gór, lecz za następnym zakrętem zobaczycie »góry same w sobie«” (a więc góry bez zasłony, którą stanowią reprezentacje górskiego krajobrazu).

Powyższe przykłady pokazują, że jedną rzeczą jest sama relacja epistemiczna, inną natomiast jest to, co jej faktycznie towarzyszy lub to, nad czym się ona faktycznie nadbudowuje. W wypadku wspomnianej wycieczki górskiej relacja epistemiczna jest nadbudowana nad fizycznymi łańcuchami

²⁶ Pojęcie reprezentacji, którym tu się posługuję, przeciwstawiam wyłącznie poznawanym przedmiotom i to niezależnie od tego, czy są to przedmioty fizyczne, abstrakcyjne, czy „przedmioty mentalne”, np. własny, spostrzegany aktualnie ból. Nie chodzi tu zatem o opozycję pomiędzy prezentacją i reprezentacją w takim sensie, że np. spostrzeganie domu otoczonego drzewami jest prezentacją, natomiast przypomnienie tego domu (wraz z towarzyszącymi mu obrazami mnemonicznymi) lub wyobrażenie dowolnego innego domu byłyby przykładami reprezentowania czegoś. Taka opozycja pojawiała się w dziejach filozofii: np. Husserl posługiwał się pojęciem prezentacji (*Gegenwärtigung*), do których zaliczał właśnie spostrzeganie zmysłowe zewnętrzne oraz spostrzeganie wewnętrzne z jednej strony, z drugiej zaś reprezentacji (*Vergegenwärtigung*), której przykładami mogą być według niego przypomnienie lub wyobrażenie, ale też spostrzeganie cudzych stanów psychicznych w wyrazie (gest, mina itp.); por. S. Judycki (rec.), E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerungen. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1929)*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1980, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982), z. 1, s. 245–251; por. też O.R. Scholz, *Repräsentation*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, t. 8, 1992, kol. 827.

przyczynowi, lecz mogłaby być podbudowana przez zupełnie inny rodzaj warunkowania. Wydaje się też, że mówienie o przeźroczystych reprezentacjach zupełnie nie pasuje do tych sytuacji, w których podmiot reprezentuje przedmioty abstrakcyjne: czym jest liczba siedem, a czym jest, odnosząca do niej podmiot, przeźroczysta jej reprezentacja?

Tutaj jednak nie można rozważać tych rzeczy bardziej szczegółowo. Wystarczy stwierdzić, że ani idealizm, ani fenomenalizm, ani agnostycyzm lub sceptycyzm nie wynikają z reprezentacjonistycznej teorii relacji epistemicznej, gdyż jedną rzeczą jest reprezentowanie przedmiotów, drugą rzeczą jest to, czy te reprezentacje – przynajmniej do pewnego stopnia – zgadzają się z tym, co mają reprezentować. Gdy nie przyjmujemy reprezentowania przedmiotów w podmiocie, to musimy uznać zupełnie nonsensowną tezę, że poznając podmiot, staje się poznawanymi przedmiotami. Gdyby tak jednak było, to jeden z członów relacji epistemicznej zniknąłby, a stąd też zniknąłaby sama ta relacja.

5. Kategoryzacja

Sądzę, że inaczej nie możemy myśleć o relacji epistemicznej, niż przyjmując, iż jest to wysoce osobliwa, całkowicie pozafizyczna relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem, w ramach której przedmioty są świadomie reprezentowane przez podmiot, lecz sam podmiot ani nie jest zbiorem reprezentacji, którymi dysponuje, ani też w trakcie reprezentowania nie staje się żadną z nich.

Na podstawie tego, co dotychczas zostało przedstawione, mogłoby powstać wrażenie, że relacja epistemiczna polega na „czystym” odzwierciedlaniu, choć na odzwierciedlaniu zapośredniczonym przez reprezentowanie. Ta jednak nie jest. Nawet bowiem analogia pomiędzy poznawaniem a odzwierciedlaniem, a więc analogia lustrzana, nieuchronnie prowadzi do obserwacji, że przecież fizyczne lustro zawsze jest jakiegoś rodzaju, zawsze posiada jakąś określoną strukturę, a więc zawsze jakoś „interpretuje” to, co odzwierciedla. Tak również musimy pojąć podmiot poznający. On również musi dysponować jakimś uposażeniem, aby mógł poznawać, z kolei samo to uposażenie nie może pochodzić z poznawania przedmiotów, bo to oczywiście jest całkowicie koliste. Uposażenie podmiotu, umożliwiające mu poznawanie przedmiotów, będę nazywał zdolnością do kategoryzacji.

Zarówno arystotelesowska, przedmiotowa interpretacja kategorii, jak i kantowskie, epistemiczne rozumienie kategorii ujmowały kategorie jako najbardziej podstawowe struktury świata lub jako szczególnego rodzaju pojęcia, służące do najbardziej zasadniczej strukturalizacji danych doświadczenia. Interpretacja natomiast bardziej partykularna przez kategorie rozumie struktury stosowane przez nasz umysł do porządkowania otrzymywanych danych. Kandydatami do bycia takim rodzajem struktury są pojęcia w zwykłym sensie, a więc na przykład pojęcie kota, pojęcie ssaka czy pojęcie drapieżnika. W ramach takiego rozumienia pojęcia traktowane są jako wiązki treści reprezentujących własności świata przedmiotowego. Kategoryzacja jest procesem, w trakcie którego różne przedmioty zaczynają być traktowane jako należące do tej samej kategorii. Trzeba zauważyć, że faktycznie używamy tylko bardzo małej ilości schematów kategoryzujących z całości wszystkich możliwych schematów tego rodzaju. Praktycznie patrząc, każdy, nawet stosunkowo niewielki zbiór przedmiotów, może być kategoryzowany na nieskończoną ilość sposobów. W związku z tym powstają m.in. następujące problemy: Dlaczego dysponujemy takimi a nie innymi kategoriami? Co umożliwiają nam nasze faktycznie stosowane schematy kategoryzacji?

Jedną z podstawowych koncepcji w tej dziedzinie jest hipoteza, że głównym „napędem” kategoryzacji jest ujmowanie przez nasz umysł podobieństw. Umieszczamy kota i lwa w tej samej kategorii, ponieważ zwierzęta te są do siebie bardziej podobne niż na przykład kot i żyrafa. Według tego podejścia świat jest czymś, co jest odpowiednio przystosowane do naszego działania i naszych celów, a ludzkie kategorie odzwierciedlają tę organizację. Trudność polega jednak na tym, że każde dwie rzeczy mogą mieć wspólną nieograniczoną ilość własności. Kot i żyrafa mogą się poruszać, zajmują określone miejsca w przestrzeni, ważą więcej niż jeden gram, więcej niż dwa gramy itd. Podobieństwo, jako narzędzie wyjaśniające powstanie kategorii, wydaje się pojęciem zbyt niezdeterminowanym. Nasunąć się więc może pogląd odwrotny, a mianowicie, że widzimy pewne dwa przedmioty jako podobne, ponieważ należą one do tej samej kategorii, a nie odwrotnie. Musielibyśmy zatem wyjaśniać podobieństwo za pomocą należenia do tej samej kategorii.

Osobną kwestią jest pytanie o hierarchię kategorii. Istnieje głęboko zakorzeniona tradycja filozoficzna, sięgająca Arystotelesa, która uznaje, że u podstaw naszych klasyfikacji znajdują się kategorie naturalne. Kategorie

(pojęcia) biologiczne są najlepszym przykładem kategorii naturalnych i właśnie w oparciu o kategorie biologiczne Arystoteles sformułował swoją teorię kategorii. Na kategoriach naturalnych byłyby nadbudowane inne rodzaje kategoryzacji świata, na przykład kategorie społeczne lub specyficzne kategorie związane z celowym działaniem. Esencjalizm jest współczesnym stanowiskiem nawiązującym do Arystotelesa, które uznaje, że podstawowe ludzkie kategorie odzwierciedlają istotne cechy przedmiotów (ich konieczne składniki). Stanowiska konkurencyjne podkreślają natomiast elastyczność ujęć klasyfikacyjnych, w trakcie których w ramach określonej kategorii umieszczamy nie tylko cechy koniecznie charakteryzujące odzwierciedlany przez nią przedmiot, ale też włączamy do tej kategorii cechy odnoszące się do procedury identyfikacji tego przedmiotu. Ludzie na przykład wcale nie muszą w pojęciu kota umieszczać wyłącznie cech istotnych dla kotów, lecz zaliczają do składowych tego pojęcia również cechy służące do rozpoznawania tych zwierząt, a także cechy całkowicie nietrafne²⁷.

Czy można pomyśleć o takim rodzaju relacji epistemicznej, gdzie nie byłoby żadnej kategoryzacji? Podmiot nie tylko dlatego mógłby być nazwany podmiotem „czystym”, że nie potrafiłby kojarzyć, dostrzegać podobieństw, uogólniać, nie umiałby widzieć powiązań pomiędzy różnymi treściami, nie potrafiłby ani analizować, ani dokonywać syntezy, a więc nie byłby w stanie myśleć, ale przede wszystkim nie używałby żadnych szablonów, stereotypów percepcyjnych, żadnych struktur semantycznych, a więc pojęć, znaczeń itp. Jest oczywiste, że gdyby nawet taki podmiot istniał, to relacja epistemiczna nie mogłaby dojść do skutku, gdyż, aby poznawać, podmiot musi dysponować jakimś wstępnym uposażeniem.

Przedstawiając to w ten sposób, świadomie upraszczam relację epistemiczną, a mianowicie interpretuję ją jako coś w rodzaju przestrzennego nakładania, powiedzmy, jednych pudełek na drugie, to znaczy nakładania na dane, bodźce itd. szablonów, stereotypów, pojęć itp. Trzeba jednak cały czas pamiętać, że do poznawania potrzebne jest to, aby w trakcie tego procesu „nakładania” podmiot w każdej chwili już istniał jako *intelligentia*, to znaczy jako taka jedność, która rozumie to, czego dokonuje, a do tego jeszcze owo tajemnicze „rozumienie” musi dać się przenosić na każdy wyższy poziom refleksji. Wróć do tego w paragrafie poświęconym podmiotowi.

²⁷ Por. J. Odrowąż-Sypniewska, *Rodzaje naturalne. Rozważania z filozofii języka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2006.

Kwestia wstępnego uposażenia podmiotu sięga jednak jeszcze dalej. Pojawiają się bowiem bardzo różne możliwości co do charakteru relacji epistemicznej. Po pierwsze, możemy czysto spekulatywnie pomyśleć, że istnieją środki kategoryzacji usytuowane niejako wyżej niż nasza główna „broń epistemiczna”, którą stanowią pojęcia, a szerzej znaczenia. Nie ma żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że te same bodźce mogą „dać” z siebie więcej, gdy zostaną przez jakieś podmioty skategoryzowane transsemantycznie. Tego rodzaju sugestię można jednakże tylko wypowiedzieć, lecz nie da się jej w żaden sposób przybliżyć za pomocą jakiegokolwiek przykładu, gdyż każdy przykład będzie musiał obracać się wyłącznie w kręgu naszych, ludzkich pojęć i znaczeń, a więc w obrębie tego, co semantyczne.

Po drugie, natura relacji epistemicznej dopuszcza nie tylko to, że kategoryzowanie może być transsemantyczne, lecz także pozwala na to, aby podmiot używał innych rodzajów naoczności niż znane nam dwa podstawowe rodzaje naoczności, którymi są naoczność zmysłowa i naoczność wyobrazeniowa. W XX wieku przedstawiciele ruchu fenomenologicznego przyjmowali wprawdzie istnienie jeszcze innych rodzajów naoczności, mówili o naoczności charakterystycznej dla doświadczenia estetycznego i moralnego, a nawet o naoczności kategoryalnej²⁸. Wszystkie te jednak inne rodzaje naszej ludzkiej naoczności, o ile oczywiście istnieją, są podbudowane przez naoczność zmysłową. Tutaj chodzi mi natomiast o wskazanie, że relacja epistemiczna dopuszcza zupełnie inne rodzaje naoczności niż naoczność zmysłowa lub nadbudowane nad nią jej odmiany. Nie tylko nie znamy tych innych rodzajów naoczności, lecz przede wszystkim ich charakteru nie jesteśmy nawet w stanie choćby nawet „lekką zasugerować”. Można wyłącznie z emfazą wypowiedzieć takie oto pytania: Jak różne musi być poznanie, które nie odnosi się do żadnej naoczności zmysłowej oraz

²⁸ „Husserl had tried to show that logical insight, in its most adequate and self-evident form, could not be described in terms of mere sensibility. There are elements in any logical proposition, such as negations, conjunctions, etc., without possible equivalent in sensuous intuiting, which Husserl in a rather peculiar terminology called ‘categories’. There are besides such terms as ‘unity’, ‘number’, ‘similarity’, to which no special sense datum can possibly correspond. Nevertheless, it is possible to obtain full and adequate intuitive understanding of they mean. This makes it clear that there is such a thing as non-sensuous intuiting (Husserl calls it *kategoriale Anschauung*), a fact which makes it necessary to expand the customary range of the word ‘Anschauung’” (H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague–Boston–London: Martinus Nijhoff Publishers, s. 105).

take, która operuje transsemantycznymi środkami kategoryzacji? Jak różne musi być również rozumienie świata, powstające na bazie transsemantycznej kategoryzacji zupełnie innych rodzajów naoczności niż te, które znamy?

To jednak jeszcze nie koniec, trzeba bowiem, po trzecie, zauważyć, że ludzka naoczność zmysłowa jest zawsze istotnie uwikłana w dwie formy naoczności, a mianowicie w przestrzeń i czas: wszystkie dane naoczne muszą się dla nas pojawiać albo w przestrzeni i w czasie, albo tylko w czasie. W tym drugim wypadku chodzi o ujmowanie własnych stanów świadomych, które nie ukazują się jako coś przestrzennego, lecz jako coś, co jest wyłącznie poddane zmianom czasowym. Jeżeli tak jest, to co stanie się z relacją epistemiczną w aspekcie jej naoczności, gdy pomyślimy, że możliwe są inne formy naoczności niż czas i przestrzeń, a przecież taka myśl nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności? Poznające w ten sposób podmioty miałyby do czynienia nie tylko z kategoryzacją transsemantyczną, lecz także naocznie poznawałyby przedmioty nieprzestrzenne i nieczasowe. Jak może wyglądać tego rodzaju poznanie? Jak to jest być podmiotem, który w taki właśnie sposób poznaje przedmioty – zupełnie tego nie wiemy i nie moglibyśmy wiedzieć, dopóki nie stalibyśmy się takimi podmiotami.

Po czwarte, znana jest rzeczą, iż Kant twierdził, że pojęcia bez jakiegokolwiek naoczności są, jak się wyraził, „puste”²⁹. Czy jednak ta „pustość” wyklucza poznawanie jako operowanie pojęciami lub innymi środkami kategoryzacji, lecz całkowicie nieodniesionymi do jakiegokolwiek naoczności? Wyobraźmy sobie czysto duchowe podmioty, a więc w aspekcie, o który teraz chodzi, takie podmioty, które nigdy nie miały do czynienia nie tylko z żadnym rodzajem przestrzeni, przestrzeni w sensie zbiornika wypełnionego rozciągniętymi przedmiotami, lecz również, które nigdy nie miały żadnego w ogóle doświadczenia przestrzenności. Wyobraźmy sobie jednak, że te, jak o nich z pewnością powiedzielibyśmy, czysto duchowe istoty, przetwarzają całkowicie nienaoczne myśli na temat wielowymiarowych struktur, które my określamy za pomocą wyrażenia „przestrzeń matematyczne”. Przetwarzając te myśli, ciągle dokonują odkryć, dotyczących związków

²⁹ „Nasza natura ma to już do siebie, że naoczność nie może być nigdy inna niż zmysłowa, tzn. zawiera tylko sposób, w jaki przedmioty nas pobudzają. Natomiast intelekt to zdolność do pomyślenia przedmiotu naoczności zmysłowej. Żadnej z tych własności nie należy przedkładać nad drugą. Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 52 / B75).

pomiędzy różnymi abstrakcyjnymi treściami. Wydaje się, iż trzeba powiedzieć, że podmioty tego rodzaju poznają, że relacja epistemiczna jest w ich wypadku zrealizowana, ale czy należy przyznać rację Kantowi, iż ich pojęcia, które nie są odniesione do żadnej naoczności, a więc także całe ich poznanie, są puste?

Kant mylił się w tym względzie, gdyż do idei poznania nie należy ani składnik znanych nam, ludziom, form naoczności, ani też do tej idei nie należy składnik żadnej innej formy naoczności niż naoczność zmysłowa – o ile oczywiście takie inne formy naoczności w ogóle istnieją. Do idei poznania należą wyłącznie podmiot i przedmiot oraz reprezentacja, a teraz widać, że także i kategoryzacja, lecz jakakolwiek byłaby to kategoryzacja, semantyczna lub inna niż semantyczna, to nie musi być ona odniesiona do żadnego rodzaju naoczności, aby mogła być nazwana poznaniem lub poznawaniem. Należy przy tym podkreślić, że poznawane przedmioty nie muszą być znanymi nam przedmiotami fizycznymi, ani też tymi przedmiotami abstrakcyjnymi, które znamy, lub przedmiotami, które określamy mianem przedmiotów doświadczenia wewnętrznego. Mogą istnieć przedmioty, które nie podpadają pod żadne znane nam kategorie przedmiotów, ale i tak w odniesieniu do nich relacja epistemiczna będzie mogła mieć miejsce, o ile tylko podmiot będzie ujmował coś, co jest różne do niego samego.

W tym kontekście nasuwa się pewna uwaga na temat współczesnych stanowisk epistemologicznych, nazywanych antyrealizmem. Wydaje się, że można zaproponować następującą charakterystykę współczesnego antyrealizmu: nic nie może być dla nas realne bez odniesienia do jakiegoś teoretycznego schematu pojęciowego, a każdą próbę stwierdzenia, że coś jest realne po prostu, należy uznać za bezsensowną. Tę formułę antyrealizmu, która z pewnością wyraża jedną z najogólniejszych jego postaci, określa się dzisiaj mianem tezy o pojęciowej względności (*conceptual relativity*). Niejako sztandarowym przykładem takiej względności, używanym przez Hilarego Putnama, jest sytuacja, w której liczymy jakieś przedmioty³⁰.

Putnam przedstawia sytuację, w której ktoś będący w pokoju, gdzie są wyłącznie krzesło, biurko, lampa, notes i długopis i nic poza tym, zostaje zapytany, ile znajduje się w nim przedmiotów. Wydaje się, że naturalną odpowiedzią będzie: pięć. Putnam pyta jednak o sumy mereologiczne, a więc o byty, których warunki identyczności są wyznaczone przez to, z czego

³⁰ H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1989, s. 110.

się te byty składają. Czy więc nie możemy potraktować jako przedmiotu czegoś, co jest złożone z naszego nosa oraz z lampy? Postępując w ten sposób, moglibyśmy konstruować obiekty złożone z mereologicznych sum pierwotnie przez nas dostrzeżonych w pokoju rzeczy oraz z mereologicznych sum uzyskanych w ten sposób nowych przedmiotów. Przykład ten ma ilustrować tezę, iż istnieją alternatywne sposoby liczenia przedmiotów oraz że pomiędzy nimi nie istnieje żadne obiektywne kryterium wyboru. To, co uznamy za przedmiot, zależy od naszej decyzji: jeżeli decyzja ta nie będzie wyłącznie kwestią kaprysu lub gustu, to będzie zależała od tego, co uznamy za bardziej odpowiednie dla takich lub innych celów.

W kontekście tego, co już zostało powiedziane na temat natury relacji epistemicznej, należy teraz zapytać: „Czego właściwie chcecie Panowie antyrealiści od relacji epistemicznej?”. Czy chcecie tego, aby relacja ta była w ogóle pozbawiona składnika jakiegokolwiek kategoryzacji? Ale to jest niemożliwe, bo wtedy w ogóle by jej nie było, albo nieco słabiej, nie możemy sobie w ogóle pomyśleć takiego rodzaju relacji epistemicznej, który byłby całkowicie „odarty” z jakichkolwiek środków kategoryzujących. Podmiot musi dysponować jakimś wstępnym uposażeniem, aby poznawanie czegoś mogło dojść do skutku. Wszystko, lub prawie wszystko, zależy tu natomiast od tego, czy środki kategoryzacji, którymi podmiot dysponuje, są jakoś skorelowane z tym, co kategoryzują, a więc prawie wszystko zależy tu od tego, czy istnieje jakiś rodzaj odpowiedniości pomiędzy bytem a poznaniem. Kwestia jednak, czy tak właśnie jest, nie jest już zagadnieniem wyboru jakiegoś schematu konceptualnego, lecz metazagadnieniem epistemologicznym.

Stwierdziłem, że od tego metazagadnienia zależy „prawie wszystko”, bo chodzi tu również o to, jak pojmimy słowo „byt” w formule „odpowiedniość pomiędzy bytem a poznaniem”. Jeśli przez „byt” będziemy rozumieli nieskończoną i stwórczą moc dobrego, a więc niebędącego zwodzicielem, Boga, to oczywiście każdy schemat pojęciowy będzie dotyczył tylko pewnego aspektu tego nieskończonego „bytu samego w sobie”, choć biorąc pod uwagę ludzkie środki kategoryzacji danych, na pytanie, ile jest przedmiotów w pokoju, nie będzie istniała żadna „odpowiedź sama w sobie”. Z tego oczywiście nie wynika, że nie mogą istnieć takie środki kategoryzacji, które pozwolą na zadowalającą odpowiedź na to pytanie. Jeśli natomiast słowo „byt” będziemy rozumieli jakoś inaczej, to trzeba przyznać, że rzeczywiście

nasza, ludzka sytuacja epistemiczna wygląda dość beznadziejnie, jeśli chodzi o dowiedzenie się, co naprawdę istnieje.

6. Prawda

Wynikiem dotychczasowej analizy jest następujący wgląd: z relacją epistemiczną mamy do czynienia wtedy, gdy świadomy podmiot, ujmując różnego rodzaju przedmioty, reprezentuje je oraz w jakiś sposób kategoryzuje. Relacja epistemiczna jest relacją *sui generis*, choć może być nadbudowana nad takimi rodzajami warunkowania jak przyczynowość fizyczna lub może w sobie zawierać takie składniki jak egzemplifikacja lub partycypacja. W tym ostatnim wypadku należy oczywiście założyć, że w ogóle istnieje coś takiego jak – po platońsku pojęta – egzemplifikacja, a więc że warunkowanie przyczynowe nie jest jedynym rodzajem warunkowania.

Jak jednak rzeczy mają się z prawdą? Przecież istnieje niedająca się odrzucić intuicja, że z poznawaniem mamy do czynienia nie wyłącznie wtedy, gdy podmiot świadomie ujmuje coś odeń różnego, ale – dodatkowo – gdy to ujęcie zgadza się z tym, do czego się odnosi, a więc wtedy, gdy jest ono prawdziwe. Słowo „prawda” działa dzisiaj na wielu jak płachta na byka i wręcz powstaje wrażenie, że gdyby je zastąpić innym słowem (dźwiękiem), to dyskusja stałaby się bardziej owocna. Nie zamierzam jednak tego robić, choć rzeczywiście nic nie zmieniłoby się, gdyby dokonać tu zamiany tego uświęconego tradycją słowa na jakiegokolwiek inne.

Chciałbym jednak twierdzić coś bardziej być może irytującego niż to, że niekiedy przynajmniej poznajemy prawdę, a mianowicie chciałbym twierdzić, że w swojej podstawowej warstwie relacja epistemiczna jest zawsze prawdziwa, a więc, że zawsze jest relacją aletyczną. Z tego musi wynikać, że relacja epistemiczna może posiadać warstwy. Tak rzeczywiście jest, a warstwa czysto aletyczna relacji epistemicznej jest warstwą pasywną, to znaczy dochodzi do skutku wtedy, gdy podmiot jest wyłącznie receptywny,

a więc wtedy, gdy nie wydaje jeszcze żadnych sądów³¹. Pojawia się tu zatem jeszcze jedno nowe pojęcie, pojęcie sądu, przy czym należy przypomnieć, iż właściwym „siedliskiem” prawdy jest sąd, a więc, że dopiero wtedy, gdy podmiot coś uznaje, a to, co uznaje, rzeczywiście ma miejsce, dopiero w takim wypadku można mówić o poznaniu lub o wiedzy³².

Gdyby stanowisko, które tu zamierzam uzasadniać, było trafne, to znaczy gdyby było tak, że w swojej elementarnej warstwie relacja epistemiczna jest zawsze aletyczna, to miałyby to istotne konsekwencje dla rozumienia naszej pozycji nie tylko epistemicznej, lecz także ontycznej w świecie. Jako ludzkie podmioty poznające byłibyśmy nie tylko przez to wyróżnieni, że niekiedy mielibyśmy dostęp do prawdy sądowej, ale też przez to, że nigdy na poziomie pasywnym nie byłibyśmy w błędzie. Odwołując się do tradycji scholastycznej, można byłoby w takim wypadku powiedzieć, że nie tylko byt jest prawdziwy (*ens et verum conventuntur*) dlatego, że pochodzi z zamiarów (intencji) Bytu Najwyższego, a więc dlatego, że jest zgodny

³¹ Zgodnie z sięgającą najdawniejszych czasów tradycją filozoficzną istnieją dwa zasadnicze rodzaje odniesień umysłu ludzkiego do przedmiotów: z jednej strony są to odniesienia realizujące się za pomocą reprezentacji (przedstawień) – np. spostrzeżenia, wyobrażenia, pojęcia – z drugiej zaś odniesienia za pomocą sądów (*propositio*). Przedstawienia od sądów różnią się elementem asercji, która nie występuje w przedstawieniach, stanowi natomiast istotny element sądów.

³² Prawdę sądową rozumiem tutaj w sensie podanym przez Alstona (W.P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca–London: Cornell University Press 1996, s. 27), a więc sąd *p* jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy *p*. Na przykład sąd, że trawa jest zielona, jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy trawa jest zielona. Powyższy schemat Alston określa mianem schematu T, lecz jednocześnie zaznacza, że ‘T’ odnosi tu to prawdy (*truth*), a nie do ‘Tarski’. W ten sposób chce się wyraźnie zdystansować od tzw. semantycznej koncepcji prawdy A. Tarskiego i do jej kontynuacji we współczesnej filozofii. Alston twierdzi, że każde zdanie o postaci T jest pojęciowo, to znaczy analitycznie prawdziwe, a stąd też, że warunkiem koniecznym i wystarczającym realistycznej koncepcji prawdy jest to, aby treść sądu była prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy stan rzeczy, do którego sąd ten się odnosi, zachodził. Tak rozumianą realistyczną koncepcję prawdy Alston nazywa koncepcją minimalistyczną, lecz ponownie nie w znaczeniu wiązonym z podejściami motywowanymi semantyczną teorią prawdy Tarskiego, lecz w pewnej opozycji do korespondencyjnej teorii prawdy. Według Alstona korespondencyjna koncepcja prawdy jest oczywiście również koncepcją realistyczną, lecz dodatkowo musi zawierać jakąś interpretację, na czym polega odpowiedniość pomiędzy sądami (ich treściami) a stanami rzeczy. Ze względu na konieczność rozwinięcia teorii eksplikującej naturę korespondencji, korespondencyjna koncepcja prawdy nie jest już koncepcją minimalistyczną.

z planem Boga, lecz również dlatego, że każde poznanie, każdego podmiotu poznającego jest zawsze prawdziwe, prawdziwe w pasywnej, przed-sądowej (przed-propozycyjnej) jego warstwie.

Weźmy pod uwagę najprostszy przykład. Idę przez park i widzę w oddali sylwetkę człowieka. Chwilę potem okazuje się jednak, że była to wyłącznie specyficzna zbieżność kształtów drzew, gałęzi, gry światła itp. Na poziomie kategoryzacji przed-sądowej prawdziwie jednak odzwierciedlam to, że przeżywam widzenie człowieka, choć w wydanym sądzie, gdy taki oczywiście choćby przez chwilę wydałem, mówiąc do siebie: „Tam jest człowiek”, myliłem się. Inny przykład: widzę granatową płaszczyznę, lecz błędnie ją kategoryzuję, mówiąc do siebie (lub do innych): „To jest niebieskie”. Również i w tym wypadku fałsz znajduje się nie w pasywnej kategoryzacji, lecz w wydanym sądzie: „To jest niebieskie”. W pasywnej warstwie kategoryzacji epistemicznej, a więc w tym, co przeżywam, relacja epistemiczna jest zawsze prawdziwa.

Ktoś jednak może zarzucić, że przecież w poznaniu chodzi nam o to, jaki jest tzw. świat zewnętrzny, o to, jak się rzeczy naprawdę mają, a więc o to, czy jest człowiek w parku, czy coś jest granatowe, czy niebieskie. Nie chodzi nam natomiast o to, co przeżywamy. Na to należy odpowiedzieć pytaniem: czy relacja epistemiczna ma zostać z góry ograniczona do tej strony świata, którą nazywamy światem zewnętrznym wobec naszego przeżywania? W tym kierunku, jak się wydaje, zmierzał Descartes, choć oczywiście nie stosował takiej terminologii, gdy twierdził, iż nie mogę się mylić co do tego, że jestem, skoro myślę, ale mogę się mylić co do wszystkiego innego. Moje istnienie jako podmiotu poznającego, istnienie mnie samego jest mi dane przed wszelką prawdą sądową, co można przenieść na wszystkie treści, które przeżywam. W obu wypadkach, to znaczy zarówno w wypadku istnienia samego podmiotu, jak i istnienia oraz treści tego, co on przeżywa, relacja epistemiczna jest zawsze prawdziwa.

W ostatnich czasach, próbując podważyć ten wgląd, zastosowano pewien trick argumentacyjny polegający na tym, iż zaczęto twierdzić, że doświadczenie (poznanie) na wskroś aletyczne jest niemożliwe, nawet bowiem w obrębie tzw. immanencji przeżywania możemy się mylić³³. Wynikać

³³ W epistemologii ostatnich kilkudziesięciu lat pojawia się hasło „mitu danych” (*Myth of the Given*), które powstało w wyniku inspiracji pracami Sellarsa [por. W. Sellars, *Empiryzm i filozofia umysłu* {1963}, tłum. J. Gryz, [w:] B. Stanosz (red.), *Empiryzm*

miałoby to z tego, że nawet w tej sferze możemy pomylić się w trakcie aplikacji pojęć, a więc popełnić błąd kategoryzacji. Do tego jeszcze, nawet w sferze immanencji przeżywania, może pojawić się błąd mnemoniczny, to znaczy możemy błędnie wywołać z pamięci jakieś dane, które potrzebne są do zrozumienia tego, co aktualnie przeżywamy. Mogę, na przykład, widząc granatowy kolor, błędnie wywołać z pamięci słowo „niebieski” i wydać fałszywy sąd: „To jest niebieskie”. Zaczęto więc sugerować, że bezbłędne poznanie w musiałoby się równać czemuś w rodzaju „surowego czucia” (*raw feeling*), a więc takiego doznawania bodźców, które jest pozbawione jakiegokolwiek kategoryzacji. To „surowe czucie”, jak stwierdzono, może istnieć, na przykład w wypadku bardzo małych dzieci, lecz nie może pełnić żadnej roli epistemicznej, a mówiąc zwyczajnie, „surowe czucie”, czucie pozbawione jakiegokolwiek kategoryzacji, nie jest poznawaniem czegośkolwiek.

Wydaje się jednak, że tego rodzaju argumentacja polega na konfuzji. Relacja epistemiczna musi wprawdzie zawsze zawierać jakiś rodzaj kategoryzowania, ale wcale stąd nie wynika, że zawsze musi być w niej obecna aktywność, jaką jest wydawanie sądów. Gdy więc widząc granatową płaszczyznę, nazywam ją niebieską, to myślę się na poziomie sądowym, lecz jednocześnie nie myślę się, gdyż poprawnie ujmuję to, co ujmuję, a co powinienem nazwać słowem „granatowy”. Owo ujęcie jest już kategoryzacją, lecz nie jest to kategoryzacja sądowa i lingwistyczna. Czymś natomiast zupełnie innym jest sytuacja epistemiczna, w której znajdują się bardzo małe dzieci. W tym wypadku nie mamy jeszcze do czynienia z podmiotami epistemicznymi, które dysponują zdolnością do jakiegokolwiek kategoryzacji. Czy w „doświadczenia”, których one doznają, należy się wczuwać mówiąc,

współczesny, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1991, s. 173–257]. Czyste, bezpośrednie dane świadomości miałyby być dlatego mitem, ponieważ niemożliwe jest istnienie takiego doświadczenia, które byłoby całkowicie pozbawione jakiegokolwiek elementów konceptualnych. Elementy tego rodzaju są niezbędne, aby mogło zaistnieć jakiegokolwiek doświadczenie czegoś, a stąd ma wynikać, że albo bezpośrednie doświadczenie jest czymś w rodzaju pozbawionego składników pojęciowych ‘surowego czucia’ świata, ale wtedy nie może pełnić żadnej roli epistemicznej, albo zawiera elementy konceptualne i wtedy może pełnić rolę epistemiczną, lecz jest wystawione na ciągłą możliwość rewizji aparatury pojęciowej, innej jej interpretacji, na możliwość błędu, powstającego w wyniku zastosowania nieodpowiednich pojęć. Taka alternatywna traktowana jest jako argument przeciwko tzw. kartezyjskiej teorii umysłu, zgodnie z którą podstawą naszej wiedzy miałyby być niepowątpiewalne dane bezpośredniego doświadczenia.

że doznają one tylko pewnej „chmury wrażeń” lub „tumultu bodźców” – jest to sprawa trudna do jakiegoś zadowalającego rozstrzygnięcia.

Jeżeli więc relacja epistemiczna na poziomie przed-sądowym (przed-propozycjonalnym), na poziomie receptywnej (pasywnej) styczności z rzeczami lub przedmiotami jest zawsze prawdziwa, i to niezależnie od tego, czy chodzi w niej o kategoryzację semantyczną, czy o jakiś inny rodzaj kategoryzacji, jak również niezależnie od tego, czy chodzi o przedmioty lub rzeczy dane w formach naoczności takich jak czas i przestrzeń, czy też o inne rodzaje naoczności, to z tego wynika, że koniecznym składnikiem idei poznania jest owa receptywna (pasywna) prawda. Na niej dopiero może budować się prawda sądu³⁴.

Z tego, jak sądzę, wynika również jeszcze jedna ważna rzecz, która dotąd była obecna, lecz nie była wyraźnie nazwana. Przynajmniej dla wszystkich skończonych podmiotów poznających relacja epistemiczna to taka relacja, w której występuje element receptywności (pasywności). Tylko

³⁴ Aktywność i pasywność były dla Husserla dwoma zasadniczymi biegunami syntezy działającej rozumu. Rozum jest czymś, co jest pobudzane przez różnego rodzaju bodźce i jednocześnie czymś, co, wykorzystując te pobudzenia, dokonuje ich syntetycznego opracowania. Synteza pasywna jest według Husserla syntezą przedrefleksyjną, tzn. dokonuje się bez udziału podmiotu, spełniającego akty refleksji i analizy. Pasywnie konstytuują się podstawowe temporalne wymiary świadomości: świadomość przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Pasywnie przebiegają też różne syntezy asocjacji, szczególnie widoczne w procesie powstawania jedności różnych pól wrażeńiowych (pola wzrokowego, dotykowego, słuchowego) i w konstytucji całościowego pola percepcyjnego. Syntezy pasywne są syntezami pre-lingwistycznymi, co oznacza, że powstające dzięki niej jednostki sensu przedmiotowego konstytuują się przed pojawieniem się aktywności językowej nadawania nazw. Realizują się „automatycznie” i „anonymowo”, a więc bez obecności podmiotu kierującego się do przedmiotów w aktach uwagi. Przeciwnością pasywności jest aktywność, w ramach której świadomy podmiot jest wyraźnie obecny. Wzorcowymi przykładami syntezy aktywnej były dla Husserla aktywność formułowania sądów, aktywność, jaką jest tworzenie teorii naukowych, ale też aktywność wartościowania. Opozycji między aktywnością a pasywnością Husserl nie interpretował jednak ekskluzywnie, ponieważ za najniższy stopień aktywności uznawał receptywność, tzn. zdolność do reagowania na bodźce. Czysta pasywność kognitywna, całkowicie pozbawiona elementu świadomej aktywności, byłaby zdarzeniem należącym do świata materii, a nie do dziedziny świadomości i mentalności; por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, Den Haag: Marinus Nijhoff 1966; M. Wälde, *Passivität, passive Synthesis*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1989, t. 7, kol. 164–168.

dla intelektu nieskończonego poznanie nie musi zawierać receptywności. W tym wypadku poznanie i wytwarzanie są tym samym. Trzeba tak powiedzieć, chociaż trudno jest nam pojąć, co to znaczy, że mimo to intelekt nieskończony (Bóg) poznaje. Gdy zaś weźmiemy pod uwagę zwierzęta, to, jak już sugerowałem, nie są one istotami epistemicznymi, choć są istotami świadomymi. Na pewno nie mają dostępu do prawdy sądowej, ale też nie są zdolne do posiadania prawdy przed-sądowej, gdyż do tego potrzebne jest bycie podmiotem różnym od reprezentowanych przedmiotów.

7. Natura podmiotu

Czy to, co zostało dotąd przedstawione, wystarcza jako zasadnicza charakterystyka relacji epistemicznej? Czy wystarczające są świadomość, ujęcie przedmiotu, reprezentacja, różne postacie kategoryzacji, receptywność oraz prawda, a w szczególności pasywna prawda przed-sądowa? Czy można to uznać za wieloskładnikową odpowiedź pytanie, co należy do idei poznania, a w szczególności, na czym polega relacja epistemiczna? Wydaje się jednak, że ciągle brakuje rzeczy zasadniczej, którą jest przybliżenie natury samego podmiotu. Należy właśnie powiedzieć „przybliżenie”, gdyż podmiotu, będącego jednym z dwóch członów epistemicznej, nie da się wyjaśnić ani przez podanie jego składników, ani przez sformułowanie jakichkolwiek praw, wyrażających jego sposób funkcjonowania.

Gdy weźmiemy pod uwagę dzieje filozofii, to, jak już podkreślałem, trudno jest tam znaleźć systematyczną analizę zawartości idei poznania względnie składników relacji epistemicznej. Podobnie też trudno jest znaleźć właściwy opis cech samego podmiotu epistemicznego. Problem natury podmiotu w relacji epistemicznej łączono z kwestią istnienia i natury duszy ludzkiej (Platon, Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Descartes i wielu innych), i choć oczywiście te dwa zagadnienia wiążą się ze sobą, to jednak analiza filozoficzna powinna je od siebie oddzielać. Zagadnienie natury podmiotu poznającego zostało natomiast specyficznym przeformułowane przez tradycję kantowską. Tutaj problem natury samego podmiotu poznającego prawie w całości został pominięty, natomiast obiektem zainteresowania stały się formy kategoryzacji przedmiotów oraz różnego rodzaju syntezy mentalne, przy czym w tle funkcjonowało przesłanie, iż sam fakt istnienia kategoryzacji musi prowadzić do mocnej tezy agnostycznej na

temat rozstrzygalności istotnych kwestii filozoficznych (metafizycznych). Jak jednak starałem się pokazać, relacja epistemiczna jest niemożliwa bez jakiejś postaci kategoryzacji, lecz z tego nie wynika, że nie może istnieć korelacja pomiędzy formami kategoryzacji a przedmiotami, do których odnosi się podmiot³⁵.

Jeszcze inny rodzaj swoistego „zapomnienia” o kwestii natury podmiotu epistemicznego wytworzył się w obrębie XX-wiecznej fenomenologii. Podmiot poznający został przez Husserla potraktowany jako to, co pozostaje po dokonaniu różnego rodzaju redukcji, został więc zinterpretowany jako „czyste ja”. Motywacją dla takiego podejścia było dążenie Husserla do uniknięcia błędu *petitio principii* w teorii poznania, to znaczy dążenie, aby nie przyjmować żadnych nieuzasadnionych założeń w trakcie próby radykalnego rozważenia wartości tego, co uchodzi za wiedzę lub poznanie. Epistemologia miała być filozofią pierwszą, a jej zadaniem było danie odpowiedzi na pytanie o charakter relacji pomiędzy umysłem (świadomością) a światem oraz jakieś rozwiązanie problemu transcendencji przedmiotów w relacji epistemicznej. Dążąc do tych celów, Husserl w pewien sposób

³⁵ Głównymi składnikami Kanta teorii umysłu oraz jego teorii podmiotu poznającego były następujące odróżnienia i tezy: (1) Odróżnienie pomiędzy podmiotem fenomenalnym a podmiotem noumenalnym oraz skorelowana z nim dystynkcja między „ja” a percepcją empiryczną i „ja” a percepcją transcendentalną. (2) Odróżnienie między świadomością empiryczną (jako prostą świadomością, odnoszącą się do przedmiotów) a samoświadomością (empiryczną i transcendentalną). Samoświadomość empiryczna była dla Kanta mniej więcej równoważna z tzw. zmysłem wewnętrznym (*innerer Sinn*), natomiast samoświadomość transcendentalna równała się pojęciu „ja” transcendentalnego. (3) Wprowadzenie pojęcia syntezy jako centralnego pojęcia mającego charakteryzować działanie umysłu. Synteza była dla Kanta aktem „ja” transcendentalnego („ja” transcendentalnej percepcji). Za pomocą syntez mentalnych dokonuje się obiektywizacja różnego rodzaju wrażeń względnie pojęć. (4) Wprowadzenie teorii schematyzmu (empirycznego i transcendentalnego), przy czym pojęcie schematu miało wyjaśniać, jak dochodzi do skutku zastosowanie ogółu pojęciowego (lub kategorii) do partykularnych danych naocznych. (5) Wprowadzenie pojęcia „spontaniczności” (samorzutności), które wiązało problem natury działania umysłu z zagadnieniem przyczynowości i z zagadnieniem wolnej woli. Do powiązania tych swoiście Kantowskich pojęć i problemów z tradycyjną dyskusją na temat relacji między duszą (umysłem) a ciałem dochodzi w rozdziale *Krytyki czystego rozumu* pt. *O paralogizmach czystego rozumu*, gdzie Kant przeprowadza krytykę tzw. psychologii racjonalnej, przypisującej duszy ludzkiej substancjalność, prostotę, osobowość, niematerialność i nieśmiertelność. Por. A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press 1994; S. Judycki, *Kantowska teoria umysłu*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997), z.1, s. 35–60.

przeoczył, że podmiot w relacji epistemicznej nigdy nie jest „czystym ja”: aby mógł on być podmiotem poznającym, musi zostać pojęty jako, wyposażona w zdolności do reprezentacji i kategoryzacji, *intelligentia*³⁶.

Husserlowski punkt widzenia wywołał reakcję w postaci stanowisk starających się sprowadzić podmiot z powrotem na ziemię, dążących do tego, aby go ponownie „uświatowić”, a to przez ukazanie, iż ludzkie podmioty poznające zawsze są uwikłane w ciało oraz w działanie (M. Heidegger, M. Merleau-Ponty). Starano się też wykazać, że patrząc w ten sposób na podmiot można nie tyle rozwiązać, co raczej zlikwidować wielkie problemy epistemologiczne odziedziczone z tradycji, a więc problemy idealizmu, solipsyzmu, sceptycyzmu. Na gruncie tej „uświatowionej epistemologii”, odwołującej się do „całego człowieka”, a nie do jakiegoś chimerycznego „czystego ja” dawnej, kartezjańskiej, kantowskiej i fenomenologicznej filozofii poznania, zaczęto twierdzić, że epistemologia bezzalożeniowa, zmierzająca do radykalnego uzasadnienia poznania ludzkiego, jest niemożliwa i niepotrzebna. W ten jednak sposób, jak sądzę, pomieszano kwestię natury relacji epistemicznej z jej partykularnymi urzeczywistnieniami, a w tym wypadku pomieszano analizę tej relacji z okolicznościami, które towarzyszą ludzkiej sytuacji w świecie. Niejako ukoronowaniem tej wieloaspektowej konfuzji teoretycznej stały się diagnozy przedstawione przez Richarda Rorty’ego³⁷. Starał się on dowieść, iż wszelka zasadnicza refleksja

³⁶ W późnym okresie badań filozoficznych Husserl tak radykalizował swoje nastawienie, że starał się przekroczyć pojęcie podmiotu względnie „ja” (transcendentalnego) – „ja” w sensie ośrodka lub bieguna, do którego odnoszą się wszystkie stany mentalne, należące do strumienia świadomości – za pomocą różnego rodzaju redukcji (redukcji w ramach redukcji transcendentalnej). W ten sposób, jak sądził, dotarł do „rdzenia” „ja”, którym jest czysta teraźniejszość, tzn. teraźniejszość pozbawiona nawet horyzontów przeszłości i przyszłości (horyzontów retencji i protencji). Tę teraźniejszość, która zastąpiła mu podmiot i „ja”, nazywał „pra-płynącą” teraźniejszością (*urströmende Gegenwart*) lub „trwająco-płynącą” teraźniejszością (*stehend-strömende Gegenwart*). W jednym z późnych rękopisów Husserl stwierdza: „Eine radikal durchgeführte Reduktion auf die urströmende Gegenwart ist äquivalent mit transzendentaler Reduktion” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, s. 683); por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990.

³⁷ Por. R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło natury* {1980}, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1994.

dotycząca pojęcia poznania (wiedzy) jest niemożliwa, a ideę filozofii jako badania podstaw, w tym też podstaw wiedzy, należy zastąpić ideą dialogu społecznego, którego celem jest zmniejszenie ilości cierpienia na świecie.

W ostatnich czasach, a mam tu na myśli drugą połowę XX wieku, ma miejsce innego rodzaju zaciemnienie charakteru relacji epistemicznej, a mianowicie przez utożsamienie pojęcia podmiotu poznającego z pojęciem umysłu, przy czym „umysł” interpretuje się jako system reprezentacji. Nawet już na podstawie powyżej zamieszczonych uwag na temat pojęcia reprezentacji powinno być widać, że podmiot, jako jeden z dwóch członów relacji epistemicznej, nie jest żadnym systemem, a w szczególności nie jest systemem reprezentacji, a stąd należy stwierdzić, iż podmiot poznający nie jest umysłem. Ma on raczej do dyspozycji umysł jako określony system reprezentacji. W wypadku ludzkiego poznania umysł jako system reprezentacji zrealizowany jest w neuronalnej strukturze mózgu, lecz sam podmiot nie jest umysłem.

Cały ten stan rzeczy można wyrazić od strony wykorzystanego przez Christiana Wolffa, a pochodzącego od Gottfrieda Wilhelma Leibniza, pojęcia podmiotu (duszy) jako *vis repraesentativa*. Według Leibniza i Wolffa zdolność do reprezentowania uniwersum jest fundamentalną siłą, którą podmiot poznający (dusza) jest³⁸. Z tej zdolności dadzą się według Wolffa wyprowadzić wszystkie inne władze podmiotu, a jest ona ograniczona materialnie przez położenie organizmu, zaś formalnie przez konstytucję organów zmysłowych. Gdy pominiemy kwestię, czy rzeczywiście ze zdolności do przedstawiania dadzą się wyprowadzić wszystkie inne władze podmiotu, to z określenia podanego przez Wolffa wynika, że choć zdolność do reprezentowania jest fundamentalna dla poznania, to jednak sam podmiot poznający ani nie identyfikuje się z żadną z reprezentacji, które posiada, ani też nie da się go pojąć jako pewnego zbioru reprezentacji.

Nie ulega wątpliwości, że nie jesteśmy w stanie pojąć inaczej relacji epistemicznej niż tak, że podmiot poznający jakoś rozumie reprezentacje, z którymi ma do czynienia, to znaczy „rozumie” powiązania pomiędzy treściami tych reprezentacji. Samo to „rozumienie” wymaga dysponowa-

³⁸ Ch. Wolff, *Psychologia rationalis* {1740²}, [w:] *Gesammelte Werke*, hrsg. J. École, Hildesheim 1972, II/6, §63; por. E. Scheerer, *Repräsentation*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, t. 8, 1992, kol. 834–835.

nia zdolnościami do kojarzenia, do dostrzegania podobieństw i różnic, do analizy i syntezy, zdolności do uogólniania, do aplikacji ogółu do tego, co partykularne, wymaga też odwołania się do pamięci. Chociaż zdolność do rozumienia w naszym ludzkim przypadku relacji epistemicznej musi być nadbudowana nad tymi innymi zdolnościami, to jednak ani się z nich nie da wyprowadzić, ani się do nich nie redukuje.

Potrzebna jest oczywiście także pamięć, której zasoby w wypadku takich urządzeń jak komputer niesłychanie przewyższają możliwości pamięci ludzkiej, lecz trzeba zauważyć, że wzięta sama w sobie, jakkolwiek wielka, „masa mnemoniczna” nie wytwarza ani żadnego poznania ani żadnego rozumienia. Wydaje się, iż możliwe jest również dojście do skutku takiej relacji epistemicznej, w której nie pojawiają się dane pamięciowe. Wyobraźmy sobie, że nie pamiętamy niczego z naszego życia, nie pamiętamy także niczego, co dotyczy dziejów świata. Budzimy się jakby z głębokiego snu, z nicości, w której bezwiednie trwaliśmy. Przyjmijmy, że jedyną rzeczą, jaką widzimy, jest obraz lśniącego w słońcu i „dymiącego” śniegiem wierzchołka potężnej góry, a potem ponownie zapadamy w epistemiczne nieistnienie. Czy w takim wypadku mielibyśmy do czynienia z przypadkiem relacji epistemicznej? Z pewnością tak, choć byłby to przypadek stygmatycznej relacji epistemicznej.

Oczywiście, musimy dysponować zautomatyzowaną formą pamięci, aby rozumieć, czym są góry, śnieg, musimy być w stanie spostrzegać odległości przestrzenne, a nasz aparat kognitywny musi być w stanie przedstawiać nam coś jako figurę, a coś jako tło, na którym jest ona spostrzegana itd., lecz wszystkie te składniki i tak tylko podbudowują ten stygmatyczny przypadek relacji epistemicznej, w którym podmiot ujmuje przedmiot i rozumie to, co ujmuje. Gdybyśmy nagromadzili, w jakiejś formie przechowywania danych, panoramy gór, widoki różnych rodzajów śniegu, gdybyśmy do tego dodali zdolność do oceny odległości przestrzennych oraz do dzielenia obrazów percepcyjnych według schematu „figura-tło” itd., ale gdyby wszystkie te składniki nie były ujmowane przez podmiot zdolny do rozumienia, relacja epistemiczna nie doszłaby do skutku.

Podmiot w relacji epistemicznej musi również posiadać zdolność do samotranscendencji to znaczy musi być zdolny zdystansować się do wszelkich danych, które posiada, do wszelkich, nawet najbardziej zniewalających oczywistości, z którymi może mieć do czynienia, lecz jednocześnie musi być w stanie niejako „zabrać” ze sobą na ten wyższy poziom refleksji całą

władzę bycia *intelligentią*. Samotranscendencja jest tym, co umożliwia myślenie, bo przecież myślenie byłoby niemożliwe, gdyby podmiot ciągle pozostawał na jednym tylko poziomie przetwarzania reprezentacji, które ma do dyspozycji. Możliwość dystansu do siebie samego jako rozumiejącego na jednym poziomie i możliwość przejścia na poziom wyższy sprawiają, że pojawia się aktywność, jaką jest wydawanie sądów (formułowanie przekonań), czyli aktywność uznawania, że coś istnieje albo nie istnieje, że jest takie lub inne. Dopiero zaistnienie tego rodzaju zdolności pozwala na powiedzenie, że wiedza (poznanie) jest (odpowiednio) uzasadnionym sądem (przekonaniem). Zdolność do samotranscendencji umożliwia przenoszenie relacji epistemicznej na potencjalnie nieskończoną ilość wyższych poziomów, choć właściwie należałoby stwierdzić, że zdolność ta umożliwia mówienie o jakimkolwiek poznawaniu w ogóle.

Ten stan rzeczy ukazuje również, o czym już wspomniałem, że relacja epistemiczna przekracza dawną opozycję „zjawisko–rzeczywistość”, jak również nowszą opozycję „świat zewnętrzny – świat wewnętrzny”. Podmiot w relacji epistemicznej pojawia się jako czynnik różny nawet od własnego strumienia świadomości, a mianowicie w ten sposób, że abyśmy mogli poznawać własne stany świadome – co przecież ma miejsce – musimy móc się do nich zdystansować, a stąd wynika, że podmiot w relacji epistemicznej nie identyfikuje się nawet z własnym strumieniem świadomości. Nawet gdyby wszystko było wyłącznie iluzją, to i tak relacja epistemiczna byłaby zrealizowana oraz ma ona miejsce zarówno w odniesieniu do świata zewnętrznego, jak i w odniesieniu świata wewnętrznego. Dla dojścia do skutku relacji epistemicznej nie ma znaczenia, czy rzecz, którą najpierw traktujemy jako należącą do świata zewnętrznego, trzeba potem uznać tylko za iluzję, gdyż na poziomie pasywnym (receptywnym) relacja epistemiczna jest zawsze relacją aletyczną. Gdy natomiast weźmiemy pod uwagę powyżej zaprezentowany przykład stygmatycznej relacji epistemicznej, to ukazuje on, że możliwe jest zaistnienie poznania bez rozciągającego w czasie strumienia świadomości.

Poprzednio już stwierdziłem, że gdy rozważamy naturę relacji epistemicznej, to musimy uznać, że podmiot obecny w tej relacji jest czymś całkowicie niematerialnym (niefizycznym). Nie chodzi tu jednak o tradycyjną tezę, że człowiek składa się z niematerialnej duszy oraz z ciała, bowiem niematerialność podmiotu w relacji epistemicznej oznacza nie to, iż jest on zdolny przetrwania rozpadu ciała, lecz jest to niematerialność posiadająca

o wiele szerszy zasięg. Oznacza ona zdolność do samotranscendencji, ale też zdolność do przyjęcia do siebie różnych rodzajów reprezentacji, różnych rodzajów kategoryzacji oraz różnych form naoczności, wśród których czas i przestrzeń, jako dwie ludzkie formy naoczności, są tylko pewnymi partycularnymi postaciami możliwych form naoczności. Idea poznania, jak to – nieco być może pompatycznie – należy wyrazić, jest wielką ideą, a stąd dyskusja nad jej zawartością nie redukuje się do sporu o kryteria pewności, do rozważań nad zagadnieniem indukcji lub do tego, czy wiedzą jest to, co można empirycznie zweryfikować lub sfalsyfikować.

Niestety stało się tak, że Kant błędnie zasugerował następnym pokoleniom, iż wszelkie metafizyczne, to znaczy esencjalnie domniemane, tezy na temat świata są niemożliwe, a stąd też, że niemożliwa jest również szeroko zakrojona metafizyka poznania. Zasugerował także, iż niemożliwa jest wiedza o tym, co nazwał „rzeczami samymi w sobie”, przy czym nie chodziło mu ani o to, że nie możemy wiedzieć, czym są gwiazdy same w sobie, ani o to, że nie możemy wiedzieć, czym są kamienie same w sobie lub koty same w sobie. Rzeczy same w sobie, o których według Kanta nie możemy mieć wiedzy (poznania), to istnienie Boga, istnienie nieśmiertelnej duszy oraz istnienie wolności. Być może w naszej sytuacji epistemicznej jesteśmy zmuszeni przyznać mu rację, ale tylko w tym sensie, iż nasze racje na rzecz istnienia tych prawdziwych rzeczy samych w sobie nie są takie, jakbyśmy chcieli, żeby były, ale wcale stąd nie wynika, że nie dysponujemy żadnymi racjami w tym względzie. Sama idea poznania dopuszcza jednak, że przy innym rodzaju kategoryzacji te nieosiągalne dla nas teraz poznanie może być całkowitą oczywistością.

Jeżeli relacja epistemiczna jest w swojej podstawowej warstwie zawsze relacją receptywną i aletyczną zarazem, to należy powiedzieć, że dla każdego skończonego podmiotu poznającego poznanie jest – tak jak chciał Platon – zawsze i wyłącznie partycypacją. Tylko dla podmiotu nieskończonego nie ma różnicy pomiędzy poznawaniem a wytwarzaniem (kreacją). Dla wszystkich skończonych podmiotów poznających relacja epistemiczna musi polegać na udziale w czymś, czym one same nie są. Jest tak nawet wtedy, gdy podmioty poznają własne stany świadome. Czym jest to coś, w czym partycypują skończone podmioty, gdy poznają rzeczy różne od nich samych? Tu perspektywy rozchodzą się. Gdy uznamy, że istnieje Bóg, jako wszechmocna i dobra istota, zdolna do ciągłego stwarzania, wtedy poznanie jest

udziałem skończonych podmiotów w nieskończonej rzeczywistości Boga. Ten udział może odbywać się na różne sposoby, z czego nasz ludzki sposób jest prawdopodobnie bardzo ograniczony ze względu na sposoby kategoryzacji, którymi dysponujemy, ze względu na nasze ograniczone zdolności do rozumienia tego, co kategoryzujemy oraz ze względu na formy naoczności, jakimi dysponujemy. W świetle tej perspektywy poznanie jest nie tylko obiektywnym udziałem w czymś różnym od nas samych, lecz także czymś w rodzaju nigdy niemogącego się zakończyć święta. Jeżeli jednak tak nie jest, to nasza sytuacja jako podmiotów poznających jest trudna do oceny.

THE NATURE OF EPISTEMIC RELATION

Summary

The article begins with the question concerning the relation between the so called definition of knowledge (E. Gettier) and the epistemic relation but its main part aims at showing what are the most important constituents of this relation (constituents of the idea of knowledge in general). Fundamental for the possibility of epistemic relation is the presence of some kind of conscious subject. In this context critical remarks are considered concerning contemporary naturalistic approaches to the idea of knowledge where the possibility of wholly unconscious cognition (knowledge) has been seriously taken into account (e.g. robots capable of adaptive behavior in some environment). The second essential element of epistemic relation is the existence of some object (content), which conscious subject must be capable to grasp. The extent of the concept of object (content) cannot be limited to the realm of physical things because epistemic relation also allows for the presence of abstract objects. It also allows for the presence of objects wholly unknown to human cognizing subjects. On the one hand, taken as such, epistemic relation does not possess any causal character, but on the other hand it can be based on some causal relation. It can also 'assimilate' other than physical kinds of conditioning, e.g. exemplification of properties understood in a platonic sense. As a necessary constituent of each kind of epistemic relation must be treated the element of representation and here it stressed the importance of the distinction between subject of epistemic relation on the one hand and the 'mind' that this subject 'possesses', 'mind' interpreted as a system of representations. To the necessary elements of each epistemic relation belongs the activity of categorization but this categorization does to have to be of semantic character and it must not contain two fundamental forms of human intuition,

i.e. space and time. Other forms of intuition, wholly unknown to human subjects, are also possible as constituents of epistemic relation. Truth also must be taken as the necessary element of epistemic relation and here I try to show the importance of the distinction between truth in the judgmental sense (propositional truth) and truth in the pre-judgmental (pre-propositional) sense (passive or receptive truth). In this context arguments are considered for the thesis that for all finite subjects each particular cognition is true in this pre-judgmental sense.

KATARZYNA NIEBRÓJ*

SUBIEKTYWNE – INTERSUBIEKTYWNE – OBIEKTYWNE W UJĘCIU GOTTLoba FREGEGO

Słowa kluczowe: subiektywny, obiektywny, absolutny, Frege
Keywords: objective, subjective, absolute, Frege

Słowa „subiektywny”, „obiektywny” obarczone są w filozofii wieloma różnymi znaczeniami. Sądzę, że warto poszukać takiego znaczenia tych terminów, w którym nie tylko obiektywność jest jasno i wyraźnie oddzielona od subiektywności, ale w którym można także znaleźć odrębne znaczenie dla intersubiektywności. Sądzę, że warto przypomnieć i odwołać się do koncepcji obiektywności Gottloba Fregego. Zapytam więc: co w ujęciu autora *Myśl – studium logiczne* znaczy termin: „subiektywny”, a co: „obiektywny”? I czy „obiektywny” to synonim słowa „intersubiektywny”?

* Katarzyna Niebrój – dr, od 1989 pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. W doktoracie (obronionym w 1997) przeciwstawiła dwie koncepcje wartości: Maksxa Schelera oraz Floriana Znanieckiego. Zajmuje się teorią wiedzy, kwestią rodzajów wiedzy, stosunku wiedzy do religii. Praca habilitacyjna Autorki poświęcona jest koncepcji prawdy Karla Raimunda Poppera. E-mail: katarzyna.niebroj@us.edu.pl.

Kategorie ontologiczne

Rozważę kwestię obiektywności w terminach Fregeowskiej ontologii. Przypomnijmy, w ontologii Fregego są tylko dwie takie kategorie: przedmiot i funkcja. Najkrócej można przedstawić je tak: przedmiot jest znaczeniem nazwy (własnej, tylko takie nazwy są dla Fregego nazwami), jest nasycony. Funkcja jest znaczeniem predykatu i jest nienasycona (owa niekompletność stanowi jej istotę), wymaga uzupełnienia przez argument. Argument nie przynależy do funkcji (nie jest jej częścią). Funkcja wraz z argumentem stanowią nową całość: nienasyconie funkcji sprawia, że argument ją nasyca, przylega do niej bezpośrednio, bez jakiegokolwiek innego spoiwa. Taki związek logiczny (bo zdaniem Fregego jest to związek logiczny) jest możliwy jedynie ze względu na nienasyconie funkcji, toteż innego rodzaju związkiem logicznym jest powiązanie dwóch nasyconych części, gdzie stosunek między nimi jest czymś trzecim, co samo jest podwójnie nienasycone (dwuargumentowe). Tak więc, szczególnym przypadkiem funkcji jest funkcja jednoargumentowa (czyli w terminach Fregego „pojęcie”), innym rodzajem funkcji – funkcja dwuargumentowa. Przedmiot podpadając pod pojęcie, zyskuje własność (gdzie własność jest według tego autora czymś innym niż cecha), zaś pojęcie wpada (a nie: podpada, to całkowicie inna zależność od podpadania) w inne pojęcie.

Jeśli ująć obiektywność i subiektywność w powyższych kategoriach, to, czy w ujęciu Fregego należy rozumieć obiektywność (subiektywność) jako funkcję jednoargumentową, a to, co obiektywne jako przedmioty mające taką własność z podpadania pod to pojęcie (analogicznie subiektywność i to, co subiektywne), czy jako funkcję dwuargumentową wiążącą dwa przedmioty nasycone?

Niezbędna jest tu jedna uwaga wstępna dotycząca tego, czy obiektywność (subiektywność) w rozumieniu Fregego należy ująć w kategoriach ontologicznych, czy epistemologicznych? H. Sluga twierdzi, że epistemologicznych, bo to, co obiektywne nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do umysłu (rozumu?); jest czymś, co umysł buduje, jak mięśnie i kości budują rękę. Zauważmy, że jeśli nawet jest to ujęcie obiektywności i subiektywności epistemologiczne, to czy jest nim z racji, na którą wskazuje Sluga? Po pierwsze, jeśli rzeczywiście to, co obiektywne jest wewnętrzne dla umysłu, to jak wtedy rozumieć umysł? Jeśli to, co obiektywne uznać za pozapodmiotowe (zewnętrzne wobec podmiotu), to i umysł trzeba uznać za

pozapodmiotowy. Kwestia ta – jak sądzę – pozostaje związana z niejasnym statusem rozumu w ujęciu Fregego. Po drugie, czy trzeba trzymać się takiego alternatywnego ujęcia: albo są zewnętrzne, albo budują umysł? Może są zewnętrzne i budują umysł – uchwycone. Po trzecie, można w znaczeniu obiektywności nie odróżniać tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne wobec podmiotu, a jedynie to, co zależne albo niezależne od podmiotu. Wtedy to, co wewnętrzne, jak i to, co zewnętrzne może być obiektywne, bo może być od podmiotu niezależne. W tym artykule ujmuję obiektywność (subiektywność) w kategoriach ontologicznych, świadoma możliwych rozmaitych rozumień samej epistemologii, jak i ontologii.

Fregeowskie określenie obiektywności

Frege podaje następujące określenie obiektywności:

Przez obiektywność rozumiem więc niezależność od naszego doznania, naoczności i przedstawiania, od projektowania wewnętrznych obrazów z pamięci wcześniejszych doznań, ale nie niezależność od rozumu, ponieważ odpowiedź na pytanie, czym są rzeczy niezależne od rozumu oznaczałaby sążenie bez sążenia, pranie futra bez zamoczenia go¹.

Obiektywność jest więc tu ujęta jako funkcja: ‘x jest niezależne od podmiotu’. Jest więc to funkcja jednoargumentowa (pojęcie), a to jest obiektywne (czy tylko przedmioty?), co pod to pojęcie podpada, czyli argumenty, dla których wartość tej funkcji jest prawdą. Podobnie subiektywność też pozostaje pojęciem. Subiektywność wyraża formuła: ‘x jest zależne od podmiotu’.

Takie rozstrzygnięcie wywołuje wątpliwości i konieczność dookreślenia podmiotu, jak i samej niezależności. Jeśli obiektywność to niezależność od podmiotu, to jakiego? Czy tylko ludzkiego, czy jakiegokolwiek? Coś jest obiektywne – twierdzi Frege – jeśli pozostaje niezależne od tego, „czy czuwamy, czy śpimy, czy żyjemy, czy jesteśmy martwi, i co będzie

¹ G. Frege, *Podstawy arytmetyki. Logiczno-matematyczne badania nad pojęciem liczby*, [w:] *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, red. R. Murawski, Poznań: Wydawnictwo UAM 1986, s. 122.

zachodziło niezależnie od tego, czy istnieją lub będą istnieć istoty prawdę tę rozpoznające”². Wydaje się, że fragment ten świadczy o niezależności tego, co obiektywne od jakiegokolwiek podmiotu: ludzkiego i nie tylko („istnieją lub będą istnieć istoty prawdę tę rozpoznające”), indywidualnego i zbiorowego (czuwamy, śpimy, żyjemy w liczbie mnogiej), poznającego i nie tylko (czuwającego, śpiącego, żyjącego), spełniającego akty (poznania) jak i czynności (doznawania, naoczności i przedstawiania, pamięci). Odróżniam akty od czynności. Chcę wprowadzić to rozróżnienie następująco: akt jest bierny, jedynie uchwytuje swój przedmiot, ale niczego nie produkuje, nie wytwarza (nawet subiektywnej kopii ujmowanego przedmiotu) ani niczego nie zmienia w ujmowanym przedmiocie, natomiast rezultatem czynności są wytwory, każda czynność ma swój wytwór (czynności i wytwory rozumiem za Twardowskim). Czynność jest więc twórcza. Czynności odbywają się w czasie, akt natomiast jest aczasowy. Czynność spełnia podmiot psychologiczny, podczas gdy akt – podmiot transcendentalny. Czynności podlegają innym prawom niż prawa rządzące spełnianiem aktów. Frege pisze o niezależności od doznawania, naoczności i przedstawiania, wyobraźni i pamięci. Podstawą obiektywności nie może być więc coś związanego z jakąkolwiek konstytucją podmiotu lub z samymi jego aktami bądź czynnościami. Musi to być coś, co da się określić bez odwoływania się do owego podmiotu i jego aktów i czynności. Wydaje się więc, że podstawy obiektywności powinien poszukiwać autor w przedmiocie. Tak jednak nie jest. Frege pisze:

Podstawą obiektywności nie może być oczywiście wrażenie zmysłowe, które jako pobudzenie naszej duszy, jest całkowicie subiektywne, lecz o ile się orientuje, jedynie rozum³.

To budzi wątpliwości co do pojmowania rozumu w ujęciu Fregego. Jeśli obiektywność jest niezależnością od podmiotu, ale nie niezależnością od rozumu, zatem, jeśli podstawą obiektywności nie może być nic związanego z podmiotem, to rozum nie może być pojęty jako coś podmiotowego, indywidualnego (np. jako indywidualna władza poznawcza), jako coś z drugiego królestwa, podczas gdy – jak się wydaje – myślenie i sądzenie należą do drugiego królestwa. Czy więc nie przynależą one rozumowi?

² Cyt. za A. Lubomirski, *Gottloba Fergego krytyka psychologizmu*, [w:] *Studia epistemologiczne*, red. M. Sempoliński, Wrocław: PWN 1990, s. 201.

³ G. Frege, *Podstawy arytmetyki*, dz. cyt., s. 122.

Czy Frege uniezależnia to, co obiektywne od podmiotu introspekcji (tylko), czy od podmiotu empirycznego (tylko), czy także od podmiotu wszelkiego, w tym i podmiotu transcendentnego? Autor artykułu *Mysł – studium logiczne* traktuje jako psychologizm kwestie różne, niekoniecznie stanowiące elementy jednego stanowiska. Psychologizm bywa tu traktowany jako „forma radykalnego empiryzmu”, czyli uznania, że cała ludzka wiedza opiera się (bezpośrednio lub pośrednio) na doświadczeniu zmysłowym⁴. Psychologizm to dla Fregego także odrzucenie absolutności prawdy⁵ lub zakwestionowanie możliwości poznania *a priori*. A. Gut określa psychologizm Fregego jako antyempiryzm (empiryzm uznaje, że wszelkie prawa są prawami empirycznymi) i antynaturalizm (naturalizm przyjmuje istnienie jedynie obiektów fizycznych lub psychicznych). G. Currie sądzi, że antypsychologizm Fregego jest przede wszystkim skierowany przeciwko relatywizmowi i sceptycyzmowi⁶, a H. Sluga twierdzi, że przeciwko odrzuceniu prawd apriorycznych (jak czyni to psychologizm)⁷, M. Dummett, że przeciwko postkantowskiemu idealizmowi. Zdaniem Dummetta Frege nie usuwa z logiki (sfery tego, co obiektywne) wszystkiego tego, co epistemologiczne, ale jedynie to, co psychologiczne, to, co empiryczne i naturalistyczne⁸. Podobnie według M.A. Notturmo antypsychologizm Fregego jest antyempiryzmem: tego, co obiektywne nie można ufundować na żadnym podmiocie empirycznym⁹. Tym samym antypsychologizm autora jest widziany jako sprzeciw wobec relatywizmu, sceptycyzmu, idealizmu, subiektywizmu, empiryzmu, naturalizmu. Jeśli przyjąć, że istnieje podmiot transcendentny, to czy stanowisko Fregego zabrania uzależniać to, co obiektywne również od tak pojętego podmiotu? Czy autor jest antypsychologistą w mocniejszym rozumieniu: każde odwołanie do podmiotu, nawet transcendentnego – stanowi psychologizm? Do tej kwestii powrócę,

⁴ L. Koj, A. Gut, *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*, [w:] *Psychologizm, antypsychologizm*, red. A. Olech, Kraków: Aureus 2001, s. 41.

⁵ M.A. Notturmo, *Objectivity, Rationality and the Third Realm: Justification and the Grounds of Psychologism. A Study of Frege and Popper*, Dordrecht–Boston–Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers 1985, s. 102.

⁶ G. Currie, *Frege on Thoughts*, „Mind”, Vol. LXXXIX, no. 354, s. 245.

⁷ H. Sluga, *Frege's Alleged Realism*, „Inquiry” 20, s. 229.

⁸ M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, New York: Harper and Row 1973, s. 240.

⁹ M.A. Notturmo, *Objectivity, Rationality and the Third Realm*, dz. cyt., s. 23–24.

tymczasem da się jedynie stwierdzić niezależność tego, co obiektywne od podmiotu jako należącego do królestwa drugiego.

W kwestii samej niezależności (wszak obiektywność to *niezależność* od naszego doznawania, naoczności i przedstawiania) wydaje się, że owa niezależność znaczy, że podmiot nie może zmienić niczego w tym, co obiektywne i że owa niepodatność na zmiany należy do istoty tego, co obiektywne. Jest to więc określenie pozytywne mówiące o istotowej niezależności czegoś od podmiotu, a nie negatywne: ujawniające jedynie brak takiej zależności.

Obiektywność a intersubiektywność

Czy niezależność od podmiotu tego, co obiektywne sprowadza się, czy jedynie umożliwia intersubiektywność, czyli to, że coś „może być wspólną własnością wielu”?

M. Łagosz sądzi, że być obiektywnym dla Fregego to tyle, co „być niezależnym w swym istnieniu od władz podmiotowych” i/lub być intersubiektywnym¹⁰. Zauważmy, że Łagosz nie przesądza czy ‘i’, czy ‘lub’: mówi o dwóch, pojawiających się w tekstach Fregego, znaczeniach obiektywności. Wątpliwości budzi też to, dlaczego być obiektywnym to być niezależnym (tylko albo w ogóle) w istnieniu? I czy być obiektywnym to być niezależnym tylko od władz podmiotu, czy podmiotu w ogóle? Nie mówi też Łagosz, co to znaczy intersubiektywny. K. Rotter uznaje, że Frege wiąże obiektywność z intersubiektywnym obowiązaniem i komunikowalnością, sądząc, że można się z tym zgodzić, o ile właściwie zrozumieć owo powiązanie¹¹. B. Tuchańska wiąże obiektywność z wyrażalnością w słowach¹², podobnie twierdzi A. Gut¹³. E. Morscher referując pogląd Fregego, pisze

¹⁰ M. Jagosz, *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregowskiej semantyce zdań*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2000, s. 122.

¹¹ K. Rotter, *Uwagi o Gottlobie Frege i logice filozoficznej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXVII, z. 1 (1999), s. 47–48.

¹² B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 1995, s. 85.

¹³ A. Gut, *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, s. 114; L. Koj, A. Gut, *Uwagi o antypsychologizmie*, dz. cyt., s. 50.

o tym, co obiektywne, jako o ponadindywidualnym¹⁴. A. Rygalski uznaje obiektywność za kategorię ontologii Fregego, i nie utożsamiając jej z intersubiektywnością, przeciwstawia ją rzeczywistości i istnieniu¹⁵.

Sądzę, że w ujęciu Fregego nie można utożsamić obiektywności z intersubiektywnością – ani wtedy gdy ‘intersubiektywne’ to tyle, co ‘dane wielu podmiotom’ (w tym, pierwszym, znaczeniu intersubiektywne jest jedynie to, co faktycznie dane jest wielu podmiotom), ani wtedy gdy ‘intersubiektywność’ to tyle, co ‘możliwość bycia danym wielu’ (wtedy intersubiektywne może być coś, co faktycznie jest dane jedynie jednemu podmiotowi – drugie znaczenie terminu).

Za odróżnieniem obiektywności od intersubiektywności przemawiają następujące argumenty. Wedle Fregego są myśli, które są dostępne tylko jednemu ujmującemu, przez co nie stają się jednak subiektywne, nie stają się ‘jego’ myślami, a on nie jest ich nosicielem. Na przykład myśli wyrażone w zdaniach z zaimkiem „ja” nie są intersubiektywne, ani w pierwszym, ani nawet w drugim rozumieniu intersubiektywności, bo każdy sobie dany jest w sposób wyjątkowy, „w jaki nie jest dany nikomu innemu”. Jeżeli ktoś sądzi na podstawie takiego dania siebie sobie samemu, to tylko on może ująć tę myśl:

Jeżeli więc dr Lauben sądzi, że został zraniony, to przypuszczalnie bierze za podstawę ów bezpośredni sposób, w jaki jest dany sam sobie. Tyko sam dr Lauben może ująć tak sprecyzowaną myśl¹⁶.

Nie należy sądzić, że jest to sprawa tłumaczenia, w niemieckim tekście Fregego i angielskim tłumaczeniu zachowany jest ten sam sens: jest taka myśl, która może być dana tylko jednemu podmiotowi i nikomu innemu. Takie myśli nie są i nie mogą być dostępne wielu. Inaczej jest z myślą, którą dotychczas ujął tylko jeden człowiek, ale mogą ją ująć i inni. Takie myśli tylko faktycznie, w danym czasie, nie są intersubiektywne, to znaczy nie są dane wielu. Są one jednak intersubiektywne w drugim znaczeniu intersubiektywności – mogą być dane różnym podmiotom.

¹⁴ E. Morscher, *Od Bolzana do Meinonga: z dziejów logicznego realizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXXIII, z. 1 (2005), s. 156.

¹⁵ A. Rogalski, *Pojęcie a przedmiot według Fregego*, tamże, s. 99.

¹⁶ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1977, s. 113.

Choć Frege pisze, że myśl jest obiektywną treścią myślenia, „która może być wspólną własnością wielu”¹⁷, jednak nie pisze, że *dlatego* jest obiektywna, że może być wspólną własnością wielu. Zauważmy też, że myśl *może*, ale nie *musi*, być wspólną własnością wielu. Jak sądzę, to obiektywność myśli daje możliwość dostępności wielu podmiotom ale jej nie wymusza ani nie na niej polega. Negatywnie można powiedzieć, że to, co subiektywne nie może być dostępne wielu podmiotom, ale nie można twierdzić, że wszystko, co obiektywne jest też intersubiektywne lub że obiektywność polega na intersubiektywności. Niech świadczy o tym też poniższy fragment – tym razem w odniesieniu do prawdziwości Frege pisze:

Bycie prawdziwym jest czymś innym niż bycie uważanym za prawdziwe czy to przez jedną osobę, czy przez wiele, czy przez wszystkich i w żadnym razie nie można go do tego sprowadzać¹⁸.

Coś jest obiektywne nie dlatego, że jest dostępne dla wielu, ale dlatego, że jest tym, czym jest, niezależnie od wszystkich (i każdego z osobna). Dzięki temu, że coś jest obiektywne może (ale nie musi) być intersubiektywne (ujmowane przez wielu).

Obiektywność a rzeczywiste

Czy obiektywność przeciwstawia Frege subiektywności, czy rzeczywistemu? Jak sądzę, w tym ujęciu to, co obiektywne jest (musi być) nierzeczywiste. Dlaczego? Bo rzeczywistym

nazywa się tylko to, co oddziałuje na nasze zmysły albo to, co przynajmniej wywołuje skutki, które za bliższe lub dalsze następstwa mogą mieć postrzeżenia zmysłowe¹⁹.

Rzeczywiste więc jest to, co namacalne, przestrzenne, co może oddziaływać na zmysły. Twór realny: 1) oddziałuje na inne twory, 2) zmienia ten, na który oddziałuje, jak i ten drugi go zmienia (wzajemnie się zmieniają),

¹⁷ G. Frege, *Sens i znaczenie*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, dz. cyt., s. 68.

¹⁸ Cyt. za J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 104.

¹⁹ G. Frege, *Podstawy arytmetyki*, dz. cyt., s. 122.

3) twory, oddziaływania i zmiany są w czasie²⁰. Tak więc to, co obiektywne musi być nierzeczywiste. Jak pisze Frege:

Odróżniam to, co obiektywne, od tego, co namacalne, przestrzenne i rzeczywiste [...], trudno nazwać realnym coś beczasowego i niezmiennego²¹.

Tak więc obiektywne, ale nierzeczywiste, są myśli, Prawda, Fałsz, ale także na przykład oś Ziemi czy równik. Obiektywne jest coś, co nie powstało dzięki myśleniu, ale w myśleniu zostało jedynie rozpoznane. Na przykład równik nie jest linią wymyśloną: nie powstał przez myślenie, a jedynie został odkryty (gdyby został wymyślony, to o nim z czasów przed jego wymyśleniem nie można by nic powiedzieć, a jednak jest to możliwe²²). Nieco z wyprzedzeniem, bo o tym poniżej, zapytajmy: czy królestwo pierwsze – w królestwie tym są rzeczy namacalne, przestrzenne i rzeczywiste – nie jest obiektywne? A. Lubomirski twierdzi, że:

Dystynkcji między tym, co obiektywne, a tym, co rzeczywiste nie należy oczywiście rozumieć jako opozycji: obiektywne są tak przedmioty świata zewnętrznego, jak myśli [...]. Frege mu chodzi tylko o to, że z obiektywności nie wynika rzeczywistość²³.

Czy też trzeba przyjąć tezę mocniejszą: to, co rzeczywiste nie może być obiektywne?

Obiektywność a królestwa

Jeśli Frege pisze, że przez obiektywność rozumie niezależność od podmiotu, to zapytajmy, co może być obiektywne, słowem: co nadaje się na x w formule: 'x jest niezależne od podmiotu', tak by cała stawała się prawdziwa. Czy na x nadają się obiekty z każdego z poszczególnych królestw, czy też ograniczają się do któregoś?

Frege opowiada się za ontologicznym pluralizmem. Jego zdaniem, jeśli przyjmiemy, że wszystko, co jest, jest psychiczne i/lub fizyczne, lub

²⁰ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, dz. cyt., s. 127.

²¹ Tamże, s. 127.

²² M. Łagosz, *Znaczenie i prawda*, dz. cyt., s. 121.

²³ A. Lubomirski, *Gottloba Fregego krytyka psychologizmu*, dz. cyt., s. 208.

jest połączeniem obu (psycho-fizyczne), to bez wyróżnienia radykalnie innej sfery musi się pozostać w ramach psychologizmu. Czy więc póki nie odróżni się tego, co jest z trzeciego królestwa od tego, co jest z drugiego i od tego, co jest z pierwszego, to nie odnajdzie się niczego, co obiektywne?

Frege przyjmuje trzy królestwa: królestwo pierwsze, czyli królestwo rzeczy (bądź inaczej: królestwo zewnętrzne), królestwo drugie, czyli królestwo przedstawień (królestwo wewnętrzne), i królestwo myśli, czyli trzecie królestwo. Odróżnić trzy królestwa, jak sądzę, pozwala koniunkcja dwóch kryteriów. Pierwsze, to czy jest ono postrzegalne zmysłowo i drugie, czy wymaga nosiciela. Królestwo pierwsze (rzeczy) jest postrzegalne zmysłowo i nie wymaga nosiciela, królestwo drugie (przedstawień) nie jest postrzegalne zmysłowo i wymaga nosiciela, królestwo trzecie nie jest dane zmysłowo i nie wymaga nosiciela. Od strony podmiotu poznającego te trzy królestwa także się różnią, są dane w różnego rodzaju aktach: rzeczy *widzimy*, przedstawienia się *ma*, myśli się *ujmuje*. Poszczególne królestwa są do siebie niesprowadzalne, nieredukowalne, względem siebie rozłączne; iloczyn królestw jest zbiorem pustym. Królestwo pierwsze jest realne, bo jest dane z odwołaniem do danych zmysłowych, królestwo drugie jest zależne od jakiegoś podmiotu i wewnętrzne dla jakiegoś podmiotu. Królestwo trzecie jest niezależne od jakiegokolwiek podmiotu.

Królestwo pierwsze²⁴ składa się z tego, co można dotknąć, usłyszeć, zobaczyć, słowem z tego, co jest postrzegalne zmysłowo. W skład tego królestwa wchodzi na przykład ten dom, to drzewo, te kamienie. Obiekty królestwa pierwszego są dane wielu podmiotom; inni dotykają, słyszą, widzą itd. tę samą rzecz co ja. Jest to królestwo rzeczy. Rzeczy się *widzi*. Jest ono zewnętrzne wobec podmiotu i nie potrzebuje (nie wymaga) nosiciela. Królestwo rzeczy jest czasowe, zmienne, elementy tego królestwa współoddziałują na siebie. Poznanie tego królestwa jest niepewne, poznają go nauki przyrodnicze. Poznanie królestwa zewnętrznego wymaga wrażeń zmysłowych, ale one nie wystarczają do poznania rzeczy – poznanie królestwa pierwszego jest możliwe jedynie przez coś niezmysłowego – przez królestwo trzecie, bez tego ostatniego nie poznawalibyśmy niczego zewnętrznego, a jedynie każdy swój świat wewnętrzny²⁵. „Doznawanie wrażeń wzrokowych jest konieczne, by widzieć rzeczy, ale nie wystarcza. Czynniki, który tu dochodzi,

²⁴ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, dz. cyt., s. 113.

²⁵ Tamże, s. 118.

nie jest niczym zmysłowym, ale właśnie on otwiera nam świat zewnętrzny”, a w innym miejscu Frege pisze: „a gdy badacz zechce odrzucić wszystko, co jest tylko hipotezą, to zostaną mu same przedstawienia”²⁶. Tak więc, każde poznanie królestwa pierwsze jest zapośredniczone.

Królestwo drugie²⁷ to królestwo przedstawień – jest ono wewnętrzne i zależne względem podmiotu, jest to królestwo wrażeń zmysłowych, twórców wyobraźni, doznań, uczuć i nastrojów, chęci i pragnień. Poznanie świata wewnętrznego jest według Fregego pewne i bezpośrednie²⁸. Przedstawienia nie mogą być dane zmysłowo – nie można ich ani dotknąć, ani zobaczyć, ani usłyszeć itd. Przedstawienia się *ma*. Przedstawienia wymagają nosiciela – zawsze są czyjeś. Ten, kto ma dane przedstawienie jest jego nosicielem. Przedstawienie należy do niego, do treści jego świadomości.

Byłoby jakąś niedorzecznością, gdyby bóle, nastroje, czy pragnienia, mogły błąkać się po świecie samodzielnie, bez nosiciela. Nie ma doznań bez doznającego²⁹.

Każde przedstawienie może mieć tylko jednego nosiciela. Dwaj różni nosiciele nie mogą mieć tego samego przedstawienia, ponieważ do ‘istoty’ przedstawienia należy jego nosiciel, tym samym przedstawienia dwóch różnych nosicieli muszą być różne:

Przynależność do mojej świadomości jest tak związana z istotą moich przedstawień, że wszelkie przedstawienie cudze jest tym samym różne od mojego³⁰.

Królestwo drugie, podobnie jak królestwo pierwsze, jest czasowe i zmienne, a elementy tego królestwa współoddziałują na siebie. Zjawiska psychologiczne (przedstawienia) mają przyczyny i wywołują skutki. Można podawać racje przyczynowe na przykład czyjegoś strachu, gniewu czy wydana sądu. Co do sądu trzeba jednak pamiętać, że podanie tych racji nie ma nic wspólnego z jego uzasadnieniem. Wyjaśnienie wydania sądu nie czyni sądu uzasadnionym. Królestwo przedstawień rozpoznaje psychologia.

²⁶ Tamże, s. 126–127, 121.

²⁷ Tamże, s. 114.

²⁸ Tamże, s. 124.

²⁹ Tamże, s. 114.

³⁰ Tamże, s. 115.

Czy są tylko przedstawienia? Jak twierdzi Frege:

Bądź teza, że przedmiotem mojego myślenia mogą być tylko moje przedstawienia, jest fałszywa, bądź też cała moja wiedza ogranicza się do sfery moich przedstawień, do teatru mojej świadomości. W tym drugim wypadku miałbym tylko swój świat wewnętrzny, nie wiedząc nic o innych³¹.

Frege dowodzi, iż przedmiotem myślenia mogą być jedynie treści własnej świadomości jest fałszywa: jeśli przedstawienie wymaga nosiciela, to oczywiście nosiciel tego przedstawienia może być sam przedstawieniem, ale nie da się tak postępować w nieskończoność – jeśli nie istnieje choć jeden nosiciel, który nie jest przedstawieniem, to nie istnieje żadne przedstawienie³². Sądzę, że do drugiego królestwa należy myślenie jako ujmowanie myśli, bo myślenie musi być czyjeś, domaga się nosiciela. Myślenie nie może być jednak mylone z myślą.

Królestwo trzecie to królestwo myśli. Jest ono wieczne (nie powstaje, nie ginie), niezmiennie, aczasowe, aprzestrzenne, bez współoddziaływań³³ (wewnątrz tego królestwa i między nim a innymi królestwami). Jest ono niezmysłowe (nie może być dane zmysłowo) i niewymagające nosiciela. Myśli są różne zarówno od rzeczy – nie da się myśli ani pokazać zmysłowo, ani nie mają one żadnych przejawów zmysłowych³⁴ (jakie ma np. magnetyczność, sama niewidoczna zmysłowo), jak i od przedstawień – w stosunku do podmiotu są one czymś zewnętrznym, od podmiotu niezależnym. Dowodem na to, że myśli nie są przedstawieniami jest – dla Fregego – istnienie wspólnej wielu podmiotom nauki, twierdzenia naukowe nie są czyjeś – wiele podmiotów może ująć tę samą myśl:

Myśl może być ujmowana przez różne podmioty jako jedna i ta sama myśl³⁵.

³¹ Tamże, s. 119.

³² Tamże, s. 122.

³³ Tamże, s. 106, 127.

³⁴ Tamże, s. 106.

³⁵ G. Frege, *Negacja. Badania logiczne*, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXX, z. 1 (2002), s. 143.

Gdyby myśli były przedstawieniami, to:

Moja myśl byłaby treścią mojej świadomości, a jego myśl treścią jego świadomości³⁶,

nie byłyby więc twierdzenia Pitagorasa, a jedynie ‘moje twierdzenie Pitagorasa’ i ‘jego twierdzenie Pitagorasa’, przy czym nie można by tych twierdzeń ze sobą porównać, ponieważ pozostawałyby treściami dwóch odrębnych świadomości. Podobnie z Prawdą i Fałszem – gdyby były treścią czyjejś świadomości, to spory o prawdę (fałsz) byłyby zupełnie jałowe – każdy przecież miałby (jeśli w ogóle by je miał) swoje przedstawienie prawdy, nieporównywalne z przedstawieniem prawdy kogokolwiek innego³⁷. Jeśli myśli nie mogą być dane zmysłowo, to nie mogą należeć do królestwa pierwszego, jeśli zarazem nie wymagają nosiciela, to nie mogą należeć do królestwa drugiego – Frege jest zmuszony przyjąć trzecie królestwo.

Królestwo trzecie nie jest dziełem ludzkim – myślący nie tworzy myśli, ujmuje je takimi, jakimi są³⁸; myślenie nie polega na tworzeniu myśli, a jedynie na ich odkrywaniu. Myśli ujmujemy. Myśl jest nie tylko wobec czynności, ale także wobec aktów podmiotu i wobec podmiotu w ogóle czymś zewnętrznym i niezależnym. Myśl „istnieje” nim zostanie ujęta, a ujmowanie niczego w myśli nie zmienia. Mimo to Frege pyta:

Jaką wartość może mieć dla nas coś wiecznie niezmiennego, co ani nie doznaje działań, ani ich na nas nie wywiera? Coś pozbawione wszelkiego działania byłoby czymś całkowicie nierealnym i dla nas nie istniejącym. [...] Czym byłaby dla mnie myśl, której nie mógłbym nigdy ująć³⁹.

Czy myśl ujęta różni się czymś od tejże myśli nieujętej? Oczywiście różni się tym, że jest ujęta. Czy to jednak różnica istotna dla myśli, czy tylko dla ujmującego? Ujmowanie nie może zniekształcać ujmowanej myśli, ponieważ ujmowanie myśli nie polega na tworzeniu, ma charakter aktu, a nie czynności. Ujmowanie nie tworzy nawet subiektywnej kopii danej (ujmowanej) myśli, tylko chwytta myśli samą. Myśl ujęta i nieujęta, ujęta przez wiele podmiotów jest „dokładnie i w najściślejszym sensie ta

³⁶ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, dz. cyt., s. 117.

³⁷ Tamże, s. 116–117.

³⁸ G. Frege, *Negacja*, dz. cyt., s. 149.

³⁹ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, dz. cyt., s. 128.

sama⁴⁰. Jeśli myśli są niezmysłowe, niezależne od podmiotu i względem niego zewnętrzne, to tym samym myśli są obiektywne.

Myśl jest dla Fregego tym, wobec czego może pojawić się kwestia prawdziwości (myśli mogą być prawdziwe albo fałszywe)⁴¹. Myśli mogą być prawdziwe albo fałszywe w przeciwieństwie do przedstawień, które są niczym innym niż tylko składnikami wewnętrznego doświadczenia, zaś myśli są czymś wobec podmiotu zewnętrznym; przedstawienia byłyby „wyjaśnione”, gdyby opisać, na czym polega ich posiadanie, myśli natomiast byłyby nadal „niewyjaśnione” (nawet gdyby potraktować je jako coś należącego do drugiego królestwa), bo taki opis nie mógłby wyjaśnić prawdziwości bądź fałszywości myśli.

Obiektywność Prawdy i Fałszu

Frege rozróżnia: ujmowanie myśli, osądzenie i wyrażanie w zdaniu: 1) ujmowanie myśli, czyli myślenie; 2) uznawanie prawdziwości myśli, czyli sądzenie; 3) oznajmianie sądu, czyli twierdzenie⁴². Jak widać, możliwe jest ujęcie myśli bez osadzania jej prawdziwości⁴³.

W centrum sporu psychologizmu z antypsychologizmem znajduje się kwestia prawdy. W szczególności kwestia prawd apriorycznych. Myśl jest dla Fregego tym, wobec czego może pojawić się kwestia prawdziwości (myśli mogą być prawdziwe albo fałszywe)⁴⁴. Przekonanie nie ma żadnej wartości logicznej. Prawdziwość musiałaby przysługiwać przekonaniu jako stanowi psychicznemu, a stany psychiczne zachodzą albo nie, są przyjemne albo nie (zresztą niekoniecznie musi tu być zachowana zasada sprzeczności), ale nie są – nie mogą – być prawdziwe albo fałszywe. Gdyby przekonanie mogło mieć wartość logiczną, to czyjeś przekonanie byłoby tylko jego przekonaniem, więc przekonanie kogoś innego o „tej samej treści i wartości logicznej” byłoby innym przekonaniem – ponieważ nosiciel przekonania jest nierozdzielny od owego przekonania. Słowem, gdybyśmy mieli do

⁴⁰ G. Frege, *Negacja*, dz. cyt., s. 143.

⁴¹ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, dz. cyt., s. 105.

⁴² Tamże, s. 108.

⁴³ M. Dummett, *Język i komunikacja*, dz. cyt., s. 56.

⁴⁴ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, dz. cyt., s. 105.

czynienia z dwoma różnymi przekonaniem – różnymi ze względu na ich różnych nosicieli – to i ich prawdziwość musiałaby być rozpatrywana dla każdego z osobna.

Jeśli prawa prawdziwości byłyby prawami myślenia jako uogólnienia faktycznych aktów myślenia, to byłyby prawami psychologicznymi i badałaby je psychologia. Prawa prawdziwości nie mają się tak do procesów myślenia, jak prawa przyrody do faktów przyrodniczych. Gdyby relacja ta była podobna, to prawa prawdziwości rządziłyby myśleniem w sposób konieczny, a tak nie jest, na co dowodem jest możliwy błąd w myśleniu⁴⁵. Jeszcze w innym sensie możliwość błędu jest dla Fregego argumentem: gdyby prawa prawdziwości były prawami myślenia (empirycznymi), to i wtedy nie sposób byłoby mówić o błędzie logicznym, a można by jedynie mówić odstępstwie od przyjętego sposobu myślenia. Nie wiemy tymczasem, czy to z praw prawdziwości wypływają normy myślenia, sążdenia, wnioskowania, ale wiadomo, że nie odwrotnie: prawa prawdziwości nie wypływają z aktów psychicznych.

Prawdziwości myśli nie da się sprowadzić także do prawdziwości zdania. Prawdziwość myśli jest beczasowa. Czy jest więc możliwe, by myśl była wtórna wobec zdania, które ją wyraża? Sądzę, że nie. Myśl „istnieje” pozaczasowo, w jakimś momencie zostaje ujęta, by na końcu zostać wyrażona w zdaniu. Myśl jest w pełni ukształtowana, nim zostanie ujęta i nim zyska wyraz językowy. Myśli są wiecznie prawdziwe, a nie dopiero od chwili ich wypowiedzenia w zdaniu. Trudno byłoby uznać, że zdania istnieją przed ich wypowiedzeniem. Gdyby prawda odnosiła się pierwotnie do zdań, to nie mogłyby być one wiecznie prawdziwe, ale co najwyżej dopiero od ich wypowiedzenia. Również od strony aktowej mowa tu o dwóch odrębnych aktach: ujmowaniu myśli oraz jej wyrażaniu.

Prawda nie jest składnikiem myśli – twierdzi Frege: można ująć myśl bez uznania jej prawdziwości, bez jej osądzania⁴⁶. Byt myśli nie polega na prawdziwości, także dlatego, że są również myśli fałszywe. Frege przyjmuje zasadę dwuwartościowości, czyli uznaje, że sensowi zdania (myśli) przysługuje dokładnie jedna z dwóch wartości logicznych:

⁴⁵ G. Frege, *Podstawy arytmetyki*, dz. cyt., s. 199.

⁴⁶ G. Frege, *Szkic dla Darmstaedtera*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, dz. cyt., s. 134.

Myśl zaś jest czymś, w stosunku do czego obowiązuje: prawdziwa albo fałszywa, trzecia możliwość nie zachodzi⁴⁷.

Czy prawdziwość jest własnością myśli? Takie rozstrzygnięcie sugeruje język, wszak mówimy: „Myśl A jest prawdziwa”. Wbrew jednak temu, jak mówimy, Frege twierdzi, że prawdziwość nie jest własnością myśli. Gdyby prawdziwość myśli była jej własnością, to zmuszałoby to do uznania prawdy za pojęcie (funkcję jednoargumentową), a podpadanie danej myśli pod to pojęcie powodowałoby, że myśl miałaby własność bycia prawdziwą. Jednak autor uznaje, że zarówno Prawda jak i Fałsz nie są nienasycone, ale każde z nich jest nasyconym przedmiotem. Jeśli Prawda (Fałsz) to przedmiot (nasycony), to relacja między Prawdą (Fałszem) a myślą nie może być relacją podpadania. Myśl do Prawdy (Fałszu) nie ma się jak podmiot do orzeczenia, ale jak sens do znaczenia.

Prawda (podobnie Fałsz) w ujęciu Fregego jest niedefiniowalna. Prawda jest znaczeniem zdań prawdziwych, a Fałsz znaczeniem zdań fałszywych. Prawda stanowi cel poznania, ale pozostaje niezależna od jej poznania i od podmiotu. Tym samym myśli, Prawda, Fałsz i prawa prawdziwości są obiektywne. Prawa prawdziwości odkrywa logika.

Status logiki

Jak twierdzi Frege, nie da się badać praw prawdziwości na wzór badania praw przyrody ani praw psychologicznych; prawa prawdziwości nie stwierdzają bowiem związków między zjawiskami przyrodniczymi ani psychicznymi, ale związki między sądami⁴⁸. Toteż właściwym przedmiotem logiki pozostaje trzecie królestwo. Prawa prawdziwości odkrywa logika. Autor stara się jak najwyraźniej przeprowadzić granicę oddzielającą to, co psychiczne od tego, co logiczne, by „nie dopuścić do zatarcia granicy między psychologią i logiką”⁴⁹. Zamazywanie tej różnicy prowadzi do uznania, że nie tylko myślenie i poznawanie traktuje się jako coś psychicznego, ale także to, co myślane i poznawane. Twierdzenia logiki albo nie wymagają uzasadnienia

⁴⁷ G. Frege, *Negacja*, dz. cyt., s. 143.

⁴⁸ G. Frege, *Podstawy arytmetyki*, dz. cyt., s. 199.

⁴⁹ Tamże, s. 102.

(tezy pierwotne), albo uzasadniane są przez dowód, ale uzasadnianie ich przez odwoływanie się do jakiegokolwiek zdania z wiedzy empirycznej jest nonsensowne.

Wedle Notturmo antypsychologizm Fregego w tym sensie obejmuje następujące tezy dotyczące logiki⁵⁰: logika jest dziedziną normatywną – a nie deskryptywną, ani nie jest nauką empiryczną, a obiekty matematyczne i logiczne są *entiami* trzeciego królestwa – a nie obiektami mentalnymi, ani nie obiektami przestrzenno-czasowymi, ani nie własnościami takich obiektów. Można się zgodzić z określeniem pozytywnym Notturmo, rzeczywiście logika nie jest nauką empiryczną. Praw logicznych nie da się wywieść z (ani sprowadzić do) praw psychologicznych ani praw fizycznych:

logika będąc nauką o prawdzie nie kumuluje prawd empirycznych, ponieważ jest to zadaniem nauk specjalnych⁵¹.

Jak sądzę, nie można się jednak zgodzić z określeniem Notturmo, że logika w ujęciu Fregego nie jest deskryptywna. Logika nie jest deskryptywna tylko w sensie opisywania praw królestwa pierwszego lub królestwa drugiego, natomiast logika jest deskryptywna w sensie opisywania praw królestwa trzeciego – praw prawdziwości. Logika ma wedle Fregego swoją dziedzinę przedmiotową, różną od rzeczywistego (czasoprzestrzennego) świata i praw myślenia; jest nią aczasowa i aprzestrzenna, obiektywna sfera przedmiotów logicznych. Tautologie i kontrtautologie są o czymś przedmiotowo. Sądzę, że dla Fregego logika jest prymarnie deskryptywna, wtórnie może być normatywna; logika – jako dziedzina deskryptywna – ujawnia i opisuje prawa prawdziwości (z trzeciego królestwa), dopiero wtórnie, w stosunku do myślenia, może być potraktowana jako normatywna. Frege mówi o dwóch znaczeniach słowa ‘prawo’. W pierwszym znaczeniu prawo opisuje, jak jest, w drugim prawo mówi, co być powinno. Jak pisze Frege, *tylko* w tym drugim znaczeniu prawa logiki mogą być nazwane ‘prawami myślenia’, bo prawa logiki mówiące, jak jest mogą być przekształcone w prawa, jak powinno się myśleć. Możliwe, że myślenie faktyczne przebiegałoby niezgodnie z tymi prawami – wszak mówią one jedynie, jak myślenie powinno przebiegać, a nie jak przebiega. To, co psychologiczne działa wedle jakichś praw – praw psychologicznych, czy w nich uczestniczą prawa logiczne? Frege tego nie

⁵⁰ M.A. Notturmo, *Objectivity, Rationality and the Third Realm*, dz. cyt., s. 24.

⁵¹ J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 106.

kwestionuje (choć, jak sądzę, i nie twierdzi), jednak stanowczo stwierdza, że wyjaśnienie psychologiczne nie może zastąpić dowodu logicznego. Jeśli nawet w prawach psychologicznych partycypują prawa logiczne, to jest możliwe, że partycypują w nich i inne pozalogiczne prawa „odwodzące od prawdy”:

Ocenić da się to tylko wtedy, gdy zna się już prawa prawdziwości. Wtedy jednak, rozstrzygając, czy przekonanie było usprawiedliwione, można będzie obyć się bez wyjaśnień psychologicznych⁵².

Prawa logiki nie są prawami ludzkich istot (ani żadnych innych) ani prawami dokonywanych przez te istoty aktów czy czynności, tylko prawami Prawdy. A samo „oddzielenie pytania o genezę (tak psychiczną, jak i historyczną) pojęć i sądów od pytań o ich prawomocność” leży, zdaniem Rottera, u podstaw koncepcji logiki Fregego⁵³. Prawa logiki różnią się od praw psychologicznych: po pierwsze, mają inną treść niż prawa psychologii, po drugie, prawa psychologiczne nie mogą być racjami praw logicznych, bo te pierwsze są prawdopodobne, a drugie konieczne. Po trzecie, prawa prawdziwości są niezależne od czegokolwiek świadomościowego, społecznego, kulturowego, praktycznego czy działań, a prawa psychologiczne – nie.

Obiektywność a absolutność

Czy obiektywność, dla Fregego, to tyle, co absolutność? A subiektywność to tyle, co relatywność? Czy też to, co obiektywne musi być absolutne, ale nie odwrotnie i to, co subiektywne musi być relatywne, ale nie odwrotnie? Notturmo twierdzi, że Frege utożsamia obiektywność z absolutnością, a subiektywność z relatywnością, nie odróżniając: absolutne–relatywne od obiektywne–subiektywne⁵⁴. Jeśli ‘obiektywny’ to pojęcie, czyli funkcja jednoargumentowa: ‘x jest niezależne od podmiotu’, to nie jest to niezależność absolutna od czegokolwiek, a jedynie niezależność od podmiotu. Czy jednak ‘obiektywny’ jest tu przymiotnikiem w zwykłym sensie? Pytanie wydaje się zasadne, bo w koncepcji Fregego, choć o myśli orzekamy, że

⁵² G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, dz. cyt., s. 102.

⁵³ K. Rotter, *Uwagi o Gottlobie Fregem*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁴ M.A. Notturmo, *Objectivity, Rationality and the Third Realm*, dz. cyt., s. 40.

jest prawdziwa lub fałszywa i językowo to przymiotniki, to jednak autor zastrzega, że nie wolno uznać, że myśl staje się prawdziwa z podpadania pod pojęcie prawdziwości, a więc, że stosunek myśli do Prawdy jest analogiczny względem stosunku podmiotu do orzeczenia. Wbrew sugestiom języka Frege uznaje, że stosunek myśli do Prawdy jest analogiczny względem stosunku sensu od znaczenia, a więc i myśl, i Prawda są przedmiotami. Czy prawdziwość może być własnością myśli? Takie rozstrzygnięcie sugeruje język. Jednak wbrew sposobowi mówienia, Frege twierdzi, że prawdziwość nie jest własnością myśli. Przypomnijmy: jakiś przedmiot ma własność, bo podpada pod pojęcie. Jeśli tak, to rozstrzygnięcie, że prawdziwość myśli jest jej własnością, zmuszałaby do uznania, że prawda jest pojęciem, a podpadanie danej myśli pod to pojęcie powoduje, że myśl ma własność bycia prawdziwą. Jeśli jednak prawda nie jest pojęciem (które jest nienasycone), a jest przedmiotem (nasyconym), to relacja między Prawdą a myślą musi być inna. Tak też przyjmuje Frege: „Ktoś wolałby może traktować stosunek myśli do Prawdy nie jako stosunek *sensu* do *znaczenia*, lecz podmiotu do orzeczenia”⁵⁵, jednak podmiot i orzeczenie zdania stoją na tym samym poziomie semantycznym – wyrażania sensu, a nie odnoszenia do znaczenia; tym samym: myśl do Prawdy ma się tak, jak sens do znaczenia. I jeszcze jeden Fregeowski argument: zdanie prawdziwe ‘A’ i zdanie ‘Jest prawdą, że A’ mają tę samą treść, gdyby prawdziwość była własnością myśli, to zdanie drugie miałoby treść bogatszą, a jest tak, że „przydając myśli własność prawdziwości, zdajemy się do niej nic nie dodawać”⁵⁶. Myśli prawdziwe są aspektami Prawdy, a myśli fałszywe są aspektami Fałszu.

Czy kwestia nie wygląda podobnie z byciem obiektywnym? Jeśli tak, to obiektywność nie jest pojęciem, ale relacją dwuargumentową, wiążącą dwa przedmioty nasycone. Mamy więc formułę obiektywności: ‘x jest niezależne od y’, a właściwie ‘x jest niezależne od każdego y’. Więc obiektywne jest to, co jest niezależne od wszystkiego innego, nie tylko od podmiotu. Obiektywne znaczy więc tu tyle, co absolutne. Przeciwnością tak rozumianej obiektywności nie jest subiektywność, ale wszelka relatywność, której szczególnym przypadkiem jest relatywność na podmiot – czyli subiektywność w pierwszym znaczeniu.

⁵⁵ G. Frege, *Sens i znaczenie*, dz. cyt., s. 71.

⁵⁶ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, dz. cyt., s. 109.

SUBJECTIVE-INTERSUBJECTIVE-OBJECTIVE ACCORDING
TO GOTTLIB FREGE

Summary

The main concern of my work is the issue of the distinction between objectivity and subjectivity on the ground of Frege's works. It is assumed in this article that in Frege's concept of objectivity is a special kind of absolute. In order to justify that claim, I use Frege's ontological ideas, e.g. distinction between object and concept, three kingdoms, Truth, False, distinction between thought and thinking.

JAN WAWRZYNIAK*

CZY KOMPETENCJA JĘZYKOWA JEST WIEDZĄ?

Słowa kluczowe: przekonanie, reguła, teoria znaczenia, umiejętność, uzasadnienie, wiedza, wiedza jak, wiedza że, znajomość języka, Dummett, Wittgenstein
Keywords: ability, belief, justification, knowledge, knowledge how, knowledge that, linguistic competence, rule, theory of meaning, Dummett, Wittgenstein

I

Gdy w trakcie rozmowy w naszym ojczystym języku pada pytanie, czy znamy znaczenie wypowiedzianych przez nas słów, to zazwyczaj najlepszą odpowiedzią będzie wzruszenie ramionami. Co ma przekazać ów gest? Czy to, że z pewnością wiemy, jaki jest sens naszej wypowiedzi, czy też to, że takie pytanie w ogóle nie powstaje? Jak sędzę, wskazuje on, że to pytanie nie powstaje, ponieważ z pewnością wiemy, jaki jest sens naszej wypowiedzi. Jaką jednak rolę w tej hipotetycznej odpowiedzi pełni wyrażenie „z pewnością wiemy”? Czy z niej wynika, że znajomość języka należy ujmować jako swoistego rodzaju wiedzę? Jeśli tak, to stajemy przed kolejną kwestią: musimy określić i opisać naturę tego typu wiedzy.

* Jan Wawrzyniak – ur. 1975, studia filozoficzne ukończył na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1999. Obecnie jest adiunktem w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Jest także członkiem redakcji Internetowego Serwisu Filozoficznego „Diametros”. E-mail: janekwaw@poczta.fm.

Zagadnienie, które będę omawiał w artykule, należy odróżnić od pewnej kwestii poruszanej między innymi przez Michaela Dummetta. Postawił on pytanie: co znam, gdy znam język?¹ Znajomość danego języka polega – jego zdaniem – na tym, że zna się *implicite* teorię znaczenia tego języka. Co więcej, tylko taka teoria znaczenia jest adekwatna, która jest znana – oczywiście *implicite* – każdemu użytkownikowi języka. Głównym przedmiotem zainteresowania Dummetta jest więc pytanie, co stanowi treść tej wiedzy, przy czym nie chodzi mu tylko o określenie *rodzaju* tych treści, ale także o ich specyfikację. To stanowi podstawowe zadanie teorii znaczenia. W odróżnieniu od Dummetta chciałbym skupić się na następującym zagadnieniu: jakiego rodzaju wiedzą, jeśli w ogóle jakąkolwiek, jest znajomość języka? Innymi słowy, kwestia, którą będę rozważał, dotyczy natury relacji poznawczej pomiędzy użytkownikiem języka a samym językiem, a raczej jednym z jego aspektów, mianowicie znaczeniem. Problematyka, którą zajmuje się Dummett, jest oczywiście ściśle powiązana z zagadnieniami omawianymi w tym artykule. Nietrywialna odpowiedź na pytanie „co znam, gdy znam język?” w znacznym stopniu przesądza, jak należy rozstrzygnąć interesującą mnie kwestię. Jeśli na przykład przyjmiemy, że warunkiem koniecznym i wystarczającym znajomości języka jest znajomość teorii znaczenia, i że taka teoria jest teorią w zwykłym sensie tego słowa, to znaczy zbiorem zdań wyrażających przekonania, to będziemy musieli uznać znajomość języka za pewnego rodzaju *wiedzę że*². Ten związek jest oczywisty zważywszy na to, że charakter relacji pomiędzy podmiotem a poznawanymi treściami w dużej mierze zależy od tego, jakiego typu są to treści.

II

Zanim rozpocznę dociekania nad powyżej zarysowanym zagadnieniem, chciałbym wskazać na doniosłość tej kwestii dla filozofii analitycznej. Wedle jej zwolenników – a przynajmniej tak głosi rozpowszechniona opinia na jej

¹ M. Dummett, *What do I Know when I Know a Language?*, [w:] *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press 1993, s. 94–105.

² Ten termin wprowadził Ryle. Odróżnił on *wiedzę że* od *wiedzy jak*. Jego zdaniem ta pierwsza ma charakter teoretyczny i składa się z przekonań, natomiast ta druga ma charakter praktyczny i polega na posiadaniu jakiejś umiejętności. Por. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. Marciszewski, Warszawa: PWN 1970, s. 61–116.

temat – zadaniem filozofii jest rozjaśnianie pewnych podstawowych pojęć poprzez analizę języka. Kwestią sporną jest to, jakiego typu analiza jest odpowiednia dla osiągnięcia tego celu oraz to, które pojęcia są filozoficznie istotne. Niemniej jednak, jeśli filozofia ma określać treść pojęć poprzez zbadanie tego, jak pewne wyrażenia funkcjonują w języku, to wiedza filozoficzna – o ile w ogóle taka istnieje – jest wiedzą o znaczeniach wyrażen uznawanych z perspektywy filozoficznej za fundamentalne oraz o relacjach zachodzących pomiędzy nimi. Zakładając na przykład, że adekwatne ujęcie znajomości języka da się sformułować w kategoriach klasycznie pojmowanej *wiedzy że*, można postawić następujące pytania dotyczące jej natury: „czy ma ona charakter *a priori*, czy też *a posteriori*?”; „czy zdania, w których jest ona wyrażana, są analityczne, czy też syntetyczne?”³. Te kwestie, a w szczególności pytanie rozpoczynające artykuł, są – z punktu widzenia filozofii analitycznej – kwestiami dotyczącymi możliwości wiedzy filozoficznej i tym samym dotyczącymi natury tej działalności intelektualnej. Jest więc oczywiste, że na gruncie tradycji analitycznej te zagadnienia nie są tylko pytaniami z zakresu filozofii języka i epistemologii, ale mają także fundamentalne znaczenie metafizyczne⁴.

III

We wstępnym sformułowaniu problemu jedna kwestia została tylko zasygnalizowana, druga całkowicie pominięta. Przedmiotem moich rozważań będzie aspekt semantyczny znajomości języka. Nie będę się zajmował tym, na czym polega znajomość składni ani też rozpoznawaniem dźwięków lub

³ Tę problematykę rozważają m.in. Cavell, Hare, Henle, Mates. Por. S. Cavell, *Must We Mean what We Say*, [w:] *Must We Mean what We Say*, Cambridge University Press 1969, s. 1–43; R. Hare, *Philosophical Discoveries*, [w:] *The Linguistic Turn*, ed. R. Rorty, Chicago: The University of Chicago Press 1967, s. 206–217; P. Henle, *Do We Discover Our Uses of Words?*, [w:] *The Linguistic Turn*, dz. cyt., s. 218–223; B. Mates, *On the Verification of Statements about Ordinary Language*, [w:] *Ordinary Language. Essays in Philosophical Method*, ed. V.C. Chappell, New York: Englewood Cliffs 1964, s. 64–74.

⁴ Wielu innych filozofów w swoich rozważaniach również odwołuje się do tego, co powiedzielibyśmy w danej sytuacji, czyli do użycia języka. Por. Platon, *Laches* (192 D–193 B), tłum. W. Witwicki, Warszawa: Recto 1991, s. 51; por. Arystoteles, *Metafizyka* (Księga Z (1028a)), tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990, s. 718.

napisów jako należących do danego języka. Zasadniczym zadaniem jest właściwe ujęcie znajomości znaczenia. Do tej pory nie wspominałem o tym, jak należy rozumieć słowo „język” w postawionej przeze mnie kwestii. Czy pytanie o naturę znajomości języka dotyczy każdego, jakiegokolwiek, czy też określonego języka etnicznego? Nie chodzi mi ani o pierwsze, ani o drugie, ani o trzecie rozumienie. Nie jest jasne, co miałoby znaczyć pytanie o naturę znajomości każdego języka. Jeśli natomiast mielibyśmy na myśli jakikolwiek język lub określony język etniczny, to zasadniczo tę znajomość moglibyśmy wyjaśnić w kategoriach innego języka i dlatego takie interpretacje tego pytania nie prowadzą do zagadnień, które z filozoficznego punktu widzenia są najbardziej istotne.

Kwestia, którą będę tutaj rozważał, dotyczy języka ojczystego – jego znajomości nie można wyjaśnić, odwołując się do znajomości jakiegoś innego języka. Język ojczysty jest wyróżniony, ponieważ istnieje zasadnicza różnica pomiędzy znajomością pierwszego języka a znajomością dowolnego języka obcego. Na czym jednak polega ta odmienność? Po pierwsze, nauka obcego języka przebiega inaczej niż nauka języka ojczystego. Przeważnie znaczenie wyrażen języka obcego przyswajamy sobie poprzez ich przekład na język ojczysty. W przypadku wielu zwrotów należących do języka ojczystego ten sposób nauki nie wchodzi w rachubę. Jak podkreślali niektórzy filozofowie, zasadniczo nie należy pojmować nauki języka ojczystego jako przyporządkowania nazw posiadanym już pojęciom⁵. Osoba, która nie przyswoiła sobie języka ojczystego nie włada jeszcze pojęciami. Bardzo zgrabnie ujął tę kwestię S. Cavell, stwierdzając, że „uczymy się *zarazem* języka i świata”⁶. Język nie jest tylko środkiem do przekazywania myśli⁷. Jego opanowanie umożliwia formułowanie myśli, a przynajmniej tych myśli, które nie odnoszą się wyłącznie do naszego bezpośredniego otoczenia. Co prawda z tą tezą mogliby się nie zgodzić zwolennicy różnych teorii natywistycznych, przyjmujący istnienie *języka* myśli, ale w takim wypadku

⁵ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, § 32; M. Dummett, *What do I Know when I Know a Language?*, dz. cyt., s. 97–98.

⁶ S. Cavell, *Must We Mean what We Say*, dz. cyt., s. 19.

⁷ Taką koncepcję krytykuje Dummett. Jego zdaniem stosunek języka do myśli nie przypomina relacji pomiędzy kodem a tym, co zakodowane; por. M. Dummett, *What do I Know when I Know a Language*, dz. cyt.; tenże, *Language and Communication*, [w:] *The Seas of Language*, dz. cyt., s. 166–187.

to właśnie ów *język* myśli należy traktować jak język ojczysty. Po drugie, w przypadku języka ojczystego, w przeciwieństwie do języka obcego, to *my* rozstrzygamy, co jest, a co nie jest poprawne. *My*, czyli ci, dla których dany język jest językiem codziennego użytku. Nie istnieje żadna instancja poprawności językowej zewnętrzna względem danej wspólnoty językowej. Oczywiście nie znaczy to, że jednostkowa ‘intuicja’ językowa członka takiej grupy *przesądza*, jakie użycie jest właściwe, a jakie nie, jednak ogół takich ‘intuicji’ oraz to, jak mówimy, wyznacza kryterium poprawności. Zatem dla określenia normy istotne są także te sposoby użycia, które uznajemy za błędne. Zupełnie inaczej jest w przypadku języka obcego. Jeśli nawet ‘intuicje’ osoby, dla której dany język jest obcy, są bardziej trafne od ‘intuicji’ jakiegoś autochtona, to i tak te ‘intuicje’ oraz sposób użycia języka osoby spoza danej grupy nie są brane pod uwagę przy ustalaniu normy językowej⁸.

IV

Próbę własnej odpowiedzi na pytanie o naturę znajomości języka chciałbym poprzedzić krytyką pewnego ujęcia tej kwestii. Wedle Michaela Dummetta znajomość języka można wyjaśnić w kategoriach znajomości teorii znaczenia. To, że pewna osoba posługuje się danym językiem jako ojczystym, polega na tym, iż zna ona *implicite* teorię określającą znaczenie dowolnego wyrażenia tego języka. Przy czym to, że ta wiedza ma charakter *implicite*, jest jej cechą istotną. Ujęcie Dummetta narażone jest na dwa zarzuty. Po pierwsze, twierdzenie, że warunkiem koniecznym znajomości języka ojczystego jest znajomość jego teorii znaczenia, prowadzi do absurdu wniosku. Po drugie, koncepcja wiedzy, która ze swej natury jest znajomością *implicite*, jest albo trudna do akceptacji, albo niewystarczająca do wyjaśnienia tego, na czym polega znajomość języka.

Gdyby Dummett miał rację, to każdy użytkownik danego języka musiałby znać jego teorię znaczenia. Teoria znaczenia – niezależnie od tego, czy

⁸ Należy podkreślić, że jest możliwe, by pewna osoba żyjąca przez większość swego życia we wspólnocie, której językiem nie jest jej język ojczysty, posługiwała się językiem tej grupy na co dzień i traktowała go jako swój, nie zaś obcy. W tym przypadku jej ‘intuicje’ dotyczące użycia tego języka mają wpływ na kształtowanie się normy językowej, natomiast te dotyczące użycia jej ojczystego języka mogą być traktowane tak, jak ‘intuicje’ osoby, dla której jest to język obcy.

jej znajomość ma charakter *explicite*, czy *implicite* – jest pewnym zbiorem twierdzeń. Twierdzenia takiej teorii mają określać znaczenie każdego zdania danego języka. Teoria ta musi być sformułowana w jakimś języku. Jeśli rozpatrywany język nie jest identyczny z językiem owej teorii, to władanie nim zakładałoby znajomość innego języka, mianowicie języka teorii, jako że zgodnie z założeniem znajomość dowolnego języka polega na znajomości jego teorii znaczenia. Z tego zaś można wyciągnąć jawnie absurdalny wniosek, że nie może istnieć taka osoba, która znałaby jedynie język ojczysty. Gdyby natomiast teoria znaczenia była wyrażona w tym samym języku, to nie posiadałaby należytej wartości ekspanacyjnej. Taka teoria albo zakładałaby znajomość wszystkich pojęć danego języka, albo przynajmniej niektórych – tych uznanych za podstawowe⁹. W obu przypadkach znajomość języka pozostałaby niewyjaśniona, jako że eksplanans (znajomość teorii znaczenia) zakładałaby eksplanandum (znajomość języka) albo przynajmniej jego część (znajomość znaczenia terminów uznanych za podstawowe). Powyższe rozumowanie pokazuje zasadniczą wadę koncepcji Dummetta. Należy jednak zaznaczyć, że ta argumentacja nie wyklucza możliwości zbudowania takiej teorii znaczenia, która eksplikowałaby treść wiedzy niezbędnej do posługiwania się danym językiem. Znajomość teorii znaczenia danego języka jest warunkiem wystarczającym, lecz niekoniecznym, znajomości tego języka. Natomiast znajomość teorii znaczenia określonego języka wymaga albo znajomości tego języka, albo znajomości takiego, w którym da się wyrazić wszystko, co można powiedzieć w tym języku.

Po drugie, nie jest całkiem jasne, co znaczy stwierdzenie, że istnieje pewien rodzaj wiedzy *implicite*, której nie da się w całości wyeksplikować. Posiada ono co najmniej dwie interpretacje. 1. Pewien *określony* fragment tej wiedzy nie może być sformułowany *explicite*. 2. Każda próba wyeksplikowania całości tej wiedzy musi pominąć jakąś jej część, przy czym w różnych przypadkach te części mogą być różne. Zatem, zgodnie z pierwszą interpretacją, istnieje określona wiedza *implicite*, całkowicie niepoddająca się eksplikacji. Takie stanowisko jest narażone na następujący zarzut: to, czy wiedza ma charakter *implicite*, czy też *explicite*, nie jest jej cechą wewnętrzną – rozróżnienie *implicite/explicite* dotyczy sposobów prezentowania wiedzy (przekonań, pragnień, oczekiwań), nie zaś jej samej, czyli na przykład zbioru sądów. Nie ma sensu pytać, czy treść zdania

⁹ Por. M. Dummett, *Preface*, [w:] *The Seas of Language*, dz. cyt., s. viii.

„dzisiaj pada deszcz” ma charakter *implicite*, czy też *explicite*, natomiast sposób wyrażenia tego może mieć taki charakter. Jeśli więc coś jest znane *implicite*, to może zostać wyeksplikowane. (Oczywiście z tego nie wynika, że zawsze jest to praktycznie wykonalne.) Wedle drugiej interpretacji, nie istnieje żaden określony fragment wiedzy, który ze swej istoty posiadałby charakter *implicite*. Niemożliwość pełnej eksplikacji całości tej wiedzy byłaby cechą swoistą przysługującą, nie jakiejś określonej jej części, ale całości. Ta niemożliwość nie ma zaś jedynie charakteru praktycznego, lecz logiczny. Tak rozumiana teza Dummetta wydaje się przekonująca. Niemniej jednak stwierdzenie, że znajomość języka jest wiedzą *implicite* nie jest wystarczającym wyjaśnieniem natury wiedzy językowej¹⁰.

V

Przechodzę teraz do kwestii zasadniczej: czy znajomość języka rzeczywiście można wyjaśnić w kategoriach posiadania pewnego typu wiedzy? Odpowiedź pozytywna wydaje się oczywista, bowiem w wielu przypadkach pytanie „czy wiemy, co znaczy dane wyrażenie?” ma jasno określony sens. Bez trudu da się wskazać przykłady takich wyrażen. Charakteryzuje je to, że można podać takie ich werbalne definicje, które w pełni oddają ich sens. Trzeba jednak dodać, że pytanie o znajomość znaczenia słów języka ojczystego może mieć określony sens, nawet jeśli znaczenia danego słowa nie da się w ten sposób zdefiniować, co więcej, nawet wtedy, gdy dany wyraz odgrywa fundamentalną rolę w języku i jest w powszechnym użyciu. Wyobraźmy sobie, że ktoś ulega wypadkowi i na długi czas traci przytomność. Po jej odzyskaniu jego zachowanie werbalne zmienia się drastycznie – nie może-

¹⁰ Koncepcję, zgodnie z którą znajomość języka polega na posiadaniu pewnej wiedzy o charakterze *implicite*, krytykowali Evans i Wright. Pogląd Evansa dotyczący tej kwestii może na pierwszy rzut oka wydawać się bliski stanowisku Dummetta. Omawiając naturę znajomości języka, stara się ją wyjaśnić w kategoriach czegoś, co określa mianem *tacit knowledge*, czyli wiedzy niewypowiedzianej, zaznacza on jednak, że nie jest to wiedza w zwykłym sensie tego słowa, tj. jakiś zbiór przekonań i dlatego odrzuca ujęcie kompetencji językowych jako posiadanie wiedzy *implicite*. Por. G. Evans, *Reply: Semantic Theory and Tacit Knowledge*, [w:] *Wittgenstein: to Follow a Rule*, ed. S. Holtzman & C. Leich, London: Routledge & Kegan Paul 1981, s. 118–137; C. Wright, *Theories of Meaning and Speakers' Knowledge*, [w:] *Realism, Meaning, and Truth*, Oxford: Blackwell 1992, s. 204–238.

my mieć pewności, czy zmienił on swój światopogląd i postawę życiową, czy też używa słów w sposób niestandardowy¹¹. W tej sytuacji pytanie, czy zna znaczenie podstawowych słów języka ojczystego, ma określony sens. Wydaje się jednak, że tzw. *native-speakerzy* przeważnie nie mają żadnych wątpliwości, co znaczy większość wyrażen przez nich używanych:

To, że nie można w języku ojczystym mylić się co do oznaczenia pewnych rzeczy, jest po prostu czymś normalnym¹².

Zatem w wielu sytuacjach w pewnym sensie pytanie dotyczące tego, czy wiemy, co znaczy dane wyrażenie, nie powstaje – na przykład, pytanie „czy wiem, co znaczy słowo ‘czas’?” nie powstaje, gdy wskazując człowieka stojącego po drugiej stronie ulicy, mówię do kolegi: „od dłuższego czasu tutaj się nie pojawiał”.

Na samym początku artykułu zasugerowałem, że znajomość języka można wyjaśniać w kategoriach wiedzy, pomimo że pytanie dotyczące tego, czy znamy sens naszych wypowiedzi, często nie powstaje. Takie ujęcie sprawy może jednak budzić wątpliwości. Jeśli w pewnych okolicznościach pytania dotyczące znaczenia słów nie powstają, to na jakiej podstawie można w tych sytuacjach przypisywać określony sens tym pytaniom. Gdyby nie dało się tego zrobić, to koncepcja znajomości języka jako wiedzy byłaby narażona na następujący zarzut. Jeśli pytanie „czy wiemy, co znaczą te a te słowa?” nie miałooby jasno określonego sensu, to również stwierdzenie „wiemy, co znaczą te a te słowa” nie miałooby sensu, a zatem znajomości języka nie dałoby się w pełni wyjaśnić w kategoriach wiedzy. Ten zarzut jest, jak sądzę, bardzo poważny. Odpowiedzią może być jedynie przypomnienie, że gdybyśmy zostali zapytani o sens naszej wypowiedzi, to w wielu przypadkach – nawet w takich, w których pytanie jest nie na miejscu – bylibyśmy skłonni użyć słów „ależ wiem, co znaczy to a to wyrażenie”. Zatem tym, co pozostaje do zbadania jest określenie znaczenia słowa „wiem” w tym kontekście, czyli zbadanie tego, jakiego rodzaju wiedzą jest znajomość języka.

¹¹ Na istnienie współzależności pomiędzy interpretacją wypowiedzi danej osoby a przypisywaniem jej określonych przekonań zwracali uwagę m.in. Wittgenstein i Davidson. Por. L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. W. Sady, Warszawa: Aletheia 1993, § 80, § 81; D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth*, [w:] *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press 2006, s. 225–241, szczególnie s. 233.

¹² L. Wittgenstein, *O pewności*, dz. cyt., § 630.

VI

Czym jest wiedza? Zgodnie z klasyczną koncepcją jest ona zbiorem przekonań, które spełniają dwa warunki – są prawdziwe i uzasadnione. Klasyczne ujęcie może dotyczyć tylko pewnego rodzaju wiedzy, mianowicie tej, którą Gilbert Ryle nazwał *wiedzą że*. Zdaniem Ryle’a oprócz tego typu wiedzy istnieje jeszcze *wiedza jak*. Skrótowo rzecz ujmując, jest ona umiejętnością. *Wiedzą jak* jest na przykład umiejętność pływania. Uznanie tego typu umiejętności za swoistego rodzaju wiedzę wynika między innymi z tego, że w języku angielskim w wielu przypadkach wyrażenie *can do it* („umie to zrobić”) można zastąpić zwrotem *knows how to do it* („wie, jak to zrobić”)¹³. Zatem jeśli zaakceptujemy Ryle’owski podział i uznamy go za zupełny, to na pytanie, jakiego typu wiedzą jest znajomość języka ojczystego, będziemy mogli odpowiedzieć jedynie na dwa sposoby. Jak słusznie wskazał Dummett, istnieją ważne powody, by znajomości języka nie ujmować w kategoriach *wiedzy jak*, rozumianej jako umiejętność, która jest podobna do umiejętności pływania. Z drugiej jednak strony wydaje się, że znajomość języka nie jest także *wiedzą że*, o ile tę ujmuje się jako zbiór prawdziwych i uzasadnionych przekonań, czy też w jakiś podobny sposób. Ten fakt skłania do zastanowienia się nad tym, czy model Ryle’a nie jest zbyt uproszczony i czy nie należy wyróżnić jeszcze innych rodzajów wiedzy. Wydaje się, że jeśli znajomość języka mamy w ogóle uznać za wiedzę, to musimy dokonać subtelniejszych rozróżnień od podziału na *wiedzę jak* i *wiedzę że*. Być może tym, co rodzi zasadniczy problem nie jest sama dystynkcja, lecz utożsamienie *wiedzy że* z posiadaniem uzasadnionych przekonań. Zatem jeśli się odrzuci to utożsamienie, znajomość języka będzie można wyjaśnić w kategoriach *wiedzy że*. To nie unieważnia konstatacji, że model Ryle’a jest zbyt uproszczony, bowiem tak czy inaczej rozjaśnienie natury znajomości języka wymaga dokonania dodatkowych rozróżnień. Po przedstawieniu racji na rzecz tezy, że znajomości języka ojczystego nie można ujmować ani jako posiadania zbioru prawdziwych i uzasadnionych przekonań, ani jako opanowania zwykłej umiejętności, wskażę kilka cech charakterystycznych wiedzy językowej.

Jakie wnioski można wyciągnąć z zestawienia klasycznego ujęcia wiedzy z rozważaną przeze mnie kwestią? Czy można na przykład powiedzieć,

¹³ Por. M. Dummett, *What do I Know when I Know a Language?*, dz. cyt., s. 96.

że we wskazanych przeze mnie okolicznościach jesteśmy przekonani, iż słowo „czas” ma takie, a nie inne znaczenie? Rozważanie tej kwestii należy rozpocząć od ustalenia tego, czy zawsze da się wprost określić znaczenie słów. Jeśli zgodnie z zasadą kontekstową Fregego podstawową jednostką znaczenia i sensu jest zdanie, a nie słowo, to nie wydaje się to możliwe¹⁴. Po drugie, nie da się zbudować takiej teorii znaczenia, która przypisywałaby znaczenia poszczególnym wyrazom, bowiem sformułowania typu „słowo ‘czas’ znaczy czas” są niepoprawne pod względem gramatycznym¹⁵. W wyrażeniu „‘x’ znaczy ...” w miejsce kropek nie można wstawić rzeczownika. Z gramatycznego punktu widzenia dopuszczalne są uzupełnienia dwojakiemu rodzajowi: a) zdanie podrzędne poprzedzone spójnikiem „że”; b) zwrot „to samo, co wyrażenie ‘y’”. Jednak drugie wyjaśnienie nie spełnia warunków nakładanych na teorię znaczenia.

Zanim udzielę odpowiedzi na pytanie, czy znajomość znaczenia polega na posiadaniu określonych przekonań, chciałbym poczynić kilka uwag, które później zostaną rozwinięte. Większość przekonań presuponuje umiejętność posługiwania się słowami. Nie jest natomiast oczywiste to, że znajomość znaczenia danego słowa musi zakładać akceptację określonego zbioru przekonań. Należy dodać, że z tego jednak nie wynika, iż można posiadać tę umiejętność, nie mając obszernego systemu przekonań¹⁶.

W tej części artykułu mówiąc o *wiedzy że*, będę miał na myśli posiadanie pewnego zbioru przekonań, które są prawdziwe i uzasadnione. Jak zatem należy rozstrzygnąć kwestię, czy znajomość języka może być wyjaśniana w kategoriach tak pojmowanej *wiedzy że*? To zależy od odpowiedzi na pytanie, co stanowi treść wiedzy językowej. Jeśli założymy, że może ona być wyeksplikowana przez teorię znaczenia danego języka¹⁷, to znajomość języka – z punktu widzenia zwykłej gramatyki – spełnia kryterium bycia *wiedzą że*. Rezultatem dołączenia do wypowiedzi tego typu co „zdanie ‘wszystko ma swój czas’ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy wszystko

¹⁴ Podobnie na tę sprawę zapatruje się np. D. Davidson; por. tenże, *Prawda i znaczenie*, [w:] *Eseje o prawdzie języku i umyśle*, tłum. J. Gryz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992, s. 10–11.

¹⁵ Por. M. Dummett, *What is a Theory of Meaning? (I)*, [w:] *The Seas of Language*, dz. cyt., s. 1–33.

¹⁶ Por. D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth*, dz. cyt.

¹⁷ Przypominam, że argumentacja przeciw ujmowaniu znajomości języka jako znajomości jego teorii znaczenia nie wyklucza takiej możliwości.

ma swój czas” słów „wiem, że” jest wyrażenie poprawne pod względem gramatycznym. Czy taka argumentacja jest wystarczająca, by uznać wniosek, że znajomość języka jest *wiedzą że* w klasycznym rozumieniu tego wyrażenia? Nie zamierzam umniejszać wagi wspomnianego faktu gramatycznego, chciałbym jednak wskazać, że istnieją inne istotne cechy *wiedzy że*, których wiedza językowa nie posiada. Po pierwsze, twierdzenia teorii znaczenia oraz inne zdania eksplikujące treść naszej wiedzy językowej zazwyczaj nie wyrażają żadnych przekonań. Stwierdzenie, że jesteśmy przekonani, iż dane wyrażenie znaczy to a to, jest w wielu sytuacjach niezrozumiałe. Powody są następujące. W przypadku sensownych wypowiedzi po zwrocie „jestem przekonany, że” występuje zdanie wyrażające przekonanie. Jeśli tę uwagę odniesiemy do rozważanego zagadnienia, to musimy postawić pytanie: czy można uznać, że na przykład wypowiedź „Najokrutniejszy miesiąc to kwiecień” znaczy, że najokrutniejszy miesiąc to kwiecień” wyraża jakieś przekonanie? Wydaje się, że tak nie jest, bowiem zdania wyrażające przekonania mogą być kwestionowane ze względu na to, że nietrafnie przedstawiają rzeczywistość, natomiast te słowa w większości kontekstów pełnią inną funkcję niż zdania opisujące fakty. Rozważmy na przykład zdanie „słowo ‘biel’ oznacza biel”. Zazwyczaj pełni ono rolę reguły językowej i dlatego nie wyraża żadnego przekonania. Z tego nie wynika, że to zdanie nie może być użyte do stwierdzenia czegoś na temat napisu „biel”. Jednak w takim przypadku wypowiedź „jestem przekonany, że słowo ‘biel’ oznacza biel” nie wyrażałaby jednego z przekonań konstytuujących znajomość znaczenia słowa „biel”, ale zakładałaby już tę znajomość – wyrażałaby zaś przekonanie o pewnym napisie czy też dźwięku¹⁸. Co więcej, tego typu przekonań nie należy utożsamiać z przekonaniami na temat potocznie rozumianych słów, bowiem słowa nie są wyłącznie napisami czy też dźwiękami, ale znakami

¹⁸ Sensowne *użycie* słowa zakłada znajomość jego znaczenia, zatem ta wypowiedź nie może wyrażać przekonania konstytuującego znaczenie słowa „biel”. To zdanie może natomiast wyrażać np. takie przekonanie: słowo oznaczające biel w języku polskim jest zapisywane w taki sposób „biel”. Warto dodać, że znajomość znaczenia dowolnego zwrotu zazwyczaj pociąga za sobą posiadanie tego typu przekonań – ten fakt stanowi egzemplifikację pewnej ogólniejszej zależności. Znajomość reguły pociąga za sobą posiadanie różnych przekonań na temat obiektów, do których stosuje się dana reguła. Posiadanie tych przekonań nie jest jednak możliwe bez istnienia tej reguły i dlatego jej znajomości nie da się w wyjaśnić w kategoriach posiadania tego typu przekonań, nawet jeśli znajomość owej reguły zazwyczaj pociąga za sobą posiadanie takich przekonań.

posiadającymi znaczenie. (Polskie słowo „ja” nie jest tym samym słowem, co niemieckie „ja”).¹⁹

Ujęcie znajomości języka ojczystego jako wąsko pojmowanej *wiedzy* *że* narażone jest także na inne zarzuty. Dla celów argumentacji założmy – wbrew temu, co zostało powiedziane powyżej – że umiejętność posługiwania się językiem polega na posiadaniu określonych przekonań. Zgodnie z klasyczną koncepcją wiedza jest zbiorem prawdziwych i uzasadnionych przekonań. Zatem znajomość znaczenia zdania „to jest kolorowe” wymaga uzasadnienia przekonania dotyczącego sensu tego zdania. Nasuwają się jednak następujące wątpliwości: czy we wszystkich okolicznościach można uzasadnić zdanie „to jest kolorowe” znaczy, że to jest kolorowe”? Co w ogóle może stanowić uzasadnienie dla takiej wypowiedzi? Czy to, że inni używają jej tak samo jak ja? Czy wątpliwości odnośnie tego, iż zdanie „to jest kolorowe” znaczy, że to jest kolorowe, nie stawiają jednak pod znakiem zapytania także tego, że nasze użycie owego wyrażenia („to jest kolorowe”) jest zgodne bądź niezgodne z jego użyciem przez innych? Gdybyśmy w to zwątpili, to nasz sposób użycia tego wyrażenia nie byłby jeszcze ustalony, tym samym zaś nie moglibyśmy rozstrzygnąć, czy jest on zgodny ze sposobem użycia go przez innych członków wspólnoty. Podstawową uwagą, jaką należy poczynić w odpowiedzi na te wątpliwości, jest to, że przekonania mogą być uzasadniane tylko pod warunkiem, iż niektóre rzeczy są ustalone, między innymi znaczenia większości wyrażen należących do naszego języka ojczystego. Gdyby nie były one ustalone, nie moglibyśmy formułować żadnych pytań. Po drugie, nie wydaje się możliwe, by istniały jakieś przekonania bardziej oczywiste od tych, które należałoby uzasadnić. Jednym zaś z podstawowych pragmatycznych warunków, jakie musi spełniać każde wiarygodne uzasadnienie, jest to, by przesłanki argumentu były bardziej oczywiste od wniosku.

Kolejny argument na rzecz odrzucenia ujęcia znajomości języka jako klasycznie rozumianej *wiedzy że* opiera się na tym, iż wiedza zakłada możliwość błędu, a błąd w przypadku tego rodzaju wiedzy polega na posiadaniu fałszywego przekonania. Błędy semantyczne nie są jednak traktowane tak jak fałszywe ujęcia rzeczywistości. Warto dodać, że samo ujawnienie i wyja-

¹⁹ Ten przykład podaje P. Geach; por. tenże, *Mental Acts*, London: Routledge & Kegan Paul 1957, s. 86–87. Z takim ujęciem nie zgadza się S. Blackburn; por. tenże, *Spreading the Word*, Oxford: Clarendon Press 1984, s. 18–26.

śnienie różnic semantycznych może zostać uznane za równoważne usunięciu błędu, zupełnie inaczej jest w przypadku fałszywych przekonań, ujawnienie różnic poglądów i objaśnienie tego, na czym one polegają, stanowi dopiero pierwszy krok na drodze do wyeliminowania błędu.

Najistotniejszym wnioskiem płynącym z powyższej argumentacji jest to, że znajomość języka nie polega na posiadaniu uzasadnionych przekonań, co oczywiście nie znaczy, że posiadanie takich czy innych przekonań, z których pewna część jest uzasadniona, nie stanowi warunku koniecznego znajomości języka.

VII

Jeśli znajomości języka nie można ujmować w kategoriach *wiedzy że*, rozumianej jako posiadanie określonego zbioru prawdziwych i uzasadnionych przekonań, to mogłoby się wydawać, że jest ona po prostu pewną umiejętnością, czyli *wiedzą jak*. Za takim podejściem zdają się przemawiać następujące fakty. Po pierwsze, podstawowym kryterium władania jakimś językiem jest – podobnie jak w przypadku posiadania różnych umiejętności – odpowiednie zachowywanie się w określonych warunkach. Chodzić po linie potrafi tylko ten, kto wchodząc na linę, zazwyczaj natychmiast nie spada, zna zaś dany język tylko ten, kto zazwyczaj używa właściwych wyrażen w odpowiednich okolicznościach. Po drugie, zarówno nauka języka jak i nabywanie umiejętności, takich jak na przykład pływanie, ma przede wszystkim charakter praktyczny. To znaczy, uczymy się poprzez powtarzanie pewnych czynności. Jak wskazują Wittgenstein i Quine, nauka języka rozpoczyna się od naśladowania zachowań werbalnych osób dorosłych²⁰. Po trzecie, o ile znajomość języka w ogóle należy traktować jako pewnego rodzaju wiedzę, a wydaje się, że tak, to skoro nie jest to *wiedza że*, to musi to być *wiedza jak*.

Jak jednak słusznie podkreśla Dummett, można mieć wątpliwości, czy znajomość języka pod wszelkimi istotnymi względami przypomina inne praktyczne umiejętności. Przede wszystkim posługiwanie się językiem ma

²⁰ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 5, § 6; W. v. O. Quine, *Korzenie ontologii*, tłum B. Stanosz, Warszawa: Aletheia 2006, s. 56–57.

charakter racjonalny. Użycia języka nie można utożsamiać z reagowaniem na bodźce:

Nauka języka, także języka ojczystego, nie jest po prostu treningiem prowadzającym się do tego, by w odpowiedzi na określone bodźce wypowiadać określone słowa: polega ona na nabywaniu podstaw do racjonalnych działań zakładających użycie języka. Osoba trenowana w zasadzie nie musi wiedzieć, co robi: została ona uwarunkowana, by robić pewne rzeczy w pewnych okolicznościach. Mówca musi wiedzieć, co mówi – jeśli nie wie, to tak naprawdę nic nie mówi. By osoba wypowiadająca pewne słowa miała powód lub motyw, intencję lub cel, to musi ona wiedzieć, co one – oraz inne rzeczy, które mogłaby powiedzieć – znaczą²¹.

Znajomość języka w przeciwieństwie do różnych umiejętności, takich jak pływanie czy jazda na rowerze, wymaga nie tylko odpowiedniego reagowania, ale także świadomości, jakie reakcje są właściwe, a jakie nie. Ktoś, kto umie pływać, wykonuje odpowiednie ruchy w wodzie, lecz nie musi wiedzieć, jakie ruchy są odpowiednie, a jakie nie, to znaczy nie musi być w stanie uchwycić różnicy pomiędzy ruchami właściwymi a niewłaściwymi. Znajomość języka wymaga natomiast świadomości różnicy pomiędzy poprawnym a niepoprawnym użyciem wyrażań. Osoba władająca danym językiem zdaje sobie sprawę, w jakich okolicznościach można wypowiedzieć dane słowa, i między innymi dlatego właśnie je wypowiada bądź powstrzymuje się od tego. Drugim powodem, by odróżnić znajomość języka od *wiedzy jak* jest to, że daną umiejętność da się opisać i wyjaśnić, nie posiadając odpowiedniej *wiedzy jak*. Można opisać na przykład umiejętność wspinania się, nie potrafiąc tego robić. Dlatego też można próbować wspinąć się, nie posiadając tej umiejętności²². Zupełnie inaczej jest w przypadku znajomości języka. Jeśli potrafimy opisać i wyjaśnić, na czym polega znajomość danego języka, to władamy już w pewnym stopniu tym językiem. Z drugiej zaś strony, ktoś, kto w ogóle nie zna danego języka, nie jest nawet w stanie próbować mówić w tym języku; co najwyżej może usiłować wydawać dźwięki przypominające pod względem fonetycznym słowa danego języka.

²¹ M. Dummett, *Reply to John McDowell*, [w:] *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, ed. B. Taylor, M. Nijhoff, Dordrecht: Springer 1987, s. 255–268, s. 262.

²² Na ten fakt zwraca uwagę M. Dummett; por. tenże, *What do I Know when I Know a Language?*, dz. cyt., s. 95.

To oczywiście nie znaczy, że nie może próbować się go nauczyć. Co więcej, dziecko, które nie rozpoczęło nauki swojego pierwszego języka, nie posiada pojęcia mówienia i dlatego tylko w analogicznym sensie słowa „próbować” można powiedzieć, że gdy gaworzy, to próbuje mówić. Podsumowując, drugi argument na rzecz odróżnienia znajomości języka od *wiedzy jak* rozumianej jako posiadanie pewnej praktycznej umiejętności odwołuje się do następującego faktu: ktoś, kto nie potrafi wykonywać danej czynności, może wiedzieć, czym jest ta czynność, natomiast ktoś, kto nie zna danego języka, nie wie, na czym polega posługiwanie się tym językiem.

Przeciwstawienie znajomości języka posiadaniu pewnych umiejętności wydaje się słuszne, o ile za wzorzec umiejętności bierzemy na przykład umiejętność pływania czy jazdy na rowerze. Jeśli jednak nieco urozmaicimy naszą filozoficzną dietę i rozważymy umiejętność gry w szachy lub fałszowania pieniędzy, to dostrzeżemy istotne podobieństwa pomiędzy znajomością języka a tego typu umiejętnościami. Podobnie jak znajomość języka wymagają one nie tylko właściwego reagowania, ale także świadomości, które sposoby zachowania są odpowiednie, a które nie. W przypadku gry w szachy analogia jest jeszcze bliższa. Ktoś, kto w ogóle nie potrafi w nie grać, to znaczy nie zna reguł gry, nie jest nawet w stanie próbować grać w szachy. Taka osoba może co najwyżej usiłować przesuwać figury w sposób przypominający pod względem wizualnym ruchy szachowe. Problem dotyczący różnego typu umiejętności jest bardzo szeroki, ale ponieważ moim głównym tematem nie jest analiza *wiedzy jak*, poprzestanę na tych szkicowych uwagach.

Rozważania zawarte w dwóch ostatnich częściach prowadzą do następujących konkluzji. Po pierwsze, klasycznie rozumiany podział na *wiedzę że* i *wiedzę jak* nie stanowi dobrej podstawy do adekwatnego wyjaśnienia natury wiedzy językowej. Po drugie, można bronić tezy, że znajomość języka jest zarazem specyficznie pojętą *wiedzą że* i szczególnego typu *wiedzą jak*²³. Jeśli przyjmiemy jedynie gramatyczne kryterium bycia *wiedzą że*, to jej treść mogą stanowić nie tylko przekonania, ale wszystko, co może być wyrażone za pomocą zdań. Zatem znajomość języka – o ile da się ją wyeksplikować za pomocą zdań tego typu co „wypowiedź ‘wszystko ma swój czas’ znaczy, że wszystko ma swój czas” – może być ujmowana w kategoriach szeroko

²³ Podobne ujęcie kompetencji językowych prezentuje B. Stroud; por. tenże, *Meaning, Understanding, and Translation*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, Oxford: Oxford University Press 2000, s. 113–130, szczególnie s. 118.

pojętej *wiedzy że*. Oczywiście zakres tak rozumianej *wiedzy że* jest szerszy niż zakres klasycznie pojmowanej wiedzy, bowiem może ona obejmować nie tylko przekonania, ale także na przykład reguły o charakterze konstytutywnym²⁴. Z drugiej strony podobieństwo, jakie zachodzi pomiędzy znajomością języka a posiadaniem umiejętności gry w szachy pokazuje, że wiedza językowa może być uznawana za swoistego rodzaju *wiedzę jak*. To stwierdzenie nie podważa oczywiście tego, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy znajomością języka a wieloma praktycznymi umiejętnościami.

VIII

Skoro znajomość języka można uznać za swoistego rodzaju *wiedzę że*, to należy powrócić do kwestii relacji pomiędzy teorią znaczenia a wiedzą językową i postawić następujące pytanie: W jaki sposób teoria znaczenia może eksplikować treść tej wiedzy? Na podstawie powyższych rozważań jest jasne, że teoria znaczenia spełniająca to zadanie nie jest teorią w zwykłym sensie tego słowa, to jest zbiorem twierdzeń wyrażających jakieś przekonania. Ponadto taka teoria może być w pełni zrozumiała tylko dla osoby, która posiada odpowiednie pojęcia. Nie jest to zatem pełnochrwista teoria znaczenia – w sensie, jaki Dummett pierwotnie przypisywał temu określeniu – to znaczy „tak sformułowana, by komunikować każde pojęcie wyrażane przez słowa danego języka osobie, która nie posiada go”²⁵. Tak rozumiany postulat pełnochrwistości jest nie do utrzymania. Powód jest następujący. Każda teoria znaczenia składa się z twierdzeń dotyczących wszystkich wyrażen danego języka. Oczywiście są one w nich przytoczone, nie zaś użyte. Jeśli jednak twierdzenia teorii mają adekwatnie eksplikować sens tych wyrażen, to muszą w nich być użyte słowa posiadające to samo znaczenie co owe wyrażenia. Zatem zrozumienie dowolnej teorii znaczenia danego języka zakłada znajomość pojęć wyrażanych przez zwroty tego

²⁴ Tym określeniem posługuje się Searle. Przeciwstawił on regułom konstytutywnym reguły regulatywne; por. tenże, *Akty mowy*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1987, 2.5 *Reguły*. Wcześniej Cavell dokonał bardzo podobnego rozróżnienia, por. S. Cavell, dz. cyt., s. 22–23.

²⁵ M. Dummett, *Preface*, [w:] *The Seas of Language*, dz. cyt., s. viii. Trzeba jednak dodać, że Dummett później skorygował swoje podejście i inaczej wyjaśniał to, na czym polega pełnochrwistość teorii znaczenia, por. tamże, s. viii.

języka. Wydaje się więc, że każda teoria znaczenia musi być skromna, czyli powinna jedynie „powiązać pojęcia ze słowami określonego języka – pokazać lub stwierdzić, które słowa wyrażają dane pojęcia”²⁶. Eksplicacja treści wiedzy językowej wymaga znajomości odpowiednich pojęć. Nie da się zaś wyjaśnić za pomocą kategorii niesemantycznych tego, na czym polega posiadanie danego pojęcia²⁷.

IX

Jak zatem należy ujmować znajomość języka? Niewątpliwie można uznać ją za swoistego rodzaju wiedzę. Na czym jednak polega ta swoistość? W tej części przypomnę wskazane już wcześniej cechy wiedzy językowej oraz wymienię i pokrótce omówię inne charakterystyczne własności tego typu wiedzy. Znajomość języka jest umiejętnością, zakłada ona jednak świadomość przynajmniej niektórych czynności będących jej przejawami. Jest to umiejętność szczególnie także z tego względu, że nie można próbować mówić w danym języku, jeśli w ogóle się go nie zna (naśladowanie dźwięków wydawanych przez użytkowników tego języka nie może być uznane za próbę mówienia w tym języku.) Znajomość języka jest *wiedzą że* w tym sensie, iż to, co jest w tym przypadku znane, może być wyrażone za pomocą zdań. Te zdania nie wyrażają jednak przekonań, lecz reguły użycia wyrażań.

Wydaje się, że wobec tego stwierdzenia można wysunąć zarzut odwołujący się do innej istotnej cechy wiedzy językowej. Dana osoba zna jakiś język tylko pod warunkiem, że posiada pewien zbiór przekonań. Zbiór ten musi stanowić obszerny system. Ucząc się języka ojczystego, przyswajamy sobie nie tylko pojęcia, lecz również system przekonań. Mamy więc do czynienia z jednym procesem, nie zaś z dwoma. To trafne spostrzeżenie nie może być jednak powodem, by przeczyć istnieniu różnicy pomiędzy

²⁶ M. Dummett, *What is a Theory of Meaning? (I)*, dz. cyt., s. 5. Dummett uznaje, że skromne teorie znaczenia są z filozoficznego punktu widzenia niezadowolające.

²⁷ To spostrzeżenie leży u podstaw niektórych argumentów krytykujących wysuwany przez Dummetta postulat zbudowania pełnokrwistej teorii znaczenia. Por. J. McDowell, *In Defence of Modesty*, [w:] *Meaning Knowledge and Reality*, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1998, s. 87–107; *Another Plea for Modesty*, [w:] *Meaning, Knowledge, and Reality*, dz. cyt., s. 108–131; B. Stroud, *The Theory of Meaning and the Practice of Communication*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 193–212.

przekonaniami a regułami. Nie należy bowiem utożsamiać kompetencji językowych z posiadaniem określonego zbioru przekonań – przeważnie znajomość znaczenia wyrażenia nie jest jedno-jednoznacznie skorelowana z posiadaniem danej klasy przekonań. Dlatego też ścisła współzależność pomiędzy posiadaniem przekonań a znajomością języka nie jest argumentem na rzecz redukowalności wiedzy językowej do klasycznie rozumianej *wiedzy że*. Zdania będące wyrazem reguł mogą w pewnym momencie przestać pełnić tę funkcję i zacząć wyrażać przekonania, sytuacja odwrotna jest także możliwa. Co więcej, zapewne istnieje wiele przypadków trudnych do sklasyfikowania. Zachodzi jednak istotna różnica funkcjonalna pomiędzy wypowiedziami eksplikującymi znaczenie, a tymi, które wyrażają przekonania²⁸.

W poprzednim akapicie przedstawiłem jeden aspekt współzależności pomiędzy nauką języka a poznawaniem świata. Inny jej aspekt starał się opisać Stanley Cavell. Stwierdzenie mówiące, że języka i świata nie uczymy się z osobna, należy rozumieć w następujący sposób. Nauka języka polega między innymi na tym, że w jej trakcie uczymy się tego, *czym* jest kolor, zwierzę, myśl, implikacja itd. Warto podkreślić, że w wielu sytuacjach pytania o takiej formie, jak „*czym* jest zwierzę?” można bez zmiany sensu zastąpić pytaniami o formie „jakie jest znaczenie słowa ‘zwierzę?’” – oczywiście przy założeniu, że dotyczą one wyrażen języka ojczystego. To świadczy o tym, że w wielu okolicznościach odpowiedź na jedno pytanie jest odpowiedzią na drugie. Zatem w pewnym sensie znajomość języka jest znajomością świata. Tego typu wiedza umożliwia nam nabywanie różnych przekonań na temat kolorów, zwierząt, myśli itd. Nie znaczy to jednak, że zawsze musi ona poprzedzać – w czasowym czy nawet logicznym sensie – posiadanie przekonań dotyczących pewnego rodzaju rzeczy. Co więcej, w pewnych przypadkach wydaje się to nawet niemożliwe. Ktoś, kto wie, *czym* jest kolor, musi być przekonany, że pewne rzeczy są kolorowe, a inne nie.

Różnica pomiędzy wiedzą językową a klasycznie pojmowaną *wiedzą że* uwidacznia się w tym, że *pełne* zrozumienie pytania „*czym* jest czerwień?” wymaga znajomości odpowiedzi na to pytanie. Jest tak, bowiem każda wypowiedź może być w *pełni* zrozumiała tylko pod warunkiem, że znane są znaczenia wszystkich występujących w niej terminów, czyli w tym przypadku pod warunkiem, że znane jest znaczenie słowa „czerwień”. To

²⁸ Wittgenstein w obrazowy sposób przedstawia tę różnicę [w:] *O pewności*, dz. cyt., §§ 95–98, s. 35.

zaś – w świetle tego, co zostało powiedziane – oznacza, że wiemy, czym jest czerwień. (Ta konstatacja nie pociąga za sobą absurda wniosku, że ktoś, kto nie wie, czym jest czerwień, nie może o to zapytać. Jej znaczenie sprowadza się do tego, iż w *pełni* pojmie on sens swojego pytania, dopiero po otrzymaniu prawidłowej odpowiedzi.) Inaczej jest w przypadku pytania dotyczącego na przykład tego, czy dany budynek jest czerwony. Pełne zrozumienie tego pytania nie zakłada znajomości odpowiedzi na nie. Ta cecha wiedzy językowej pozwala także lepiej zrozumieć pewną kwestię, którą postawiłem na samym początku artykułu: czy w każdej sytuacji może powstać pytanie „czy wiemy, co znaczy dane wyrażenie?”? W wielu sytuacjach tak nie jest, ponieważ zupełnie bezcelowe jest zadawanie pytania, gdy warunkiem wystarczającym udzielenia prawidłowej odpowiedzi na nie jest jedynie jego *pełne* zrozumienie. Podsumowując tę część rozważań, warto wskazać, że znajomość języka można w pewnym sensie ujmować raczej jako wiedzę na temat tego, *czym* coś jest, niż jako wiedzę, że jest tak a tak. Ktoś, kto zna język wie, o czym mowa, czyli zna dziedzinę i wie, jakie relacje mogą zachodzić w tej dziedzinie, nie musi on natomiast wiedzieć, jakie faktycznie zachodzą. Należy jednak podkreślić, że te uwagi nie podważają ani tego, iż znajomość języka jest *wiedzą* że w szerokim sensie tego wyrażenia, ani tego, że istnieje ściśle powiązanie pomiędzy znajomością języka a posiadaniem przekonania.

Akceptacja przekonania o współzależności pomiędzy nauką języka a poznawaniem świata pociąga za sobą wiele ważnych konsekwencji. Po pierwsze, musimy odrzucić ujęcie znajomości języka jako wiedzy na temat pewnej dziedziny przedmiotowej, istniejącej niezależnie od świata. Po drugie, trzeba uznać, że istotną cechą wiedzy językowej jest jej ostensywny charakter. Podanie trafnego opisu tego, jak uczymy się języka poprzez wskazywanie, nie jest proste. Jak podkreślał Wittgenstein, ostensja wymaga zakotwiczenia w praktyce, w grach językowych. Wypowiedzenie pewnych dźwięków wraz z gestem wskazującym nie jest objaśnieniem znaczenia danego wyrażenia, o ile nie wiadomo, w jakich kontekstach językowych i pozajęzykowych mogą być one użyte. Znajomość gramatyki danego wyrażenia, czyli jego roli w grach językowych, jest tym, co sprawia, że gest wskazujący wyjaśnia sens wypowiedzianych dźwięków. Ostensji nie da się wyabstrahować z praktyki, do której ona należy. Zgodnie z Wittgensteinowskim ujęciem definicji deiktycznych wiedza ostensywna zakłada wiedzę pojęciową. By poznać to, co zostało wskazane, musimy znać kategorię,

pod którą to podpada, czyli musimy posiadać odpowiednie pojęcie lub pojęcia. Stwierdzenie, że znajomość języka jest wiedzą ostensywną, nie powinno zatem prowadzić do wniosku, że pełny opis nabywania systemu pojęć mógłby wyłącznie przedstawiać system przyporządkowań pomiędzy wyrażeniami a wskazywanymi przedmiotami, cechami, relacjami itd. Języka ojczystego możemy się nauczyć tylko poprzez uczestnictwo w obszernej praktyce, którą Wittgenstein nazywa sposobem życia. Co więcej, znajomość języka, czyli systemu pojęć, jest znajomością systemu czynności i praktyk. Dlatego też pełny i adekwatny opis nauki języka wymaga opisu sposobu życia wspólnoty posługującej się tym językiem²⁹.

Warto podkreślić, że definicja deiktyczna, podobnie jak pytanie o to, czym jest na przykład kolor, może być sformułowana albo w trybie materialnym, albo w trybie formalnym. Objasnienie może brzmieć „to jest krzesło” lub „nazwa tego przedmiotu to ‘krzesło’”. Równoważność obu tych sformułowań stanowi kolejną przesłankę na rzecz tezy, że nauka języka ojczystego nie jest czymś odrębnym od procesu kategoryzacji rzeczywistości.

Ostensywny charakter wiedzy językowej przejawia się nie tylko podczas nauki języka, ale także w trakcie posługiwania się nim. Ktoś, kto zna język, nie tylko wie, w jakich okolicznościach można użyć danego zwrotu, ale także zazwyczaj potrafi rozstrzygnąć, czy w danej chwili takie okoliczności zachodzą. Jeśli znam znaczenie zdania „to jest krzesło”, to przeważnie jestem w stanie stwierdzić, czy wskazywany obiekt jest krzesłem, czy też nim nie jest. Zrozumienie prośby o zamknięcie drzwi wymaga nie tylko zdolności do wypowiedzenia następującego twierdzenia: „zdanie ‘to są drzwi’ znaczy, że to są drzwi”, ale także zdolności do rozpoznania drzwi w najbliższym otoczeniu. Jednym z najistotniejszych i bardzo szeroko dyskutowanych zagadnień dotyczących ostensywnego charakteru języka jest kwestia natury i funkcji wyrażen okazjonalnych. Tego problemu – ze względu na brak miejsca – w ogóle nie będę omawiał, chciałbym jednak zwrócić uwagę na to, że zwroty okazjonalne są w językach naturalnych bardzo powszechne. Co więcej, nie wydaje się możliwe, by dało się je wyeliminować z jakiegokolwiek języka spełniającego te same funkcje, co języki naturalne, nie wprowadzając takich konstrukcji gramatycznych, wyrażen lub innych środków językowych, które odgrywałyby w tym zmodyfikowanym języku tę samą rolę, co zwroty okazjonalne. Wyrażenia okazjonalne lub ich analogony są

²⁹ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 19.

niezbędne nie tylko w życiu codziennym, lecz także w przyrodoznawstwie. Ustalenie układu odniesienia, z punktu widzenia którego opisuje się dany system, wymaga – w ostatecznym rozrachunku – wskazania. Jeśli naszym układem odniesienia ma być Słońce, to oczywiście możemy go zdefiniować za pomocą jakiejś deskrypcji określonej, na przykład takiej: jedyny obiekt, który Ziemia okrąża jeden raz w ciągu roku. To wyjaśnienie będzie zadowalające, o ile jesteśmy w stanie ustalić, do czego odnosi się termin „Ziemia”. Można oczywiście dokonać tego, podając kolejną deskrypcję określającą odniesienie wyrażenia Ziemia. Wydaje się jednak, że najlepszym rozwiązaniem będzie w tym miejscu przerwać ciąg tego typu wyjaśnień i stwierdzić, że Ziemia to planeta, na której się *znajdujemy*.

Podsumowując to, co zostało do tej pory powiedziane, należy podkreślić, że ten aspekt znajomości języka, który polega na umiejętności stosowania go do otaczającego nas środowiska, pokazuje, że wiedzę językową należy wyjaśniać nie tylko w kategoriach szeroko pojmowanej *wiedzy że*, ale także w kategoriach swoistego typu *wiedzy jak*.

X

Skoro znajomość języka można uznać za wiedzę, to należy się zastanowić, czy klasyczne rozróżnienia *a priori/a posteriori* oraz *analityczne/syntetyczne*³⁰ mają zastosowanie do wiedzy językowej. Nie można bowiem z góry zakładać, że ma ona charakter albo *a priori*, albo *a posteriori*, że jest albo *analityczna*, albo *syntetyczna*. Po pierwsze, niektórzy filozofowie podważają zasadność tych dystynkcji³¹. Po drugie, w przypadku stosowania terminów „*a priori*”, „*a posteriori*” do *wiedzy jak* jedyną naturalną interpretacją jest

³⁰ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Ingarden, Kęty: Antyk 2001, B3, s. 54, A7, s. 59.

³¹ Najbardziej znanym krytykiem podziału zdań na analityczne i syntetyczne był Quine; zob. W. v. O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Aletheia 2000, s. 49–75. Przeciwno podejściu Quine’a wysunięto jednak wiele poważnych zarzutów, por. P. Grice, P. Strawson, *In Defence of a Dogma*, „Philosophical Review”, Vol. LXV, s. 141–158; J. Searle, *Akty mowy*, dz. cyt., 1.2 *Opisy językowe*. Inni autorzy zwrócili uwagę, że nawet jeśli Quine ma w kilku istotnych punktach rację, to całkowite odrzucenie tego podziału jest nieuzasadnione; por. H. Putnam, *Analityczne i syntetyczne*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 3–59, J. McDowell,

przypisanie im tego samego znaczenia, co słowom „wrodzony”, „nabyty”, natomiast rozróżnienie *analityczne/syntetyczne* nie ma oczywiście zastosowania do tego typu wiedzy. Po trzecie, jak zauważył Austin, nawet nie o każdym twierdzeniu można powiedzieć, że jest albo analityczne albo syntetyczne³².

Wiedza językowa umożliwia zdobywanie wąsko rozumianej *wiedzy że*, zasadniczo nie stanowi jednak uzasadnienia dla tej drugiej³³. Co więcej, pojęcie uzasadnienia nie stosuje się do niej. Wiedza językowa jest w pewnym sensie poprawna, lecz nie można jej nazwać uzasadnioną. Poprawność językowa polega na zgodności z powszechnie przyjętym użyciem danego wyrażenia, ale przyjęty sposób użycia nie jest ani uzasadniony, ani nieuzasadniony, bowiem znaczenie nie jest czymś, co go wyznacza, ale czymś określanym poprzez zgodność w użyciu³⁴. Jeśli zatem pogląd zawarty w poniższym cytacie jest trafny, to posługiwanie się terminami „a priori”, „a posteriori”, „analityczne” „syntetyczne” w celu scharakteryzowania wiedzy językowej jest błędem.

Podziały sądów na aprioryczne i aposterioryczne, na syntetyczne i analityczne, dotyczą moim zdaniem nie treści sądów, lecz sposobu ich uzasadniania. Gdzie go nie ma, tam nie ma możliwości przeprowadzenia takiego podziału. Błąd aprioryczny byłby wtedy czymś równie niedorzecznym jak np. błękitne pojęcie. Określając zdanie jako aposterioryczne lub analityczne w moim sensie, nie oceniamy warunków psychologicznych, fizjologicznych czy fizycznych, dzięki którym jego treść pojawiła się w świadomości. Nie oceniamy też, jak ktoś mógł być – może błędnie – uznać je za prawdziwe. Oceniamy natomiast to, na czym koniec końców polega prawo, by uznać coś za prawdę³⁵.

Mind and World, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1994, *Afterword, Part I*, s. 129–161.

³² J. Austin, *Znaczenie słowa*, [w:] *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 78–103, szczególnie s. 87–96.

³³ Zdania analityczne, zakładając, że wyrażają one twierdzenia, nie zaś reguły, stanowią wyjątek. Ich uzasadnienie jest oparte na wiedzy językowej.

³⁴ W ten sposób ujmuje tę kwestię m.in. L. Wittgenstein; tenże, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 207–208.

³⁵ G. Frege, *Fragmenty z „Grundlagen der Arithmetik”*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, dz. cyt., s. 11.

Ten wniosek jest oczywisty w odniesieniu do aprioryczności i aposterioryczności, ponieważ – jak słusznie zauważył Kripke – są one pojęciami z zakresu epistemologii³⁶. Określają one sposób, w jaki uzasadnia się dane twierdzenie. Natomiast opinia Fregego dotycząca natury rozróżnienia *analityczne/syntetyczne* może na pierwszy rzut oka budzić wątpliwości. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem dane zdanie uznaje się za analitycznie prawdziwe albo na podstawie samej formy, albo na podstawie formy i treści. Inaczej rzecz ujmując, analityczność i syntetyczność są cechami zdań, wykrywanymi poprzez zbadanie albo wyłącznie ich własności syntaktycznych, albo zarówno syntaktycznych, jak i semantycznych. Należy jednak podkreślić, że występowanie tych cech bądź ich brak decyduje o tym, czy dane zdanie możemy zaakceptować wyłącznie na podstawie jego formy i treści, czy też nie. Dane zdanie określamy jako analityczne lub syntetyczne w oparciu o to, co uzasadnia jego asercję – czy tylko jego własności syntaktyczne i semantyczne, czy również jakieś fakty pozajęzykowe. Przypisanie analityczności bądź syntetyczności jakiejś wypowiedzi zakłada, że może ona być uzasadniona, a zatem jeśli wiedza językowa nie podlega uzasadnieniu, to rozróżnienie *analityczne/syntetyczne* nie stosuje się do niej. Drugi powód, dla którego analityczność bądź syntetyczność nie może być orzekana o wiedzy językowej, jest zawarty w tym, co zostało wcześniej powiedziane na temat natury sformułowań wyjaśniających znaczenie wyrażen języka ojczystego. Te własności, czyli analityczność i syntetyczność, przysługują twierdzeniom, natomiast wyrazem wiedzy językowej nie jest zbiór twierdzeń, lecz raczej reguł.

Abstrahując od przedstawionych powyżej argumentów, chciałbym się zastanowić nad tym, co sprawia, że odwołanie się do tych klasycznych rozróżnień przy wyjaśnianiu natury wiedzy językowej wydaje się naturalne. Nawet bardzo pobieżne rozważenie tej kwestii pokazuje, dlaczego ujęcie znajomości języka w tych kategoriach jest nieadekwatne. Moja argumentacja ma charakter dialektyczny w kantowskim sensie tego słowa. Stosując te

³⁶ Por. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, tłum. Chwedeńczuk, Warszawa: Aletheia 2001, s. 51. Rozwinięcie tej sugestii Kripkego można znaleźć np. [w:] P. Kitcher, *Apriority and Necessity*, [w:] *A Priori Knowledge*, ed. Moser, Oxford: Oxford University Press 1987, s. 190–207. Myśl Kripkego jest słuszna niezależnie od tego, czy definicja aprioryczności podana przez Kitchera jest adekwatna, jak również od tego, czy uzasadniona jest krytyka tradycyjnej doktryny o tożsamości zakresów wyrażen „prawda konieczna”, „prawda a priori”.

klasyczne rozróżnienia przy objaśnianiu tego, na czym polega znajomość języka, wkleamy się w antynomie³⁷. Jednym z powodów, by uznać, że wiedza językowa ma charakter *a posteriori*, jest czysty truizm: nauka języka wymaga wielu doświadczeń. Dowiadujemy się, co znaczą dane słowa poprzez poznanie sytuacji, w których ich użycie jest poprawne, czyli na podstawie doświadczenia. Z drugiej jednak strony wszelka wiedza pojmowana jako zbiór przekonań zakłada opanowanie pewnego zasobu pojęć. Każde doświadczenie prezentujące jakiś fakt, presuponuje posiadanie wiedzy dotyczącej tego, czym są przedmioty oraz własności bądź relacje konstytuujące ten fakt. (By spostrzec, że śnieg jest biały, musimy wiedzieć, czym jest śnieg, i czym jest biel.) Takie rozważania mogą skłaniać do uznania znajomości języka za wiedzę aprioryczną³⁸. W przypadku rozróżnienia *analityczne/syntetyczne* także da się wyjaśnić, dlaczego przeciwstawne rozwiązania problemu mogą mieć swoich zwolenników. Funkcja wypowiedzi wyrażających reguły językowe pod pewnym względem bardzo przypomina rolę zdań analitycznych. Odrzucenie jednych jak i drugich pociąga za sobą zmianę znaczenia wyrażen składowych, a tym samym zmianę języka. Z drugiej jednak strony wyrażenia o formie „to jest x”, w przeciwieństwie do zdań analitycznych, nie wydają się być konieczne prawdziwe (lub fałszywe). Ponadto wypowiedzi eksplikujące znaczenie są niekiedy rozumiane jako twierdzenia dotyczące napisów lub dźwięków. Oba te spostrzeżenia prowadzą do wniosku, że znajomość języka jest wiedzą syntetyczną.

Zakończenie

Głównym celem tego artykułu jest postawienie pytania dotyczącego natury znajomości języka. Kwestia ta ma zasadnicze znaczenie metafizyczne dla tych myślicieli, którzy sądzą, że zadaniem filozofii jest szeroko rozumiana analiza pewnych fundamentalnych pojęć, i że ta analiza polega na zbadaniu tego, jak funkcjonują w języku zwroty wyrażające te pojęcia. Rozstrzygnię-

³⁷ W podobny sposób podchodzi do tego zagadnienia S. Cavell, por. tenże, dz. cyt., s. 16.

³⁸ Wedle R. Hare'a wypowiedź mówiąca, że dane wyrażenie ma takie to a takie znaczenie, jest twierdzeniem syntetycznym *a priori*; por. tenże, dz. cyt. Z takim ujęciem nie zgadza się B. Mates, wszelkie tego typu wypowiedzi uznaje on za hipotezy empiryczne; por. tenże, dz. cyt.

cie tego zasadniczego zagadnienia jest następujące: znajomość języka jest specyficznego rodzaju wiedzą. Opisując kompetencje językowe, posługujemy się słowem „wiedzieć” oraz wyrażeniami pochodnymi względem tego słowa, zatem znajomość języka może być ujmowana w kategoriach wiedzy. Nie jest ona jednak zbiorem prawdziwych i uzasadnionych przekonań, czyli klasycznie lub wąsko rozumianą *wiedzą że*. Do takiego wniosku prowadzi między innymi argumentacja pokazująca, że znajomości języka nie należy utożsamiać z posiadaniem jakiegoś określonego zbioru przekonań. Nie można jej także uznać po prostu za *wiedzę jak*, nie charakteryzując bardziej szczegółowo jej natury. Nie da się bowiem znajomości języka przyrównać do takich praktycznych umiejętności, jak na przykład umiejętność pływania. Przypomina ona bardziej umiejętność gry w szachy, ponieważ w przypadku tych umiejętności w wielu sytuacjach jedną z racji do podjęcia przez podmiot danego działania musi być świadomość jego zgodności z odpowiednimi regułami. Ktoś, kto umie pływać, nie musi działać ze względu na zasady pływania, wystarczy, że postępuje zgodnie z nimi i to niezależnie od tego, czy jest świadomy różnicy pomiędzy pływaniem a tonięciem. Dlatego też tę umiejętność można przypisać niemowlęciu.

Znajomość języka jest z jednej strony swoistego rodzaju umiejętnością. Z drugiej – spełnia ona gramatyczne kryterium bycia *wiedzą że*, to zaś prowadzi do wniosku, że „tego, co znamy, gdy znamy język” nie da się wyjaśnić niejako spoza języka³⁹. W tym artykule starałem się pokazać, że treścią tej wiedzy nie są jednak przekonania, lecz raczej reguły o charakterze konstytutywnym. Niezbyt precyzyjnie rzecz ujmując, tego typu reguły określają to, *czym* są ‘rzeczy’ danego rodzaju, nie zaś to, *jakie* są, i w jakich relacjach się znajdują. Jeśli taka jest treść wiedzy językowej, to nie powstaje pytanie o jej uzasadnienie, a zatem nie powstaje również kwestia jej aprioryczności bądź też aposterioryczności. Powyższe rozważania pokazują więc, że istnieje wiele różnych sposobów użycia słowa „wiedzieć”, co świadczy o tym, że pojęcie wiedzy jest ‘rozgałęzione’.

Zakładając, że to, co do tej pory zostało powiedziane, jest słuszne, filozof analityczny powinien postawić sobie pytanie: czy w filozofii jest w ogóle miejsce na uzasadnianie, a jeśli tak, to jaki charakter może mieć argumentacja filozoficzna?

³⁹ Za takim podejściem opowiadają się m.in. Stroud i McDowell; zob. B. Stroud, *Mind, Meaning, and Practice*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 170–192; J. McDowell, *In Defence of Modesty*, dz. cyt.

IS LINGUISTIC COMPETENCE KNOWLEDGE?

Summary

The subject of this article is the nature of linguistic competence. My consideration starts with the question whether a competence in our native language should be conceived as a kind of knowledge. The answer is positive, and the main reason is the fact that while describing linguistic competence we use the words “to know”, “knowledge”. Looking at the problem in this way leads to the next question: what is the nature of this kind of knowledge? More precisely, the problem which I consider concerns the nature of cognitive relation between a speaker and his or her mother tongue, or rather one of its aspects, namely the meaning. My discussion of this question begins with the criticism of the conception which treats the knowledge of our native tongue as the knowledge of a theory of meaning of this language. After that, I examine the possibility of using the distinction between *know that* and *know how* to investigate and solve that problem. I indicate that linguistic knowledge is neither classically or narrowly conceived *knowledge that* (a collection of true and justified beliefs), nor such a practical skill like the ability to swim. On the other hand, in the first place, a knowledge of a language satisfies grammatical criteria of *knowledge that*, however, a content of that knowledge is not beliefs, but rather rules – rules which are constitutive not regulative. From that I draw the conclusion that a linguistic competence cannot be explained from outside of any language. Secondly, one cannot deny that knowledge of a language is a practical ability, but it is a capacity of a very special kind. One of essential features of linguistic knowledge, which I emphasize, is its ostensive character. It is revealed, among other things, in the fact that learning our native language and the world constitute one process.

It is worth stressing that the discussed question has a great significance to analytic philosophy. Many adherents of this trend claim that philosophical knowledge, if it exists at all, is knowledge about meanings of expressions which are considered fundamental from philosophical point of view, and about relations between them. So, without determining the nature of linguistic competence it is impossible to understand the essence of philosophical activity.

ROBERT ROGOZIECKI*

CO TO JEST ZAWARTOŚĆ POJĘCIA? SĄDY ANALITYCZNE I SYNTETYCZNE WEDŁUG CLARENCE’A IRVINGA LEWISA

Słowa kluczowe: prawda analityczna, syntetyczny, twierdzenie, transcendentalny, pragmatyzm, komprehencja, intensja

Keywords: analytic truth, synthetic proposition, transcendental, pragmatism, comprehension, intension

1. Wstęp

Willard van Orman Quine zaczyna swoje słynne *Dwa dogmaty empiryzmu* od stwierdzenia, iż empiryzm funduje się na dwóch bezzasadnie przyjętych założeniach: (1) dychotomii prawd analitycznych i syntetycznych oraz (2) redukcjonizmie empirystycznym, tj. przekonaniu,

że każde sensowne zdanie jest równoważne pewnej konstrukcji logicznej złożonej z terminów, które odnoszą się bezpośrednio do doświadczenia¹.

* Robert Rogoziecki – zatrudniony w Zakładzie Estetyki i Filozofii Sztuki w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Główne zainteresowania badawcze: klasyczna filozofia niemiecka, pragmatyzm amerykański oraz procesy estetyzacji życia w świecie współczesnym. E-mail: wnsrr@univ.gda.pl.

¹ W. v. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PWN 1969, s. 35.

Bohaterami eseju Quine'a są Rudolf Carnap oraz Clarence Irving Lewis. W niniejszym tekście zajmuję się Lewisowskim rozróżnieniem prawd analitycznych i syntetycznych. Quine w stosunku do swego mistrza okazuje się często niesprawiedliwy. W końcowym fragmencie rozprawki Quine'a czytamy:

Carnap, Lewis i inni zajmują stanowisko pragmatyczne w kwestii wyboru pomiędzy formami języka, schematami pojęciowymi nauki. Lecz pragmatyzm ich zanika w wyimaginowanej granicy pomiędzy tym, co analityczne i tym, co syntetyczne. Obalając tę granicę opowiadam się za pragmatyzmem bardziej konsekwentnym².

W artykule będę się starał wykazać, że choć Lewis przyjmuje tego rodzaju podział prawd na analityczne i syntetyczne, to jednak nie jest to u niego tak klarowne i radykalne, jak to sugeruje Quine. W pierwszym rozdziale swego eseju Quine przedstawia krótką historię opozycji prawd analitycznych i syntetycznych. Twierdzi, że odpowiada ona rozróżnieniu Hume'a na stosunki pomiędzy danymi faktycznymi (*matters of facts*) i stosunki między ideami oraz Leibnizjańskiemu przeciwstawieniu prawd faktualnych i prawd rozumowych. Te ostatnie, wedle Leibniza, obowiązywać mają we wszystkich możliwych światach i jako takie nie mogą być fałszywe.

W tym samym duchu – pisze – definiuje się zdania analityczne twierdząc, że ich negacje są wewnętrznym sprzeczne. Definicja ta ma jednak niewielką wartość wyjaśniającą, bowiem szerokie pojęcie sprzeczności wewnętrznej, z którego się tu korzysta dla zdefiniowania pojęcia analityczności, wymaga wyjaśnienia dokładnie w tym samym stopniu, co sama analityczność. [...] Kant charakteryzował zdanie analityczne jako takie, które nie orzeka o swym podmiocie niczego więcej niż jest już w tym podmiocie treściowo zawarte. Sformułowanie to ma dwie wady: ogranicza się do zdań o strukturze podmiotowo-orzecznikowej i odwołuje się do pojęcia zawartości treściowej pozostającego na poziomie metafory³.

Trzeba się zgodzić z Quine'em, że jedną z podstawowych trudności, jaką napotyka czytelnik *Krytyki czystego rozumu* jest fakt, iż Kant przedstawia podział sądów na syntetyczne i analityczne za pomocą kategorii zawartości pojęcia i że dalekie jest to od jasności. Trzeba się też zgodzić

² Tamże, s. 70.

³ Tamże, s. 36.

z tym, że według Kanta sądy analityczne są prawdziwe na mocy swego znaczenia, jednakże o tym, że kategorie, takie jak wewnętrzna niesprzeczność w odniesieniu do prawd apriorycznych, są niejasne oraz że kategoria „zawartość pojęcia” utrzymuje się na poziomie metafory można zasadnie wątpić; a nawet jeśli tak, to samo to nie pociąga za sobą jeszcze wniosku, że powinniśmy to pojęcie zarzucić w imię jakiejś fałszywej klarowności. Pod tym względem Quine okazuje się nie dość pragmatyczny – nie dostrzega mianowicie, że jasność i wyrazność, słowem – oczywistość – są relatywne względem praktyki myślenia i działania opartego na tym myśleniu, a nie jakimiś kartezyjańsko-husserlowskimi kryteriami prawdziwości poznania w ogóle.

Celem, jaki sobie tutaj stawiam, jest wyjaśnienie kategorii zawartości pojęcia. Jest ona o tyle istotna, że zarówno dla Kanta, jak i dla Lewisa stanowi ona podstawę do rozróżnienia sądów na analityczne i syntetyczne. Zamierzam przy tym posłużyć się teorią *modi* znaczeniowych Clarence Irvinga Lewisa. Co zaś się tyczy *Dwóch dogmatów empiryzmu*, to Quine zdaje się mieć pełną świadomość, że jego zarzuty stosują się do Kanta, Lewisa czy Carnapa tylko z pewnymi daleko idącymi zastrzeżeniami. Lewis odwołuje się raczej do Kantowskiego rozumienia analityczności i syntetyczności, i w pewnym – dość specyficznym – sensie filozofię jego można potraktować jako próbę pragmatycznego przeformułowania i oczyszczenia myśli Kanta. Przede wszystkim teoria Lewisa dostarcza ściślejszego rozumienia kategorii zawartości pojęcia, które – jak wspomniałem – Quine odrzuca jako metaforyczne. Czym jest zatem ta zawartość pojęcia?

2. Sądy analityczne i syntetyczne w transcendentalizmie Kantowskim

Według Kanta w sądach treść wyrażana jest za pośrednictwem określonej formy logicznej. Logika ogólna, opierając się na zasadzie niesprzeczności, dostarcza wprawdzie kryteriów prawdziwości sądów, lecz są to kryteria najogólniejsze i czysto negatywne, forma zaś jest w niej traktowana bez związku z możliwą treścią poznania. W przeciwieństwie do niej logika transcendentalna wskazuje formalne warunki prawdziwości poznania z uwagi na jego związek z możliwymi przedmiotami; Kant nazywa ją nawet „logiką

prawdziwości”⁴ i proponuje, by poszukiwania ogólnego kryterium prawdy sądów oprzeć na pojęciu przedmiotu w ogóle – ująć myślenie formalnie, ale formę tę rozważać jako formę możliwej treści: logika transcendentálna poszukuje podstawowych, koniecznych praw myślenia przedmiotowego, które jako takie są zarazem obecne w strukturze poznawanego przedmiotu. Wszakże warunki możliwości doświadczenia przedmiotów są warunkami możliwości samych tych przedmiotów⁵. Kantowską logikę transcendentálną winno się więc traktować jako próbę przedłożenia logiki intensjonalnej, tj. logiki możliwej treści poznania.

W *Krytyce czystego rozumu* kwestia możliwości prawdy naukowej przyjmuje – jak wiadomo – postać pytania o warunki możliwości sądów syntetycznych *a priori*. Sąd, według Kanta, jest pewną strukturą pojęciową, w ramach której jedno pojęcie występuje jako podmiot sądu, drugie zaś jako jego orzeczenie, oba są zaś ze sobą połączone spójką „jest”. Wyraża on relację zachodzącą pomiędzy pojęciami – jest syntezą lub analizą pojęć. Te ostatnie natomiast, wedle Kanta, opierają się na funkcjach, które przyporządkowują wielość różnorodnych przedstawień jednemu przedstawieniu nadrzędnemu⁶. Argumentami tychże funkcji poznawczych, wyrażanych przez pojęcia, są przedstawienia (dane naoczne lub pojęcia), zaś wartością pewne przedstawienie, ogólniejsze aniżeli te, na których rozważane pojęcie jest określone. Według tej funkcji wyobraźnia dokonuje syntezy danych naocznych względnie pewnych innych, już zsyntetyzowanych całości (w zależności od stopnia ogólności pojęcia). Wynika stąd, iż pojęcie posiada pewną treściową zawartość – intensję – która może być wyłuszczone w sądach analitycznych. Możemy powiedzieć, że pojęcia jako takie tworzą kolektywne zbiory, zawierające w sobie podzbiory – są agregatami przedstawień. Ich działanie na planie empirycznym polega na porządkowaniu przedstawień i wprowadzaniu między nie określonych zależności, zaś na planie transcendentálnym – na odnoszeniu ich do jedności apercpcji transcendentálnej. Każdy bowiem akt świadomościowy wedle filozofii transcendentálnej – jak

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty: Antyk 2001, s. 104–105; wydanie niemieckie: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 126–127, [w:] Digitale Bibliothek, T. II, Philosophie, s. 23766–23767 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 105).

⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 243, [w:] Digitale Bibliothek, T. II, Philosophie, s. 23883 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 201).

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 135, [w:] Digitale Bibliothek, T. II, Philosophie, s. 23775 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 110).

na to wskazuje Herbert Schnädelbach⁷ – jest zarazem samoświadomy, a wszystkie dane świadomościowe na mocy zasady tożsamości należą do jakiejś świadomości, a zatem muszą być odniesione do wspólnego przedstawienia Ja, będącego biegunem tożsamości podmiotowej. To Ja to podmiot samoświadomości = x, występujący w sądzie *Ego cogito*.

Oczywiście pojęcia daje się uszeregować wedle stopnia ich ogólności. Każde bez wyjątku, nawet pojęcie pewnego konkretnego przedmiotu, jest pojęciem ogólnym, ponieważ każde obejmuje sobą pewną wielość przedstawień. Całkowicie pozbawiona ogólności byłaby tylko jednostkowa dana naoczna. Jednak samo jej uświadomienie zakłada wprowadzenie pewnej funkcji, przyporządkowującej ją świadomości. Pojęcie najogólniejsze to pojęcie bytu czy przedmiotu w ogóle = x, które jako takie, poza jego odniesieniem do danych niższego rzędu, pozostaje całkowicie beztreściowe. U Kanta pojęcie przedmiotu w ogóle stanowi przedmiotowy odpowiednik jedności apercpcji transcendentalnej, w ramach której zjednoczone są wszystkie dane świadomości bez wyjątku. Wynika stąd: po pierwsze, że żadne pojęcie (a przynajmniej pojęcie realne) nie może być orzekane o samym sobie, jedyną bowiem treścią, jaką posiada, są dane niższego rzędu – hierarchia pojęć wedle *Krytyki czystego rozumu* odpowiada zatem hierarchii typów w prostej teorii typów logicznych; po drugie, jeżeli pojęcie bytu w ogóle jest pojęciem najogólniejszym, to nigdy nie jest ono dane bezpośrednio, ale zawsze zapośredniczone przez pewną pojęciową syntezę, określoną na danych niższego rzędu. Jeżeli stwierdzam, że coś istnieje, to istnieje dla mnie przede wszystkim jako połączenie pewnych własności, którym przypisuję wartość przedmiotową z uwagi na charakter syntezy tychże własności. Ta zaś dokonuje się za sprawą pojęć. Istnienia przedmiotu nigdy nie stwierdza się na tym samym poziomie, co przedstawień, w których się on prezentuje w obrębie świadomości. Powiedzenie, że jakiś byt istnieje jest z zasady wyrażeniem metajęzykowym. Byt sam jako taki pozostaje dla nas niewiadomą = x, która dołącza się do danych przedstawień na podstawie przeprowadzonej syntezy, tj. zjednoczenia w pewnym pojęciu. Dla nas byt ów oznacza tylko ważność przedmiotową przedstawień – ich obowiązywanie⁸.

⁷ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001, s. 43.

⁸ Skoro „istnienie”, nie należąc do tego samego poziomu co własności, które są orzekane o bycie, w ogóle nie zawiera się w samym pojęciu, to na podstawie samych tylko

Czym zatem jest sąd z rozważanej perspektywy?

Wszystkie sądy – pisze Kant – są więc funkcjami jedności zachodzącymi między naszymi przedstawieniami, a to dlatego, że zamiast bezpośredniego wyobrażenia używa się tu do poznania przedmiotu przedstawienia nadrzędnego, obejmującego to wyobrażenie i szereg innych przedstawień i ponieważ przez to wiele możliwych poznań zostajełączonych w jedno. Możemy zaś wszystkie czynności intelektu sprowadzić do sądów, tak że intelekt w ogóle można przedstawić jako zdolność wydawania sądów. Jest on bowiem wedle wyżej podanego stwierdzenia zdolnością do myślenia. Myślenie jest poznawaniem przez pojęcia. Pojęcia zaś jako orzeczenia możliwych sądów odnoszą się do jakiegokolwiek przedmiotu jeszcze nie określonego. [...] Funkcje intelektu można więc wszystkie wykryć, jeżeli się zdoła w sposób wyczerpujący przedstawić funkcje jedności w sądach⁹.

Sąd według Kanta jest zatem ustaleniem związków między pojęciami, pojęciowym zjednoczeniem przedstawień, będących treścią pojęć. Jako taki jest on pośrednim poznaniem przedmiotu, „przedstawieniem przedstawienia”, „(bez względu czy to będzie jakaś dana naoczna czy już nawet pojęcie)”¹⁰.

Kant w *Krytyce* podzielił sądy z uwagi na możliwe typy połączenia (syntezy) przedstawień pod względem ich treści oraz formy. Ze względu na

pojęć nie sposób stwierdzać o czymkolwiek, że istnieje. Kant dał temu wyraz w krytyce ontologicznego dowodu na istnienie Boga. W dowodzie tym, jak wiadomo, próbuje się wywieść istnienie Boga z samego jego pojęcia jako istoty najdoskonalszej. Kant wykazuje tu, iż wywód ten opiera się „pomieszaniu orzeczenia logicznego z realnym (tzn. z określeniem pewnej rzeczy)”. Jako że logika formalna zajmuje się tylko czysto formalnymi aspektami wydawania sądów, abstrahując przy tym od wszelkiej treści, „na logiczne orzeczenie może nadawać się wszystko, co się chce, nawet podmiot można orzekać o nim samym”. Aby coś orzekać realnie o dowolnym przedmiocie, orzeczenie nie może zawierać się w samym jego pojęciu (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 696–698, [w:] Digitale Bibliothek, T. II, Philosophie, s. 24338 (por. I. Kant, *Werke*, T. IV, s. 534).

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 110; wydanie niemieckie: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 136, [w:] Digitale Bibliothek, T. II, Philosophie, s. 23776 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 110–111).

¹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 109; wydanie niemieckie: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 135, [w:] Digitale Bibliothek, T. II, Philosophie, s. 23775 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 109)

połączenie ze sobą treści pojęciowych wyróżnia sądy: analityczne, syntezytyczne *a posteriori* i sądy syntetyczne *a priori*. (1) W sądzie analitycznym nie mamy do czynienia z przyporządkowaniem jednego przedstawienia innemu, a tylko z jednym przedstawieniem, którego zawartość zostaje wyłuszczone w rozważanym sądzie; (2) w sądzie aposteriorycznym dochodzi do zespolenia dwóch różnych przedstawień, ale zachodząca tu synteza jest przypadkowa, oparta na doświadczeniu, zaś (3) w sądzie syntetycznym *a priori* mamy do czynienia z syntezą konieczną, zgodną z pojęciami intelektu, czyli konieczną z uwagi na jedność apercepcji transcendentalnej. Pytanie o możliwość sądów syntetycznych *a priori* sprowadza się w istocie do pytania o podstawę syntezy zachodzącej w sądzie. Wyrazem tej syntezy jest spójka „jest” łącząca ze sobą podmiot i orzeczenie.

Pod względem formy syntezy dokonującej się w sądach (intelektualnego powiązania podmiotu i orzeczenia) Kant podzielił sądy co do ilości, jakości, stosunku oraz modalności. Ilość sądów dotyczy zakresu ich obowiązywania i zależy od ekstensji podmiotu sądu. I tak: sąd ogólny odnosi się bez wyjątku do wszystkich przedmiotów określonego rodzaju; sąd szczegółowy – do pewnych przedmiotów wyróżnionych z uniwersum tym, że posiadają pewną własność; sąd jednostkowy to sąd odnoszący się do jakiegoś poszczególnego indywiduum. Jeśli chodzi o jakość sądów, to podział został tu przeprowadzony ze względu na treść orzecznika. I tak, w orzeczeniu sądów twierdzących przypisuje się coś podmiotowi, w orzeczeniu sądów przeczących czegoś mu się odmawia; natomiast sądy nieskończone to takie, które z uwagi na treść orzecznika wskazują na przynależność podmiotu sądu do nieskończonej sfery przedmiotów tylko możliwych i według Kanta mogłyby być pominięte w ogólnologicznej klasyfikacji sądów, ale badania transcendentalne muszą je uwzględnić z uwagi na fakt, że ich forma wskazuje na charakter i granice poznania skończonego. Pomimo że swoim orzecznikiem w niczym nie wzbogacają pojęcia podmiotu, to jednak determinują treść skończonego poznania w ogóle. Przykładem tego rodzaju sądu jest stwierdzenie *Dusza jest nieśmiertelna*¹¹. Jeśli chodzi o stosunki, jakie mogą występować w sądach i w jakie sądy mogą wchodzić, to Kant wskazuje:

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 112; wydanie niemieckie: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 139, [w:] Digitale Bibliothek, T. II, Philosophie, s. 23779 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 112).

a) stosunek orzeczenia do podmiotu, b) stosunek racji do następstwa, c) stosunek poznania, które podlega podziałowi do zebranych członów podziału między sobą. W pierwszym rodzaju sądów rozważa się w stosunku do siebie tylko dwa pojęcia, w drugim dwa sądy, w trzecim kilka sądów¹².

Jeśli zaś chodzi o modalność sądów, to funkcja ta nie dotyczy treści sądu, lecz „tylko wartości łącznika w odniesieniu do myślenia w ogóle”¹³. Sądy problematyczne to takie, dla których ich zaprzeczenie lub aprobata pozostają czymś całkowicie dowolnym – stwierdza się w nich coś, czego za pomocą dostępnych myśleniu środków nie da się ani potwierdzić, ani odrzucić; sądy asertoryczne to takie, które uważa się za prawdziwe, lecz racje dla ich przyjęcia są przypadkowe; apodyktyczne zaś to takie, które są dla myślenia konieczne. Na przykład sąd o przedmiotach wyobrazeniowych to sąd, który daje się przyjąć, jako opisujący pewną rzeczywistość, tylko problematycznie; sąd *a posteriori*, o ile jest zdaniem prawdziwym, to sąd asertoryczny; natomiast sądy syntetyczne *a priori* to sądy apodyktyczne. Podstawą określenia modalności sądu jest jedność apercepcji transcendentalnej. Otóż jeżeli sąd jest przyporządkowaniem sobie dwóch lub więcej pojęć, pojęcie zaś jest funkcją, taką, że według niej pewne dane świadomościowe zostają przyporządkowane i uporządkowane w stale jednej i tej samej świadomości transcendentalnej, to dwa lub więcej pojęć mogą zostać ze sobą połączone tylko tak, że ich związek będzie: (1) albo możliwy, albo niemożliwy z uwagi na ową samoświadomość; (2) występujący jako treść, którą sobie w ramach samoświadomości tylko uświadamiamy, lecz racje przyjęcia tejże treści są tu bez znaczenia; (3) konieczny – i wtedy treść tę ujmujemy w systematycznym związku z całością poznania.

Jeśli teraz uprzytomnimy sobie, że zasadą świadomości jest to, że każdy akt świadomościowy (myślenia, wyobrażania sobie itd.) jest zarazem samoświadomy, słowem – że każda świadomość jest samoświadomością (z definicji bowiem nie istnieją nieświadome akty świadomościowe) oraz że dane naoczne zyskują znaczenie reprezentacji przedmiotowych o tyle, o ile zostają uświadomione przez pewien podmiot – a ściślej, o ile w ich

¹² Tamże, s. 112.

¹³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz.cyt., s. 113; wydanie niemieckie: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 140, [w:] Digitale Bibliothek, T. II, Philosophie, s. 23780 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 113).

zmiennym przebiegu w świadomości zostają zsyntetyzowane w jednośći samoświadomości pewnego podmiotu w ogóle – to uświadamiamy sobie, że modalność sądu wskazuje na możliwości prawdziwościowe sądów z uwagi na sposób ujmowania treści w tychże sądach, że, innymi słowy, manifestuje się tu stosunek zachodzący pomiędzy wyrażaną w pojęciach treścią sądów (myślą w nich obecną) a ich znaczeniem.

* * *

A. Widzimy zatem, że Kantowska kategoria „zawartość pojęcia”, jakkolwiek dość niejasna, na pewno nie utrzymuje się na poziomie metafory. Jej rozjaśnienie wymaga jednak zastosowania aparatu myślowego, którym genialny Kant posługiwał się dość swobodnie, ale czynił to w sposób raczej intuicyjny, bez wymaganego aparatu logicznego. W przeciwieństwie do Kanta, Clarence Irving Lewis aparatem tym dysponował. Dlatego dalej proponuję, by kategorię „zawartość pojęcia” wyklądać za pomocą terminów znamienych dla teorii wiedzy C.I. Lewisa.

B. Co zaś się tyczy Quine’a, to nie zadał on sobie dość trudu, by porządnie rozważyć problem analityczności i syntetyczności sądów. Dostrzegamy od razu, że w *Dwóch dogmatach empiryzmu* ogranicza się do prób definiowania analityczności tylko dla języków ekstensjonalnych, toteż po namyśle jego wnioski wydają się pochopne i za daleko idące. Można zasadnie wątpić, że analizy zawarte w *Dwóch dogmatach empiryzmu* są wyczerpujące, do czego filozof ten sam się przyznaje:

W naszych rozważaniach wzięliśmy pod uwagę nie wszystkie określenia analityczności znane Carnapowi i jego czytelnikom, łatwo jednak rozszerzyć powyższe rozważania na inne formy określeń¹⁴.

To ostatnie stwierdzenie wydaje się zbyt pospieszne, jeśli zważyć, że Quine konstruuje swój wywód, nałożywszy nań ograniczenie polegające na rezygnacji z kwestii intensji. Jego rozważania zdają się raczej wskazywać, że analityczność daje się definiować tylko w obrębie logiki intensjonalnej, a nie ekstensjonalnej, jak to wcześniej był uczynił Kant, a później C.I. Lewis.

¹⁴ W. v. O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki*, dz. cyt., s. 56.

3. Pojęcia w teorii wiedzy Clarence'a Irvinga Lewisa

Lewis podziela Kantowskie rozumienie sądów analitycznych i syntetycznych. Zarówno dla Kanta, jak i Lewisa ich rozróżnienie opiera się na kategorii zawartości pojęcia. Za Kantem przyjmuje także, że poznanie empiryczne jest skutkiem nałożenia się na siebie dwóch rodzajów pewników: (1) abstrakcyjnych systemów pojęciowych oraz (2) danych doświadczenia zmysłowego. Wskutek tego połączenia powstają twierdzenia empiryczne, które jednak – zdaniem Lewisa – nie mają statusu sądów syntetycznych *a priori* i nie odznaczają się apodyktyczną prawdziwością, lecz tylko prawdopodobieństwem. Co się tyczy sądów syntetycznych *a priori*, to twierdził, że ich problem pojawił się w teorii wiedzy jako skutek braku odpowiedniego aparatu logicznego, który pozwalałby na właściwe ujęcie zagadnienia i wymaga nowego rozważenia¹⁵. Każde twierdzenie, któremu możemy przyznać prawdziwość lub fałszywość opiera się albo na doświadczeniu, albo na analizie znaczeń.

Sensem wiedzy jest to, że dostarcza nam przewidywań, że – jak twierdzi Berkeley – jedna idea lub prezentacja jest znakiem kolejnej, której można się spodziewać¹⁶. Dane w doświadczeniu stanowią tu element stały, zmieniać się natomiast mogą nasze rozumienie rzeczy jako znaku, ich klasyfikacje, relacje jednych rzeczy do innych i do aktywności podmiotu. Działanie pojęć polega na tym, że dostarczają znaczeń dla danych doświadczenia – wyznaczają matrycę odniesień, za pomocą której dane są w doświadczeniu ujęte i powiązane z zachowaniami podmiotu oraz innymi – przewidywanymi i przypominanymi – doświadczeniami. Dlatego też w jakichkolwiek pojęciach nie opisywalibyśmy tego, co dane w doświadczeniu, nigdy nie traktujemy go jako po prostu danego, ale zawsze jako uzupełnione przez znaczenie. Przy czym znaczenie to może być określane alternatywnie już to jako *znaczenie zmysłowe* (sensowe), konstytuowane w oparciu o umysłowe kryteria, dzięki

¹⁵ Współcześnie, podkreśla Lewis, tradycyjne ujęcie problematyki analityczności sądów zostało zastąpione koncepcjami bardziej złożonymi. W szczególności pojawiła się tendencja do postrzegania tradycyjnej dystynkcji pomiędzy tym, co analityczne i tym, co syntetyczne jako relatywnej – np. względem słownika lub systemu językowego – oraz postrzegania jej jako lingwistycznej lub logiczno-proceduralnej raczej niż epistemologicznej (C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Illinois: Open Court 1946, s. 35–37).

¹⁶ Tamże, s. 44.

którym to, co oznaczone zostaje rozpoznane jako podpadające pod daną nazwę, tzn. w oparciu o kryteria stosowalności rozważanej nazwy do danych przypadków, już to jako *znaczenie lingwistyczne*, konstituowane na podstawie wzorca definicyjnych oraz innych analitycznych relacji zachodzących między wyrażeniami językowymi. Przez pojęcie należy tu rozumieć owo umysłowe kryterium, na podstawie którego nazwa znajduje odniesienie do rzeczy. Ono też jest podstawą do tworzenia terminów językowych, dlatego też w dalszych rozważaniach dla ułatwienia będę się odwoływał do kategorii językowych – terminów, zdań, nazw itp.

W celu wyklarowania pojęcia znaczenia Lewis proponuje przyjąć następujące *modi* znaczeniowe: (1) denotację (ekstensję) terminu; (2) komprehencję; (3) sygnifikację oraz (4) intensję (względnie konotację). Wszystkie nazwy (terminy) mają znaczenie w sensie denotacji (ekstensji) oraz w sensie konotacji (intensji). Jednak jasność wymaga przyjęcia dwóch dalszych sposobów oznaczania, a mianowicie komprehencji oraz sygnifikacji. I tak:

(1) denotacją terminu jest klasa wszystkich **rzeczywiście istniejących** rzeczy, do których termin się poprawnie stosuje lub które nazywa;

(2) komprehencją jest klasyfikacja¹⁷ wszystkich **dających się nie-sprzecznie pomyśleć** przedmiotów, do których termin daje się poprawnie stosować;

(3) sygnifikacją jest własność lub zbiór własności rzeczowych, których obecność w rzeczy decyduje o możliwości zastosowania do niej rozważanego terminu. Termin sygnifikuje pojmowalną charakterystykę w taki sposób, że to, co ją posiada będzie mogło być poprawnie nazywane tym terminem.

(4) intensję (konotację) terminu należy utożsamiać z koniunkcją wszystkich innych terminów, z których każdy musi być stosowalny do czegoś, do czego dany termin mógłby być zastosowany i jest ona wyznaczona przez jego definicję. Dowolne dwa terminy, z których każdy konotuje ten drugi, będą miały tę samą konotację (intensję).

Pierwszy modus znaczeniowy ma charakter ekstensjonalny, trzy pozostałe zaś intensjonalny. Lewis proponuje odróżnić komprehencję od deno-

¹⁷ Bycie elementem klasy i denotacja terminu są w ten sposób ograniczone do tego, co istnieje. Gdy rzeczą pożądaną jest odnoszenie się do czegoś, do czego termin poprawnie będzie się odnosił, istniejącego lub nieistniejącego, to będziemy mówili raczej o klasyfikacji, niż o klasie, i o komprehencji terminu.

tacji, ponieważ nic nieistniejącego nie może determinować prawdziwości lub fałszywości twierdzeń¹⁸. Termin sprzeczny ma komprehensję zerową. Jednak wiele terminów odnoszących się do bytów wyobrazeniowych (np. „jednorożec” czy „nierozumne zwierze, które się śmieje”) ma zerową denotację, ale nie zerową komprehensję – rzeczy, do których odnoszą się te terminy dają się wszakże niesprzecznie pomyśleć.

Co się tyczy sygnifikacji, to Lewis za pomocą tej kategorii rozwiązuje problem znaczenia terminów abstrakcyjnych. Są one nazwami własności przedmiotowych istotnych dla nazywania rzeczy danym terminem. Sygnifikacja danego konkretnego terminu stanowi denotację odpowiadającego mu terminu abstrakcyjnego, na przykład „okrągłość” jest nazwą własności, która wyznacza możliwość przedmiotowego zastosowania terminu „rzecz okrągła”. Każdemu konkretnemu terminowi „C” odpowiada pewien pokrewny mu termin abstrakcyjny – „C-tość” – który denotuje sygnifikację „C”. Rzeczy, które odznaczają się posiadaniem tychże własności traktuje się jako przypadki C-tości¹⁹.

Intensja (konotacja) terminu – jak na to wskazuje pochodzenie słowa – wyraża naszą intencję odnośnie do użycia danego terminu, sens, który mamy na myśli, posługując się tym terminem. Często intensję określa się jako pojęcie. Chociaż – na co już wskazywałem – przez intensję terminu Lewis rozumie umysłowe kryterium, na podstawie którego stwierdza się, czy rozważany termin stosuje się do danego przypadku, to dla celów logicznych tego rodzaju kryterium należy utożsamzić z tym, co termin wyraża lub sobą prezentuje. Powiemy zatem: jeśli na podstawie przyjętego kryterium w umyśle termin „A” znajduje zastosowanie do danej rzeczy, o tyle tylko, o ile stosuje się do niej pewien inny termin „B”, to „A” konotuje „B”. O „B” powiemy wówczas, że jest zawarte w konotacji (lub intensji) „A”. Jeśli dalej „A” konotuje „B” oraz „A” konotuje termin „C”, to „A” konotuje „BC” lub „B i C”. Stąd intensja „A” może być utożsamiana z koniunkcją wszystkich terminów konotowanych przez „A”. Oczywiście nie sposób wskazać ich wszystkich, ich ilość może być nieskończona, choć większość jest redundantna. Relacja, w jakiej konotowane terminy występują względem siebie, konstytuując ich konotację, ogranicza i modyfikuje każdy z nich. Termin o zerowej konotacji nie jest terminem, który nie konotuje żadnych innych

¹⁸ C.I. Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuations*, dz. cyt., s. 52.

¹⁹ Tamże, s. 42.

terminów, ale terminem, którego zastosowanie nie napotyka żadnych ograniczeń, a więc takim, który konotuje wszystkie terminy²⁰.

Jeśli chodzi o relację zachodzącą pomiędzy konotacją a denotacją, to należy stwierdzić, że oba *modi* znaczeniowe wzajemnie się ograniczają, lecz jednoznacznie nie determinują. Rzeczy, które nie posiadałyby jakiejś istotnej własności, wyszczególnionej lub założonej w konotacji, nie byłyby denotowane przez dany termin. Konotacja nie może nie zawierać jakiejkolwiek własności rzeczy, nazywanych danym terminem, ale za to może zawierać w sobie określenia własności, które wprawdzie są wspólne dla wszystkich tych rzeczy, lecz nieistotne dla nazywania ich danym mianem, na przykład „istota dwunożna nieopierzona” nie denotuje „zwierzęcia racjonalnego”, nawet jeśli klasa denotowana zawiera tylko istoty racjonalne²¹.

Jeśli natomiast chodzi o stosunek konotacji do komprehencji, to konotacja terminu w oczywisty sposób determinuje jego komprehencję, i odwrotnie: jakiejkolwiek określenie komprehencji terminu będzie też decydowało o jego konotacji, ponieważ będzie określało, jakie wyłączne układy własności są wspólne dla wszystkich rzeczy objętych wspólną komprehencją. W istocie nie istnieje inny sposób ścisłego określenia komprehencji poza odniesieniem do konotacji. Jakakolwiek kwalifikacja dodana do konotacji (ale przez nią nie implikowana) nakłada dalsze ograniczenia na komprehencję; a wraz z pominięciem jakiejś kwalifikacji z konotacji, klasyfikacja rzeczy, do których nazwa się odnosi, rozszerza się w taki sposób, że zawiera w sobie inne dające się niesprzecznie pomyśleć przedmioty. Na tej podstawie stwierdzamy, co następuje: termin o zerowej komprehencji ma konotację uniwersalną, na przykład przypisanie sprzecznych własności przedmiotowi pociąga za sobą wszystkie własności, a konotacja takiego terminu jest uniwersalna. Tylko termin, który niczego nie nazywa ma zerową komprehencję²².

Jest oczywiście niepoprawne mówienie, że terminy wewnętrznie sprzeczne nie mają żadnej konotacji lub że są bez znaczenia. Terminy te różni od bezsensownych lokucji fakt, że implikują one własności sprzeczne, na przykład okrągłość i kwadratowość. Na podstawie konotacji tych terminów stwierdzamy ich niestosowalność do niczego, co daje się niesprzecznie pomyśleć. Na przeciwnym biegunie znajdują się wyrażenia

²⁰ Tamże, s. 43–44.

²¹ Tamże, s. 46.

²² Tamże, s. 47.

o uniwersalnej komprehencji, a zerowej konotacji. Niekiedy mówi się o nich, że są bez znaczenia. Przykładami tego rodzaju wyrażen są terminy takie jak „był”, „istnienie” czy wyrażenia tautologiczne, na przykład „A albo nie A”. Przypisanie ich czemukolwiek nie pociąga za sobą żadnych własności, które występowałyby w czymkolwiek określanym danym terminem, a to oznacza, że ich konotacja jest zerowa, zaś ich komprehencja nieograniczona (tj. uniwersalna).

Tak oto możemy powiedzieć, co następuje: Ktokolwiek pojmuje intensjonalne znaczenie wyrażenia lub jego komprehencję, może zawsze określić, bez odwoływania się do doświadczenia, dwa pozostałe z trzech intensjonalnych modusów znaczeniowych. Ktoś, kto rozumie sygnifikację wyrażenia, może także określić jego konotację i komprehencję, o ile tylko potrafi stwierdzić, czy ma do czynienia z wyrażeniem konkretnym, czy też abstrakcyjnym. Wszystkie te trzy intensjonalne *modi* znaczeniowe dotyczą znaczenia jako tego, co mamy na myśli, gdy o czymś myślimy. I wszystkie one – powiemy wstępnie – składają się na zawartość treściową terminów, tj. na odpowiadające danemu terminowi pojęcie. Tę właśnie zawartość treściową pojęcia wyłuszcza się w sądach analitycznych.

4. Sądy syntetyczne i analityczne

Określenie modusów znaczeniowych dla zdań wymaga wprowadzenia pojęcia świata. Każde twierdzenie stwierdza lub przypisuje światu pewien stan rzeczy. Światem nazywa się taki układ elementów, do którego stosuje się jedno z dwóch sprzecznych zdań. Wszystkie twierdzenia, które odnoszą się do danego możliwego świata tworzą system niesprzeczny. O każdym takim zbiorze daje się zatem powiedzieć, że określa możliwy świat. Rzeczywisty świat jest tylko jednym z możliwych światów²³. I tak:

(1) Każde prawdziwe twierdzenie denotuje (lub ma za swą ekstensję) klasę złożoną z jednego elementu – rzeczywistego świata, a każde fałszywe nie denotuje niczego. W ten oto sposób wszystkie twierdzenia prawdziwe są ekwiwalentne co do swej ekstensji, tak samo jak wszystkie twierdzenia fałszywe.

²³ Tamże, s. 53.

- (2) Twierdzenie ujmuje (lub ma za swą komprehencję) każdy dający się pomyśleć świat, zawierający stan rzeczy, którego występowanie stwierdza się w rozważanym twierdzeniu. Klasyfikacja takich możliwych światów, do których stosowałoby się twierdzenie, konstytuuje komprehencję tego twierdzenia, o ile twierdzenie to jest wewnętrznie spójne. Twierdzenie wewnętrznie sprzeczne ma komprehencję zerową.
- (3) Sygnifikacją twierdzenia jest stan rzeczy przez nie opisywany, a występujący w danym świecie.
- (4) Konotację (intensję) twierdzenia konstytuuja wszystkie dedukowalne zeń konsekwencje razem wzięte. Konotacja twierdzenia przedstawia jego intensję w formie dyskursywnej. Dwa twierdzenia mają tę samą intensję, jeśli – i tylko jeśli – cokolwiek, co jest dedukowalne z jednego, daje się też wydedukować z drugiego. Alternatywnie możemy powiedzieć, że intensja twierdzenia zawiera w sobie wszystko to, co musi być prawdziwe w odniesieniu do danego możliwego świata, ażeby twierdzenie to się do niego stosowało.

Tak więc twierdzeniem analitycznym będzie twierdzenie, które odnosi się do każdego możliwego świata; twierdzenie o uniwersalnej komprehencji i zerowej intensji. Wszystkie twierdzenia, które wynikają z twierdzenia analitycznego są tak samo analityczne (logicznie konieczne) i skutkiem tego obowiązujące w każdym możliwym świecie. Stosownie do tego, twierdzenia wewnętrznie sprzeczne, o zerowej komprehencji (tj. niestosujące się do żadnego świata niesprzecznie pomyślanego), mają intensję uniwersalną: pociągają one za sobą wszystkie twierdzenia, zarówno prawdziwe jak i fałszywe.

Oznacza to, że twierdzenie analityczne jest prawdziwe w stosunku do każdej możliwej rzeczywistości i nie nakłada rozróżnień pomiędzy światem rzeczywistym a światem możliwym, który daje się niesprzecznie pomyśleć. Przyjmuje się w nich, że to, co jest przez nie sygnifikowane jest własnością każdej rzeczywistości. W twierdzeniach tych wyraża się zachodzenie pewnych relacji pomiędzy znaczeniami intensjonalnymi lub klasami przedmiotów. Jeśli twierdzenie analityczne dotyczy relacji pomiędzy zbiorami, to relacje te są poznawczo wyprowadzane z wcześniejszych od nich relacji intensjonalnych znaczeń wyrażań składowych. Jednak żadna relacja zachodząca pomiędzy znaczeniami nie może nakładać ograniczeń na rzeczywisty lub jakiś empiryczny stan rzeczy. Na przykład stwierdzenie, że nic nie może być nazwane kotem, jeśli nie jest zarazem nazwane zwierzęciem, nie wymaga istnienia jakiegokolwiek kota ani zwierzęcia.

Stwierdza się tu tylko, jak rzeczy muszą być nazywane, jeśli czyni się to w sposób niesprzeczny oraz to, że na mocy ustaleń znaczeniowych klasa kotów zawiera się w klasie zwierząt, nawet jeśli nie istniałyby żadne zwierzęta, które dawałoby się nazwać kotem²⁴. Znaczenia pojęciowe, których wzajemne odniesienia uchwytywane są w sądach *a priori*, pochodzą od nas samych i są konstytuowane przez model, w ramach którego jedno pojęcie wyraża się za pomocą innych pojęć.

Twierdzenie syntetyczne, wyjąwszy te, które są wewnętrznie sprzeczne, mają intensję, która nie jest ani zerowa, ani uniwersalna, oraz komprehensję, która nie jest ani zerowa, ani uniwersalna. Pociągają one za sobą pewne inne twierdzenia, ale nie wszystkie twierdzenia. Same są dedukowalne z pewnych innych twierdzeń, ale nie ze wszystkich twierdzeń. Stosownie do tego, to, co stwierdzają, odpowiada pewnemu dającemu się bez sprzeczności pomyśleć stanowi rzeczy, który właściwy byłby tylko pewnemu światu, lecz nie każdemu światu.

* * *

Przykładem twierdzeń analitycznych są definicje. W *Mind and the World Order* Lewis wskazuje dwa podstawowe sposoby specyfikowania znaczenia terminów: (1) poprzez definicje słownikowe oraz (2) poprzez zachowania podmiotu, na przykład wskazywanie (druga procedura jest oczywiście bardziej zawodna i dla nas tu nieinteresująca)²⁵.

Definiowanie polega na zrównaniu termin definiowanego z kompleksem innych terminów, występujących w określonych relacjach. W ten sposób definiowanie zasadza się na ustanawianiu pewnego wzorca relacyjnego. Wszelka definicja ma koniec końców zawsze postać koła: „*A*” jest definiowane w terminach „*B*” i „*C*”, zaś „*B*” – w „*A*” i „*C*”, zaś „*C*” w terminach „*A*” i „*B*”. Tam, gdzie koło jest za małe i definiowane znaczenia zwracają się od razu do samych siebie, tam definicja okazuje się nieodpowiednia. Różnica pomiędzy dobrą i złą definicją to kwestia średnicy koła. Analiza logiczna, twierdzi Lewis, jest nie tyle rozkładem na części, ile wskazaniem relacji. Analiza „*A*” w terminach „*B*” i „*C*” nie wydobywa konstytutywnych

²⁴ Tamże, s. 94.

²⁵ C.I. Lewis, *Mind and the World Order. An Outline of Theory of Knowledge*, New York: Dover Publications 1929, s. 79.

składników „A”, ale odnajduje wzorzec relacji wiążących „A” z „B” i „C”. Pod względem swego conceptualnego znaczenia terminy są analogiczne do punktów w przestrzeni, gdzie każdy punkt wzięty z osobna jest niczym poza swymi relacjami do innych punktów – znaczenie danego terminu jest niczym poza odniesieniem do znaczeń innych terminów. Jak w przypadku punktu jego pozycyjne relacje należą do jego wewnętrznej natury i ją konstytuują, tak również definicyjne relacje terminu, oznaczającego pojęcie, są wewnętrzne względem jego znaczenia i go konstytuują. Do natury pojęć należy ich wewnętrzna (istotowa lub definicyjna) wzajemna relacyjność. Podstawą do określenia pozycji dowolnego punktu w przestrzeni jest maczyca punktów porządkująca teże przestrzeń – żaden punkt czy zbiór punktów nie ma pozycji pierwotnej, zaś wybór jakiegoś zbioru punktów jako odniesienia dla określenia pozycji innych punktów jest arbitralny; podobna sytuacja zachodzi w przypadku pojęć: znaczenie każdego z nich wyznaczone jest układem innych znaczeń, a żaden element tego układu nie jest z istoty swej pierwotny lub uprzywilejowany²⁶.

5. Zawartość pojęcia

Na podstawie powyższego możemy powiedzieć, co następuje: tak jak u Kanta nie daje się mówić o pojęciach prostych i jednostkowych, wszystkie bowiem, będąc funkcjami określonymi na przedstawieniach, odnoszą się do ich zbiorów, tak też dla Lewisa nie istnieją pojęcia proste i jednostkowe, bowiem znaczenie każdego z nich określone jest przez relacje do innych pojęć oraz danych zmysłowych. Proste i pozbawione złożoności są tylko indywidualne daty zmysłowe (*qualia*), jednak ich interpretacja wymaga nałożenia na nie siatki pojęć, funkcjonujących niczym świat platońskich idei nacechowanych klarownością wzorcowych stosunków i absolutną prawdą. Skutkiem połączenia pojęciowego *a priori* z bezładem doświadczeń podmiotu doświadczenie jest porządkowane, rozumiane i klasyfikowane.

Kantowskie wyrażenie „zawartość pojęcia” pojawia się u Lewisa pod postacią zmysłowego znaczenia (*sense meaning*) terminu²⁷. Relacje, które

²⁶ Tamże, s. 82–83.

²⁷ Przypomnijmy: znaczenie może być określane alternatywnie albo jako zmysłowe (sensowe), albo jako lingwistyczne, przy czym nie są to różne znaczenia, ale dwa aspek-

wcześniej przedstawiłem w językowej postaci czterech *modi* znaczeniowych, pierwotnie występują jako znaczenia zmysłowe²⁸. Są wcześniejsze od języka i determinują go; w poznaniu funkcjonują jako umysłowe kryteria stosowalności sensownych wyrażen do rzeczy lub sytuacji, prezentujących się w doświadczeniu lub tylko w fantazji. Tego rodzaju zmysłowe znaczenia stanowią twory imaginacji i w praktyce przybierają postać schematów wyobraźni, dostarczających wskazówek odnośnie do postępowania, zmierzającego do zastosowania danego terminu do przypadków szczegółowych. Lewis pisze:

Gdy za znaczenie intensionalne terminu przyjmuje się schematyzm sprawdzający [aplikowalność terminu – R.R.] wraz z jego antycypowanym rezultatem, albo gdy pojmuje się je w inny sposób jako kryterium aplikacji [terminu – R.R.], które można przyjąć przed poszczególnymi przypadkami aplikacji, to mamy znaczenie, które jest zasadniczo niezależne od użycia języka²⁹.

Lewis dzieli przy tym z Kantem pojmowanie wyobraźni jako władzy tworzenia przedstawień. Schematem, zgodnie z *Krytyką czystego rozumu*, jest „przedstawienie ogólnego postępowania wyobraźni przy dostarczeniu obrazu dla pewnego pojęcia”³⁰. Innymi słowy, schemat wyobraźni to przedstawienie metody tworzenia obrazów względnie przedstawień odpowiadających pojęciom. Dlatego też Lewis przyjmuje, że znaczenie zmysłowe terminu w istotnych punktach pokrywa się z jego komprehencją³¹. Zawartością pojęcia będzie zatem pewien schematyczny obraz wytworzony przez wyobraźnię lub – ściślej – struktura, w ramach której sygnifikowane własności występują w określonych funkcjonalnych relacjach. Całość tychże relacji wraz z danymi, na których są one określone, konstytuuje intensję terminu;

ty jednego i tego samego fenomenu, które daje się oddzielić tylko w abstrakcji. Tutaj przedstawiałem je tylko dla ułatwienia, odwołując się do ich językowej postaci.

²⁸ Wyrażenie „w umyśle” oznacza wedle Lewisa *a priori*, tj. przed jakąkolwiek doświadczalną aplikacją pojęcia.

²⁹ C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, dz. cyt., s. 139.

³⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 182; wydanie niemieckie: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 223, [w:] Digitale Bibliothek, T. II: Philosophie, s. 23863 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 189).

³¹ „Comprehension and sense meaning are coterminous; but denotation and sense meaning are not” (C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, dz. cyt., s. 137).

i one właśnie są odkrywane (lub niekiedy ustanawiane) w definicjach. Samo pojęcie okazuje się zatem być funkcją określoną na rozmaitych zmysłowo ujmowalnych, lub tylko wyobrażonych, własnościach przedmiotowych, zaś skutkiem jego działania będzie wytworzony w wyobraźni obraz pośredniczący w zastosowaniu terminu do przedmiotów.

Bez trudu dostrzegamy, że znaczenia zmysłowe funkcjonują tu niczym Fregeowskie sensy. Przypomnijmy, sensem nazwy wedle Fregego jest sposób ujmowania przez nią swego przedmiotu, zaś jej znaczeniem – sam ten przedmiot, sensem zdania – myśl przez nie wyrażana, zaś jego znaczeniem – wartość logiczna. Sądzenie polega na określaniu relacji zachodzącej pomiędzy sensami a odpowiadającymi im znaczeniami. Frege pisze:

Sens nazwy chwyta każdy, kto zna wystarczająco język lub symbolikę, do których ona należy. Natomiast znaczenie, jeżeli istnieje, jest przez to oświetlone tylko jednostronnie. Jego znajomość wszechstronna wymagałaby, abyśmy dla każdego sensu potrafili z miejsca rozstrzygnąć, czy przynależy on do danego znaczenia. Tego zaś nie osiągamy nigdy. Przy prawidłowym połączeniu znaku z sensem i znaczeniem znakowi odpowiada określony sens, a sensowi określone znaczenie. Danemu zaś znaczeniu (przedmiotowi) może przysługiwać wiele nazw. W różnych językach, a nawet w tym samym, ten sam sens bywa wyrażany rozmaicie³².

Nazwa (wyraz, znak, układ znaków, wyrażenie) wyraża zatem swój sens, a oznacza znaczenie³³. Pomijając oczywiste analogie pomiędzy Fregem a Lewisem w kwestii sensu (znaczenia zmysłowego), dostrzegamy także, że znaczenie zmysłowe zawsze odnosi się do swego przedmiotu perspektywicznie – ujmuje go pod pewnym kątem. Dodać należy, że Lewisowską kategorię *sense meaning* z powodzeniem można by tłumaczyć, korzystając z dwuznaczności angielskiego słowa *sense* nie tylko jako „znaczenie zmysłowe”, ale także jako „znaczenie sensowe”.

Pisząc o sądach analitycznych, Lewis stwierdza:

Sedno problemu zawiera się w trzecim czynniku; w relacjach [pomiędzy] sprawdzalnymi i zmysłowo rozpoznawalnymi zbiorami własności, które

³² G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1977, s. 61–63.

³³ Tamże, s. 67.

są naszymi kryteriami klasyfikacji i aplikacji wyrażen językowych. Jedna taka sygnifikowana istotna własność może zawierać lub pociągać za sobą inną, tak jak kryterium kwadratowości zawiera w sobie kryterium prostokątności, a aplikowalność [słowa – R.R.] ‘kot’ pociąga za sobą aplikowalność [słowa – R.R.] ‘ssak’; jedna własność może wykluczać inną jako nie do pogodzenia [z tą pierwszą – R.R.], i tak spełnienie testu kwadratowości wyklucza spełnienie testu okrągłości, a aplikowalność [słowa – R.R.] ‘kot’ wyklucza aplikowalność [słowa – R.R.] ‘ryba’. To właśnie w takich relacjach znaczeń zmysłowych, które przyjmuje się za kryteria aplikacji wyrażen, daje się ostatecznie odnaleźć prawdę analityczną. Relacje takie są, jakie są, i nie podlegają żadnym konwencjom czy decyzjom. Daje się je określać z góry, niezależnie od jakichkolwiek poszczególnych przypadków, do których wyrażenia się stosują lub nie stosują³⁴.

Dlatego właśnie terminy o intensji zerowej odnoszą się do wszystkiego, co daje się bez sprzeczności pomyśleć, zaś terminy o intensji uniwersalnej nie stosują się do niczego. Fundamentem analityczności względnie syntetyczności sądów jest fakt zawierania się, niezawierania lub wykluczania schematów pojęciowych. Sąd analityczny „*A jest B*” powstaje, gdy schemat stosowalności terminu „*A*” zawiera w sobie schemat stosowalności terminu „*B*”. Określenie tego rodzaju relacji nie wymaga odwoływania się do doświadczenia. Powiemy wówczas za Kantem, że w orzeczeniu sądu wyłuszcza się to, co zawiera się w pojęciu jego podmiotu. Sąd „*A jest B*” jest z kolei syntetyczny, gdy nie zachodzi relacja inkluzji pomiędzy zmysłowymi znaczeniami *A* i *B* – wówczas określenie tego stosunku będzie od nas wymagało odwołania się do doświadczenia jako podstawy dokonującej się w sądzie syntezy.

Czego zatem dotyczą wyobraźniowe schematy pojęciowe? W *Mind and the World Order* Lewis stwierdza, że interpretacja danych, której celem jest nadanie im znaczenia, biegnie w dwóch odmiennych, lecz powiązanych ze sobą, kierunkach: po pierwsze, odnosi dane doświadczenie do innych doświadczeń, aktualnych lub potencjalnych; po drugie, wiąże doświadczenie z podmiotowymi interesami i działaniami. Każde doświadczenie, o ile ma nieść ze sobą jakieś znaczenia, jest sytuowane przez umysł w relacji do tego, co było dane i co ma być dane lub mogłoby być dane. W ten sposób interpretacja danych podlega falsyfikacji lub weryfikacji z uwagi na prze-

³⁴ C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, dz.cyt., s. 157.

widywanie przyszłego doświadczenia oraz określonego rodzaju aktywność podmiotową. Druga relacja, tj. relacja pomiędzy tym, co dane a podmiotowymi interesami lub postawami, konotuje grę pomiędzy czasowym procesem przyszłego doświadczenia a celami i zachowaniami podmiotu. Nie tylko myślę, ale również działam, i z tego właśnie powodu wkraczam w czasowy proces stawania się tego, co przyszłe, jako czynnik, który do pewnego stopnia determinuje to, co nastąpi. W ten sposób interpretacja jest przewidywaniem skutków moich przyszłych zachowań, prognozowanych przez moją obecną interesowną postawę w stosunku do obecnego i przyszłego doświadczenia jako podlegającego wpływom mego zachowania.

Lewis podkreśla, że intencjonalne oraz denotacyjne (ekstensjonalne) *modi* znaczeniowe są tylko dwoma specyficznymi, a zarazem komplementarnymi aspektami kognitywnego pojmowania w ogóle. Intensja decyduje o klasyfikacji doświadczenia, skutkiem czego determinuje poznawcze reakcje na to, co jawi się w doświadczeniu. Denotacja natomiast to ten aspekt znaczenia terminu, który polega na jego odniesieniu do otaczającej nas rzeczywistości. Oczywiście potencjalności tej ostatniej nigdy nie jesteśmy w stanie wyczerpać w oparciu o rozpoznane własności³⁵. Schematy pojęciowe stanowią tu swoistą mapę, wskazującą po stronie przedmiotu system wzajemnie do siebie odniesionych doświadczeń, zaś podmiotu – postępowanie nakierowane na weredyczne uchwycenie przedmiotu. Dlatego też Lewis przyjmuje, że reguły stosowalności terminów winny być formułowane w formie okresów warunkowych:

Jeśli spełnione zostały takie to a takie warunki, to wówczas stwierdzenie tego to a tego decyduje o stosowalności terminu lub prawdziwości twierdzenia³⁶.

Innymi słowy, jeśli po stronie podmiotu zostały podjęte takie to a takie działania, które doprowadziły do uzyskania przezeń takich to a takich doświadczeń, i – dalej – doświadczenia te występują w określonych zależnościach z doświadczeniami minionymi i przewidywanymi, to doświadczenia te zostają potraktowane jako weredyczne prezentacje rzeczywiście istniejących przedmiotów. Jako takie aprioryczne systemy pojęciowe dostarczają kryteriów realności dla prezentacji empirycznych. Na przykład, zastosowanie

³⁵ Tamże, s. 72.

³⁶ Tamże, s. 136.

a priori geometrii euklidesowej do przyrody oznacza, że jakkolwiek przypadek, który nie posiada własności opisywanych przez tę geometrię zostanie odrzucony jako nierealny, bez względu na to, jakim by się prezentował. Jednak stałe niepowodzenie w zastosowaniu systemu pojęciowego do doświadczenia prowadzi do jego odsunięcia i poszukiwania nowego, bardziej efektywnego zestawu pojęć, niemniej odrzucony system pojęciowy zostaje uznany nie tyle za nieprawdziwy, co raczej za nieaplikowalny.

Powiemy zatem: Rzeczywistość funkcjonuje dla nas jako przede wszystkim obszar realizowania się naszych podmiotowych interesów i tak właśnie ją poznajemy. Działamy w jej ramach w oparciu o przyjęte decyzje znaczeniowe, tj. umysłowe kryteria klasyfikacyjne, które są tu podstawową determinantą działania opierającego się na poznaniu. Intensjonalne modusy znaczeniowe, wskazując na różnorakie znaczeniowe odniesienia pojęciowe, ustanawiają w ten sposób pragmatyczne *a priori* możliwe doświadczenia. Sytuacją wyjściową w tworzeniu wiedzy jest sytuacja problemowa podmiotu, który dysponując określonego rodzaju pojęciami, stara się przy ich użyciu rozwiązać problem. Dlatego poznanie zawsze przybiera postać hipotez, ukutych w oparciu o doświadczenie minione, a podlegających weryfikacji w doświadczeniu przyszłym, zaś nasze przekonania jako fundament działania zawsze zawierają w sobie pewien zakres niedookreśloności³⁷. W ten sposób Lewis przyjmuje znamieny dla pragmatyzmu perspektywizm, pozostając przy tym teoriopoznawczym realistą.

* * *

Na koniec nasuwa się pytanie, jak mają się Lewisowskie *modi* znaczeniowe do Kantowskiego podziału sądów z uwagi na formę zachodzącej w nich syntezy podmiotu i orzeczenia. Bez trudu dostrzegamy, że cztery *modi* znaczeniowe Lewisa odpowiadają Kantowskim formalnym własnościom sądów: ekstensja – ilości, komprehencja – jakości, sygnifikacja – stosunkowi, a intensja – modalności. Sąd ogólny to sąd, którego ekstensją są wszystkie przedmioty określonego rodzaju istniejące w ramach rzeczywistego świata; sąd szczegółowy będzie się odnosił tylko do niektórych rzeczywiście istniejących przedmiotów, zaś sąd jednostkowy – tylko do danego rzeczywistego

³⁷ Por. S.B. Rosenthal, *The Pragmatic a priori: A Study in the Epistemology of C.I. Lewis*, St. Louis: Warren H. Green 1976.

przedmiotu. Sądem twierdzącym będzie sąd o komprehencji nie-nieskończonej i niezerowej; sądem przeczącym – sąd o komprehencji ograniczonej (co oznacza, że będzie się on odnosił do wszystkich możliwych światów, za wyjątkiem tych, które zawierają stan rzeczy wykluczony w rozważanym sądzie); sądem nieskończonym – sąd o komprehencji nieskończonej i nieograniczonej. Sąd kategoryczny to sąd, którego sygnifikację stanowi stan rzeczy występujący w dowolnym możliwym świecie; sąd hipotetyczny sygnifikuje relację pomiędzy stanami rzeczy: jeżeli w jakimś świecie występuje stan rzeczy A, to występuje w nim także stan rzeczy B; sygnifikacją zaś sądu rozłącznego będzie przeciwieństwo dwóch lub więcej stanów rzeczy (sąd taki będzie klasyfikował stany rzeczy z uwagi na ich przynależność do jednego i tego samego świata). Sąd rozłączny – pisze

Kant – zawiera w sobie stosunek dwu lub więcej zdań do siebie, ale nie stosunek wynikania, lecz przeciwstawienia logicznego, o ile dziedzina pierwszego zdania wyklucza dziedzinę drugiego, ale zarazem i stosunek wspólnoty – o tyle, że one wszystkie razem wypełniają dziedzinę poznania³⁸.

Modalność sądów z kolei wyznacza ich intensja. I tak: sąd problematyczny to sąd, którego intensja nie jest uniwersalna; sąd asertoryczny – sąd o intensji skończonej; sąd apodyktyczny – sąd o intensji zerowej. Tym sposobem sąd problematyczny wyraża możliwość pewnego rodzaju przedmiotów, sąd asertoryczny – ich rzeczywistość, zaś sąd apodyktyczny – konieczność.

6. Zakończenie

Kategoria „zawartość pojęcia” ma kluczowe znaczenia dla zrozumienia zarówno myśli Kanta, jak i Lewisa. Zawartością pojęcia – powtórzmy – jest jego intensjonalna treść. Tę zaś Lewis wyklada za pomocą trzech intensjonalnych *modi* znaczeniowych: (1) komprehencji, (2) sygnifikacji oraz (3) intensji (konotacji). Lewis przedstawiał je w *Analysis of Knowledge and*

³⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 113; wydanie niemieckie: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 141, [w:] Digitale Bibliothek, T. II: Philosophie, s. 23781 (por. I. Kant, *Werke*, T. III, s. 113–114).

Valuation jako *modi* językowe; podkreślał jednak ich zasadniczo pierwotny względem języka status. Pojawiają się one przede wszystkim jako odmiany znaczenia zmysłowego, czyli pewnego schematu wyobraźniowego względnie pewnego obrazu ukutego w oparciu o taki schemat, który wyznacza stosowalność danych terminów do doświadczenia.

Za pomocą tychże *modi* daje się ujmować także Kantowskie rozumienie sądów. Myśl Lewisa można w dużej mierze odczytać jako próbę pragmatycznego przeformułowania myśli Kantowskiej. Jak o tym pisałem, odrzuca on Kantowskie sądy syntetyczne *a priori*. W tekście, trzymając się wykładu „ostatniego wielkiego pragmatysty”, wskazywałem na to, że sądy te są dla niego nie do przyjęcia z powodów czysto logicznych. Sam ich problem jawi się mu jako anachroniczny. Wydaje się jednak, że podstawy są o wiele głębsze. Rzecz zdaje się dotyczyć rozumienia podmiotu poznania w klasycznym pragmatyzmie amerykańskim. Podmiot ten nie ma charakteru transcendentalnego, jak to się dzieje w przypadku klasycznej filozofii niemieckiej, ale – jak na to wskazuje Sandra B. Rosenthal w pracy *Speculative Pragmatism* – jest podmiotem światowym, zanurzonym w świecie poznania i z tego świata się wyłaniającym. Pragmatyzm, podkreśla Rosenthal, nie przyjmuje znamiennego dla nowożytnej koncepcji wiedzy punktu widzenia obserwatora zewnętrznego (*the spectator theory of knowledge*), czy radykalnej opozycji podmiotu i przedmiotu, ale raczej rozważa poznanie w perspektywie przeżywanego doświadczenia podmiotowego. Autorka ta wskazuje na dwojaką zależność pomiędzy podmiotem a otoczeniem, w którym ten jest zanurzony. Punktem wyjścia jest tu naturalne środowisko organizmu ludzkiego. Zależność organizmu od otoczenia, z którego się on wyłania wraz z jego nawykami, jest przyczynowa. Organizm pierwotnie napotyka otoczenie w postaci niezależnego odeń czegoś twardego, czegoś, co mu się opiera i co albo umożliwia rozwój jego celowej aktywności, albo ją udaremnia. W tym właśnie sensie – stwierdza Rosenthal – daje się mówić o adekwatności znaczeń, jakie organizm przypisuje otoczeniu w obiektywnych kategoriach działania organizmu zanurzonego w swym otoczeniu. Z drugiej strony zależność środowiska od organizmu ma charakter noetyczny, charakter intencjonalnej relacji pomiędzy umysłem a przedmiotem. Tak oto z kontekstu organicznej aktywności i behawioralnego środowiska wyłaniają się nieredukowalne, determinujące doświadczenie znaczenia, które umożliwiają świadomości dotarcie do przedmiotów i odwrotnie. Tylko za ich

pośrednictwem przedmiot może się stać przedmiotem jakiejś świadomości, a świadomość – świadomością przedmiotu.

Jeśli odnieść te uwagi do Lewisa, to stwierdzamy, że założenie o światowym sposobie istnienia podmiotu poznającego pociąga za sobą zakwestionowanie konstytuującej funkcji podmiotu względem świata poznania. W języku Kanta oznacza to przyjęcie transcendentznego i empirycznego realizmu teoriopoznawczego. To zaś będzie się równało stwierdzeniu, że jeżeli w poznaniu dochodzi do jakiejś syntezy pojęć, to ma ona podstawy empiryczne, a nie transcendentalne. Wiedza empiryczna – powtórzmy – powstaje jako skutek połączenia ze sobą dwóch elementów: apriorycznego, relacyjnego systemu pojęciowego oraz danych doświadczenia, jako odpowiedź na sytuację problemową, w jakiej znalazł się podmiot w świecie swego doświadczenia. Innymi słowy, jej pojawienie się jest wynikiem nałożenia siatki podziałów na mgławicę doświadczeń podmiotu, skutkiem czego te ostatnie są inteligibilne i rozpoznawalne – stają się jednostkami znaczącymi, odnoszącymi się do świata rzeczywistego. W ten sposób dane doświadczenia interpretuje się jako przejawy pewnych rzeczywiście istniejących przedmiotów, zaś kryterium prawdziwości poznania jest jego zdatność do rozwiązania sytuacji problemowej leżącej u podstaw podmiotowych zabiegów poznawczych.

Jak zatem dokonuje się ta pojęciowa klasyfikacja świata możliwego doświadczenia? Otóż każde twierdzenie ogólne – według Lewisa – implikuje jakiś podział uniwersum, do którego się odnosi; stwierdza bowiem nie-istnienie pewnej klasy przedmiotów, na przykład zdanie „Wszystkie łabędzie są ptakami” mówi, że nie istnieją nie-ptasie łabędzie, zaś stwierdzenie „Wszystkie łabędzie są białe” mówi, że zbiór łabędzi o innym kolorze niż biały jest pusty. Zdania *a priori* nie narzucają żadnych ograniczeń doświadczeniu, stwierdzają tylko, że coś, co nie posiada danej własności nie będzie klasyfikowane jako podpadające pod odnośne pojęcie. Stosownie do tego twierdzenie *a priori* jest pewne z góry, podczas gdy empiryczne generalizacje wymagają weryfikacji, obejmującej całą rzeczywistość doświadczeniową³⁹. Empiryczne generalizacje zawsze są zdane na łaskę przyszłego doświadczenia, i jako takie tylko prawdopodobne, podczas gdy twierdzenia *a priori* – pewne raz na zawsze. Związek podmiotu i orzeczenia w twierdzeniach *a posteriori* nie jest konieczny, lecz przypadkowy – oparty na doświadczeniu.

³⁹ C.I. Lewis, *Mind and the World Order*, dz. cyt., s. 303.

Przeciwnie natomiast w przypadku twierdzeń *a priori*: aplikacja do danego przypadku podmiotu sądu pociąga tu za sobą aplikację orzeczenia.

Tu też jest miejsce na odrzucenie zarzutów Quine'a wobec Lewisa. Widzimy przede wszystkim, że Lewis opiera swoje rozumienie *a priori* głównie na pojęciu intensji. Quine zaś w swych rozważaniach ogranicza się tylko do logiki ekstensjonalnej. O Fregowskim rozróżnieniu sensu i znaczenia Quine pisze:

Przypominamy, że znaczenia nie należy identyfikować z nazywaniem. Fregego przykłady 'Gwiazdy Wieczornej' i 'Gwiazdy Porannej' oraz Russellowski 'Scott' i 'autor Waverley'a' ilustrują fakt, że dwa terminy mogą nazywać ten sam przedmiot, różniąc się pod względem znaczenia. [...] analogicznie, jak znaczenie terminu indywidualowego i przedmiot przezeń nazywany, należy rozróżnić znaczenie terminu ogólnego i jego ekstensję. Na przykład terminy ogólne 'zwierzę posiadające serce' i 'zwierzę posiadające nerki' nie różnią się prawdopodobnie pod względem ekstensji, różnią się natomiast co do znaczenia⁴⁰.

Powszechnie w filozofii przeciwstawia się intensję (konotację) terminu, czyli znaczenie, oraz ekstensję (denotację). Jako źródło nowoczesnego pojęcia intensji Quine wskazuje Arystotelejskie pojęcie istoty. Stwierdza jednak, że zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy pojęciem istoty a teorią znaczenia:

Znaczenie jest tym, czym staje się istota, kiedy się ją odbierze przedmiotowi i odda słowu. [...] Z chwilą, gdy teorię znaczenia oddzieli się wyraźnie od teorii oznaczania, dostrzega się łatwo, że zasadniczym problemem teorii znaczenia jest synonimiczność wyrażen i analityczność zdań; **same znaczenia, jako niejasne byty pośredniczące z powodzeniem można odrzucić** [podkr. – R.R.]⁴¹.

Pominąwszy fakt, że Quine w sposób nieuzasadniony dokonuje przesunięcia semantycznego i nazywa Fregowskie sensy znaczeniami – co może rodzić oczywiście nieporozumienia – dostrzegamy, że chcąc pozbyć się tychże sensów jako – powtórzmy – „niejasnych bytów pośredniczących”, przedstawia relację oznaczania czy nazywania tak, jak gdyby nazwy były tabliczkami zawieszonymi na rzeczach. Czyni to relację nazwy do ozna-

⁴⁰ W. v. O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, dz. cyt., s. 37.

⁴¹ Tamże, s. 38.

czanego przedmiotu całkowicie arbitralną i przesądza sprawę możliwości zdań *a priori*: żadne nie może być *a priori*, ponieważ wszystkie relacje zachodzące pomiędzy nazwami a rzeczami są w ostatecznym rozrachunku *a posteriori*.

Stwierdzam zatem, że Quine, odrzucając kwestię intensji i zawartości pojęciowej terminów, nie wskazuje, że podział zdań na analityczne i syntetyczne jest nieuprawniony, ale tylko, że on sam, przy użyciu przyjętego przezeń aparatu analitycznego, nie jest w stanie przedstawić precyzyjnie kryteriów takiego podziału. Rezygnując z redukcjonizmu empirystycznego, popada w redukcjonizm logicystyczny, gdzie wszystkie relacje występujące w obrębie pojęć i twierdzeń próbuje się sprowadzić do logicznych relacji występujących pomiędzy nazwami i zdaniem. Jest tym bardziej wątpliwe, że bez tego całkiem zdroworozsądkowego rozróżnienia (tj. rozróżnienia intensji i ekstensji) wywód Quine'a jest nie do przeprowadzenia. Sam stale musi odwoływać się do stosunków zachodzących pomiędzy intensjami terminów, aby wskazywać ich synonimiczność lub jej brak. Można zatem przyjąć, że argumenty zawarte w *Dwóch dogmatach empiryzmu* w ogóle nie przystają do teorii wiedzy Clarence Irvinga Lewisa.

* * *

Stwierdzam też, że tezy Lewisa, co do charakteru wiedzy *a priori*, daje się radykalizować. Pragmatyczny podmiot poznawczy nie jest bierny, ale nade wszystko twórczy – aktywnie przyczynia się do strukturyzowania przedmiotów wiedzy za pośrednictwem znaczeń nabytych w toku wcześniejszych doświadczeń. Żadne zaś doświadczenie nie jest doświadczeniem biernym, ale zawsze jest eksperymentem. Warto tu przytoczyć ustęp z *Pragmatyzmu* Williama Jamesa, dotyczący stosunku pomiędzy nowym doświadczeniem a zasobem przekonań ukutych na podstawie doświadczenia minionego.

Nowe zapatrywanie liczy się jako 'prawdziwe' w tej mierze po prostu, w jakiej zaspokaja czyją potrzebę pogodzenia tego, co nowe w jego doświadczeniu, z już zgromadzonym zasobem przekonań. Musi ono opierać się na starej prawdzie i chwycić zarazem nowy fakt; jej powodzenie zaś w tej mierze [...] jest sprawą indywidualnej oceny⁴².

⁴² W. James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998.

Z tej perspektywy zasób przekonań opartych na minionym doświadczeniu wyznacza swoiste *a priori* możliwej wiedzy – pewien horyzont oczekiwań co do przebiegu przyszłego doświadczenia. Rosenthal stwierdza:

Przedmioty codziennego doświadczenia, podobnie jak przedmioty drugopoziomowej refleksji, są rezultatami znaczących organizacji wykorzystanych do przekształcenia potencjalnie problematycznych lub nieokreślonych sytuacji w [sytuacje – R.R.] rozwiązane lub doświadczane jako znaczące [*resolved or meaningfully experienced one*]. Jeśli na poziomie nauki ‘przedmiot’ jest abstrakcją lub znaczącym ogniskiem wydzielonym w obrębie szerszego kontekstu bogactwa konkretnego doświadczenia, to takiej sytuacji można spodziewać się również na poziomie doświadczenia percepcyjnego. Na żadnym z poziomów przedmiot nie może być hipostazowany jako absolutnie niezależny od struktur znaczeniowych, za sprawą których pojawia się w doświadczeniu. Nie sposób też pojmować takich znaczących struktur poza sposobami reagowania na sytuację potencjalnie problematyczną⁴³.

Wówczas, jeśli uwzględnić poczynione tu odwołanie do Jamesa, okazuje się, że samo pojęcie *a priori* daje się traktować jako relatywne względem samego systemu wiedzy. Za Deweyem będziemy wtedy mówili raczej o uzasadnialności twierdzeń w świetle takich to a takich danych aniżeli o ich prawdziwości. Lewis w istocie niewiele miejsca w swych głównych dziełach poświęca kwestii pochodzenia pojęć. Jeśli jednak przyjąć, że uczymy się ich w przedteoretycznym, codziennożyciowym doświadczeniu, to twierdzimy tym samym, że interpretujemy doświadczenie w świetle danych pochodzących z doświadczeń wcześniejszych. Dochodzimy tym sposobem do radykalnego empiryzmu, który tutaj skutkuje sytuacją, w której jedno i to samo twierdzenie raz może występować jako zdanie analityczne, a raz jako syntetyczne (co zdaje się zgadzać się z Quine’owskim holistycznym ujęciem wiedzy). Na przykład twierdzenie: „Wszystkie łabędzie są białe” można by potraktować jako syntetyczne, jeśli przyjmie się, że dokonuje się tu jakaś synteza pomiędzy podmiotem a orzeczeniem, co oznacza, że zakładamy, iż w pojęciu łabędzia nie zawiera się bycie białym. Jeśli natomiast uznamy, że bycie białym jest cechą definicyjną łabędzia lub, by użyć określeń samego Lewisa, że zawiera się w intensji terminu „łabędź”, to rozważane

⁴³ S.B. Rosenthal, *Speculative Pragmatism*, Massachusetts: University of Massachusetts Press 1986, s. 13–14.

twierdzenie winno być uznane za analityczne, co z kolei oznacza, iż w jego orzeczeniu będzie się wyłuszczało zawartość pojęcia podmiotu. Tak rzecz przedstawiałaby się z punktu widzenia Kanta i Lewisa, jeśli ich poglądy zradikalizować, Quine jednak nie przystałby na to rozwiązanie.

WHAT IS CONTAINMENT OF CONCEPTS?
ANALYTIC AND SYNTHETIC JUDGMENTS ACCORDING
TO CLARENCE IRVING LEWIS

Summary

The paper is clarification of the category of content of concepts. This category is the key one for Kant and Lewis, as well as for Quinean refutation of distinction between the synthetic and the analytic. The question is: to what extent does Quine's critique apply to Lewisian understanding of the synthetic and the analytic? The answer is a negative one. In fact, Quine's critique in his famous *Two Dogmas of Empiricism* is based on resignation from the category of conceptual content. Just the opposite to Kant and Lewis, who both grounded the opposition of synthetic and analytic judgments in just this category. It brings about the necessity of some explanation of "content of concepts". According to Kant this content is the presentations of senses, which at the same time are the arguments of concepts. In *Critique of Pure Reason* concepts are understood as intellectual functions, the value of which is the synthetic unity of apperception. This explanation is far from sufficient clarity. Thus one needs to describe it in appropriate logical terms. And this was done in *Analysis of Knowledge and Valuations* by C.I. Lewis. Lewis achieved it by means of his intensional modes of meaning, that is: (1) comprehension, (2) signification and (3) intension. In our cognition these three intensional modes of meaning are primary to the forth mode, namely – extension. The three intensional modes of meaning determine what Lewis called the sense meaning. Sense meaning is at its bottom a kind of imaginary schema, enabling applications of linguistic terms to the world of possible experience.

ADRIANA SCHETZ*

LUKA EKSPLANACYJNA
A POJĘCIA WŁASNOŚCI FENOMENALNYCH
STANOWISKO JOSEPHA LEVINE’A¹

Słowa kluczowe: Joseph Levine, Brian Loar, pojęcia fenomenalne, własności fenomenalne, luka eksplanacyjna, reprezentacjonizm, internalizm, eksternalizm, charakter fenomenalny

Keywords: Joseph Levine, Brian Loar, phenomenal concepts, phenomenal properties, explanatory gap, representationalism, internalism, externalism, phenomenal character

Problem logicznej niezależności koncepcji stanów fenomenalnych (takich jak wrażenia zmysłowe czy bardziej złożone stany percepcyjne

* Adriana Schetz – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Do jej obszarów kompetencji należą: filozofia analityczna, filozofia umysłu, filozofia psychologii. Publikacje dotyczą głównie zagadnień związanych z filozoficznymi, psychologicznymi i kognitywistycznymi ujęciami percepcji, świadomości, pamięci oraz ogólnie kategorii reprezentacji umysłowej. Publikuje w takich naukowych czasopismach, jak m.in.: „Analiza i Egzystencja”, „Filozofia Nauki”, „Przegląd Filozoficzny”, „Roczniki Psychologiczne”, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu”. E-mail: adriana.schetz@gmail.com.

¹ Artykuł ten powstał w czasie mojego pobytu w Ohio State University w ramach stypendium Fulbright Junior w 2006 r. Choć przeleżał cztery lata w szufladzie, to nadal szczególne podziękowania należą się profesorowi Josephowi Levine’owi za inspirujące dyskusje oraz cenne uwagi do wcześniejszej wersji opracowania.

o charakterze intencjonalnym) od ustaleń dotyczących fizjologii, czy po prostu fizycznej konstytucji organizmu, skłania wielu filozofów do wniosku, że istnieje luka pomiędzy wyjaśnieniem w kategoriach pojęć fenomenalnych a wyjaśnieniem w kategoriach pojęć z zakresu fizjologii czy fizyki nazywana luką eksplanacyjną. Pojęcie luki wiąże się z podejściem nieredukcyjnym do dziedziny mentalnej i tym samym z brakiem możliwości wyjaśnienia, jak konstytuowane są stany fenomenalne przez procesy naturalne. Stanowisko takie jest groźne dla wszystkich naturalistycznych koncepcji relacji psychofizycznej, gdyż prowadzi do podważenia wyjściowego założenia naturalizmu o jedności metodologicznej dziedzin traktujących o procesach i stanach psychofizycznych.

Joseph Levine jest jednym z najbardziej konsekwentnych obrońców idei, w myśl której istnieje niedająca się w żaden sposób uzupełnić luka w rozwiązaniach problemu umysł–ciało, bazujących na wyjaśnieniu naturalistycznym (Levine 1983)². W pierwszej części artykułu zaprezentuję założenia wyjaśnienia epistemologicznego, którego potrzebujemy zdaniem Levine'a, aby wypełnić przepaść pomiędzy koncepcją stanów fenomenalnych a koncepcją odpowiednich stanów fizykalnych. W drugiej części przyjrę się dokładnie czynnikom konstytuującym lukę eksplanacyjną. Podejmę próbę odsłonięcia przyjmowanej przez Levine'a metodologii oraz koncepcji pojęć fenomenalnych prowadzących w konsekwencji do przekonania o istnieniu luki eksplanacyjnej. Trzecia i czwarta część artykułu podejmuje nasuwające się wątpliwości i problemy związane z proponowanym przez Levine'a ujęciem kategorii pojęć fenomenalnych.

1. Wyjaśnienie epistemologiczne

Redukcja teoretyczna jest bardzo popularna na gruncie fizyki i chemii. Polega ona na logicznym sprowadzeniu koncepcji substancji o pewnych niewytłumaczalnych dotąd własnościach do koncepcji innej substancji, której własności tłumaczą problematyczne dotąd zjawiska. Tak było na przykład z wodą, substancją, która służy dziś filozofom za pokazowy przykład takiej redukcji. Zdanie (1) „Woda jest H₂O”, redukuje pojęcie wody, a więc substancji o takich znanych nam z życia codziennego własnościach, jak

² Joseph Levine jest autorem blisko trzydziestu opracowań poświęconych problematyce luki eksplanacyjnej. Do najważniejszych należą: (Levine 1983), (Levine 1998), (Levine 2001), (Levine 2006), (Levine 2010).

płynność w temperaturze pokojowej, zdolność do zamarzania w temperaturze ujemnej, przejrzystość itp., do pojęcia substancji chemicznej złożonej z dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu, a więc do pojęcia H_2O . Redukcja teoretyczna w przypadku wody i H_2O jest uzasadniona, gdyż istnieją bezsporne dane obserwacyjne dowodzące systematycznych korelacji między wodą a H_2O . Redukcja pojęcia wody do pojęcia H_2O ma również niebagatelne znaczenie eksplanacyjne, gdyż prawdziwość zdania (1) pozwala zrozumieć, dlaczego woda ma takie a nie inne własności.

Przyjrzyjmy się teraz zdaniu (2) „Ból jest aktywnością określonych włókien nerwowych”. Wydaje się, że, podobnie jak w przypadku zdania (1), jesteśmy w pełni usprawiedliwieni w przypisywaniu mu statusu zdania prawdziwego, gdyż istnieją wiarygodne obserwacje, które pozwalają wnioskować o koniecznej korelacji pomiędzy występowaniem bólu oraz występowaniem określonej aktywności włókien nerwowych. Czy jest jednak tak, że zdanie mówiące, iż ból jest identyczny z aktywnością danych włókien nerwowych pozwala zrozumieć, że ból ma takie własności, jakie się mu przypisuje? Joseph Levine udziela na to pytanie negatywnej odpowiedzi (Levine 2006). Według niego to, co stanowi rdzeń stanu mentalnego, jakim jest ból, mianowicie jego charakter fenomenalny (to, że jest coś takiego, jak *jak to jest odczuwać* ból), nie staje się zrozumiałe dzięki odwołaniom do faktów fizjologicznych. Fakty te bowiem wskazują jedynie, że gdy ktoś odczuwa ból, to w jego mózgu aktywują się określone włókna nerwowe. Zdaniem Levine’a ta określona aktywność włókien nerwowych ewidentnie jest tożsama z posiadaniem bólu. Metafizycznie rzecz biorąc, ból jest aktywnością mózgu. Niemniej pojawia się problem epistemologiczny, jak za pomocą metod wykorzystywanych w fizjologii wyjaśnić to, że podmiot ma doznanie bólu? (Levine 2001, s. 61–63, 70–76; 2006, s. 145–149)?

Oczywiście nie jest tak, że wyjaśnienie odwołujące się do faktów metafizycznych jest niezależne od wyjaśnienia odwołującego się do faktów epistemologicznych. Mówiąc słowami Levine’a, stanowią one dwie strony tego samego zjawiska. Niemniej jednak, kiedy podajemy metafizyczne wyjaśnienie dla analizowanego fenomenu, jesteśmy zobowiązani wskazać mechanizm odpowiedzialny za powstanie czy zajście tego fenomenu. Innymi słowy, *A* wyjaśnia metafizycznie *B* wtedy i tylko wtedy, gdy *A* jest odpowiedzialne za zajście *B*. Tego rodzaju określenie zależności między dwoma zjawiskami jest bardzo ogólne i zwykle znajduje swoją konkretyzację w regule zależności przyczynowej. Istotne jest jednak to, że w odpowiedzi

na metafizycznie rozumiane pytanie: dlaczego B ?, odpowiedź brzmi: dlatego, że zaszło A ; dlatego, że spowodowało to A ; na mocy A itd. Łącznie z założeniem przyczynowego domknięcia dziedziny zjawisk naturalnych takie postawienie problemu daje w efekcie redukcję sfery mentalnej do sfery naturalnej (Levine 2001, s. 11–26).

Inaczej jest w przypadku epistemologicznie pojętego pytania: dlaczego zaszło B ? Levine podkreśla, że aby dowiedzieć się dlaczego, gdy patrzy na czerwony przedmiot doznaje czerwieni, musiałby znać czynniki sprawiające, że utożsamienie stanu mentalnego ze stanem neuronalnym mózgu pozwala *zrozumieć*, dlaczego stan fenomenalny ma takie a nie inne własności. Innymi słowy musiałby się dowiedzieć, dlaczego występowanie A czyni inteligibilnym posiadanie przez B własności dla niego specyficznych (Levine 2001, s. 7 oraz 75–76). W przypadku bólu musiałby pokazywać, jak pobudzenie danego obszaru neuronów pozwala pojąć to, że ból jest nieprzyjemny, pulsujący lub kłujący itp. Przyjrzyjmy się, jakimi metodami wyjaśniania dysponuje filozofia i spróbujmy ustalić, czy któraś z nich może pomóc rozwiązać problem wskazany przez Levine’a.

Carl Hempel posługiwał się dedukcyjno-nomologicznym (D-N) oraz indukcyjno-statystycznym (I-S) modelem wyjaśniania zachodzenia danego zjawiska. W przypadku modelu D-N wyjaśniamy zachodzenie zjawiska z , gdy budujemy argumentację, która spełnia następujące warunki. Po pierwsze, jedna z jej przesłanek ma charakter prawa. Po drugie, jedna z jej przesłanek opisuje specyficzne warunki, które miały miejsce w danym czasie i miejscu, w którym zaszło z . Po trzecie, przesłanki wzięte łącznie tworzą *eksplanans* oraz prowadzą do konkluzji, tj. *eksplanandum* (Levine 2001, s. 70). Na przykład, aby wyjaśnić dlaczego jabłko spada z drzewa, należy przedstawić argumentację, która będzie zawierała prawo grawitacji oraz będzie opisywała specyficzne warunki, w których zachodziło spadanie konkretnego jabłka itd.

Model D-N nie jest jednakże wydolny w wyjaśnianiu wszelkiego rodzaju niezrozumiałych zjawisk. Aby poszerzyć zakres wyjaśnianych zjawisk, Hempel wprowadził model I-S, który charakteryzuje się tym, że w przeciwieństwie do modelu D-N wnioski nie wynikają koniecznie z przesłanek, ale jest jedynie prawdopodobny czy oczekiwany (Levine 2001, s. 71). Na przykład to, że ktoś został zarażony wirusem HIV można wyjaśnić przez wskazanie zachowań seksualnych tej osoby. Jednocześnie pozostaje rzeczą oczywistą, iż nie każdy zostaje zakażony wirusem HIV na drodze

plciowej. Jednak statystycznie rzecz biorąc, najczęściej do tego rodzaju zakażenia dochodzi w taki właśnie sposób.

Wskazane przez Hempla metody można uzupełnić o tzw. teorię unifikującą (TU), do której odwołuje się m.in. Michael Friedman, a którą rozwija Philip Kitcher. Metoda Kitchera polega na pokazaniu, w jaki sposób schemat argumentacji przewidujący zajście danego zjawiska czy zdarzenia z może zostać zunifikowany ze schematem argumentacji przewidującej zajście innych zjawisk czy zdarzeń. Wyjaśnienie unifikujące zostaje osiągnięte wówczas, gdy wykażemy, że zajście z jest jednostkowym przypadkiem pewnej generalnej prawidłowości, która tworzy spójną całość z koncepcjami i prawami dotyczącymi innych zdarzeń i zjawisk. Analizując dość szczegółowo przywołane tu trzy modele wyjaśnienia, Levine dochodzi do wniosku, że żaden z nich nie nadaje się do zastosowania w celu rozwiązania problemu psychofizycznego, gdy bierze się pod uwagę *qualia*.

Model D-N jest powszechnie krytykowany przede wszystkim za eksplanacyjną niesymetryczność. Chodzi o to, że skoro eksplanacja ma charakter dedukcji wniosku z przesłanek będących prawami oraz deskrypcjami specyficznych warunków, to powinna istnieć możliwość wydedukowania z tych aktualnie obowiązujących praw i deskrypcji zdarzenia, które miało miejsce w przeszłości. Jednak nie praktykuje się takiego postępowania. Analogii dostarcza następujący przykład. Wiadomo, że możemy obliczyć pole powierzchni flagi na podstawie przekształceń informacji na temat pola powierzchni rzutowanego przez nią cienia. Mimo tego tylko odwrotna sytuacja jest uznana za wyjaśnienie we właściwym sensie, tj. wyprowadzenie danych na temat pola cienia flagi z informacji na temat rozmiaru pola powierzchni flagi. Innymi słowy, wielkość pola flagi wyjaśnia rozmiar cienia, a nie odwrotnie – rozmiar cienia nie wyjaśnia wielkości pola powierzchni flagi³. Zanim przekonany się, jakie „problem flagi” niesie ze sobą konsekwencje dla zagadnienia relacji umysł–ciało, przyjrzyjmy się krytyce modelu D-N Roberta Cummins’a.

Otóż wychodzi on od spostrzeżenia, że w wyjaśnieniach zjawisk z zakresu psychologii stawia się na przykład pytanie: dlaczego podmiot posiada

³ Jest to znany w literaturze przykład podawany przez Sylvaina Brombergera. Przytaczam go za Salmonem (Salmon 1989, s. 47), który zaznacza, iż prawdopodobnie nie istnieje żadna opublikowana forma wypowiedzi Brombergera, w której przywoływałby on ten przykład.

jakaś umiejętność? Wówczas gra toczy się nie o to, dlaczego występuje jakieś z (gdzie z to dana umiejętność podmiotu), ale dlaczego *ten* podmiot ma tę umiejętność? Zatem istotna jest tu własność i to, w jaki sposób jest ona konstytuowana, a nie typ przedmiotu i to, że występuje on zgodnie z pewną prawidłowością. Jak zauważa Cummins, tylko teoria własności byłaby w stanie odpowiedzieć na to pytanie. Teoria oparta na modelu dedukcyjno-nomologicznym pokazuje relacje między stanami, a nie między własnościami.

Levine podobnie nie widzi, w jaki sposób model D-N mógłby posłużyć za wyjaśnienie faktu posiadania przez podmiot własności fenomenalnych. Jego ustalenia w tej sprawie można zrekonstruować w następujący sposób. Pomimo że w oparciu o metodę dedukcyjno-nomologiczną możemy stwierdzić, że dla każdego stanu fizycznego o danej charakterystyce podmiot mający ten stan ma zarazem własność mentalną o charakterystyce fenomenalnej, to mimo wszystko zawsze będzie pojawiała się kwestia, skąd wiemy, że tak jest. Model D-N po prostu nie działa w przypadku związku psychofizycznego ani na płaszczyźnie logicznej, ani na płaszczyźnie empirycznej. Nie działa na płaszczyźnie logicznej, gdyż nie mamy uzasadnienia dla przejścia od przesłanki mówiącej, że podmiot mający pewne własności fizjologiczne mózgu ma zarazem dane własności o charakterystyce fenomenalnej, do wniosku, iż pewien konkretny podmiot ma określoną własność fenomenalną. Przejście od przesłanek do wniosku w przypadku dedukcji stanów czy własności fenomenalnych jest niemożliwe dlatego, że predykaty odnoszące się do stanów fizjologicznych czy fizycznych nie są logicznie powiązane z predykatami odnoszonymi do stanów fenomenalnych. Nie jest tak, że wiedząc wszystko na temat semantyki pojęcia stanu fizycznego, na przykład danej aktywności określonych włókien nerwowych, możemy dowiedzieć się czegoś na temat bólu, albo choćby czegoś na temat semantyki pojęcia bólu. Chyba że tą wiedzą okaże się informacja o tym, że pojęcie aktywności włókien nerwowych oraz pojęcie bólu w żaden sposób się logicznie *nie* implikują. W tym miejscu nasuwa się spostrzeżenie Thomasa Nagela, iż taka negatywna wiedza na temat relacji między pojęciem własności fenomenalnej i odpowiadającym jej pojęciem własności fizycznej, tłumaczy brak możliwości wyjaśnienia relacji umysł–ciało w całej rozciągłości, tj. także na płaszczyźnie empirycznej. W przypadku pojęcia na przykład liczby oraz pojęcia bycia potomkiem, jest faktem semantycznym czy logicznym to, że liczba nie może być niczym potomkiem. Podobnie,

konkluduje Nagel, z faktu niezależności semantycznej czy logicznej pomiędzy pojęciem własności fizycznej a pojęciem własności fenomenalnej możemy co najwyżej wnioskować, że pojęcie własności fenomenalnych nie jest logicznie implikowane przez pojęcie własności fizycznych i *vice versa* (Nagel 2002/2008, s. 404).

Przejdźmy do modelu I-S. Wydaje się, że skoro nie jesteśmy w stanie zagwarantować koniecznego charakteru naszemu wnioskowaniu, to jesteśmy przynajmniej w stanie wykazać, że jest to wnioskowanie indukcyjno-statystyczne. Teza o tym, że dla każdego podmiotu, który znajduje się w danym stanie fizycznym zachodzi to, że zarazem znajduje się on w danym stanie fenomenalnym jest wysoce prawdopodobna, statystycznie potwierdzona, indukcyjnie zagwarantowana itd. Niestety za modelem I-S ciągnie się poważny zarzut, który sprawia, że tę metodę Levine widzi również jako nieobiecującą na gruncie filozofii umysłu. Otóż, zauważmy, że możemy stwierdzić na przykład, że prawdopodobieństwo zajścia zjawiska *z* w warunkach *w* wynosi 90%. Wydaje się więc, że mamy prawo sądzić, że tam, gdzie wystąpią warunki *w*, zjawisko *z* również wystąpi. Levine wątpi jednak w tego typu wyjaśnienie. Mówi on, że tak, jak *w* daje 90% szansy na to, że zajdzie *z*, to tak samo *w* daje 10% szansy na to, że *z* nie zajdzie. Zatem *w* wyjaśnia zachodzenie *z*, tak samo, jak *w* wyjaśnia niezachodzenie *z*. W przełożeniu na problem psychofizyczny wygląda to w ten sposób, że jeśli mamy nawet 99% szansy, że stan fenomenalny *z* wystąpi wówczas, gdy zachodzi stan fizyczny *w*, to jednocześnie istnieje ten 1% szansy, że ów stan fenomenalny się nie pojawi, pomimo że zajdzie *w*. Zatem *w* nie wyjaśnia zachodzenia *z* w sposób filozoficznie satysfakcjonujący.

Największą szansę na wyjaśnienie korelacji psychofizycznej Levine widzi w modelu TU, który stanowi metodę łączącą wspomnianą przez Cumminsa próbę analizy własności z jednoczesnym zorientowaniem na nomologiczny charakter wyjaśnienia. Próba wyjaśnienia, dlaczego dany podmiot ma pewną umiejętność, może przebiegać w ten sposób, że wskazuje się najpierw na pewną rolę funkcjonalną, z którą ta umiejętność jest utożsamiana. Następnie można pokazać, że umysł stanowiący systemem funkcjonalny spełniający rolę określoną dla pewnej umiejętności, ma tę umiejętność. Tak rozumiany model TU jest po prostu rodzajem „argumentacji funkcjonalnej”. Problem niesymetryczności („problem flagi”) zostaje tu rozwiązany w ten sposób, że niepożądane wyjaśnienia (np. tłumaczące pole powierzchni flagi poprzez odwołanie się do pola powierzchni jej cienia)

nie dają się zunifikować za pomocą wspólnej dla wartościowych wyjaśnień zasady. Jest tak dlatego, że gdy można mówić o tym, że cieniem flagi jest coś, co pełni określoną rolę funkcjonalną w stosunku do flagi, to nie istnieje rola funkcjonalna flagi w stosunku do jej cienia. Nawet jeśli ktoś wymyśli charakterystykę takiej roli, to nie będzie ona dawała się zunifikować z teoriami dotyczącymi zajścia innych zjawisk o naturze zbliżonej do zjawiska wielkości pola powierzchni flagi. Co jednakże sprawia, że i ten model eksplanacyjny Levine odrzuca jako niezadowolający?

Zauważmy, że aby wyjaśnić, dlaczego ktoś ma daną własność fenomenalną trzeba tak skonstruować *eksplanans*, aby wynikało z niego logicznie *eksplanandum* lub aby wynikała z niego alternatywa, której jeden z członów jest naszym *eksplanandum*. Innymi słowy wyjaśnienie powinno mieć charakter dedukcyjny. W przypadku wyjaśniania występowania danej własności fenomenalnej powinniśmy potrafić wywnioskować ze zbioru twierdzeń dotyczących własności fizykalnych (zasad funkcjonalnych, zasad fizyki, zasad biologii, zasad neurologii itp.) twierdzenie zawierające pojęcia ze słownika mentalnego, tj. zawierające pojęcia fenomenalne. Rzecz polega więc na tym, aby, mówiąc słowami Levine'a, „uczynić oczekiwaną” relację konstytuowania przez warstwę niższą – fizykalną czy naturalną – warstwy wyższej – fenomenalnej (Levine 2001, s. 74, 76). Tak jak w przypadku wody i H_2O potrafimy tego dokonać, tak w przypadku stanów fenomenalnych i odpowiednich stanów fizykalnych czy naturalnych nie jesteśmy w stanie tego zagwarantować. Gdy wiadomo, że między atomami wodoru a atomem tlenu istnieją określone połączenia, to staje się *oczekiwane*, że woda jest substancją płynną w temperaturze pokojowej. Oczekiwanie oznacza tu po prostu logiczny związek pomiędzy charakterystyką H_2O a charakterystyką wody. W przypadku aktywności włókien nerwowych problem polega na tym, że nie istnieje logiczne powiązanie charakterystyki w rodzaju: „Przez włókna C przepłynął w czasie t impuls elektryczny o takim-a-takim wzorcu pobudzenia” a charakterystyką w rodzaju: „W czasie t miałam doznanie palącego bólu w dużym palcu u nogi”. Informacja na temat struktury chemicznej H_2O jest zarazem informacją na temat stanu skupienia wody. Informacja na temat aktywności włókien nerwowych nie jest zarazem informacją na temat subiektywnych doznań podmiotu. Jeśli wyjaśnienie funkcjonalne cokolwiek zmienia to tylko tyle, że ma ono w najlepszym razie charakter analityczny. Własność palącego bólu jest tożsama z taką-a-taką rolą funkcjonalną włókien nerwowych lub innych czynników naturalnych. Levine'owi zależy co

prawda na pokazaniu, że identyczność między własnościami fenomenalnymi a własnościami naturalnymi jest konieczna, chce jednak, by konieczność tę odkrywać na drodze aposteriorycznej, a nie konstruować apriorycznie. Model unifikacyjny nie przynosi oczekiwanego w tym miejscu rezultatu z jednego powodu. Nie wiemy mianowicie, z jakimi prawami mogłaby zostać zunifikowana teza wyrażająca prawdopodobieństwo, że ból jest tożsamy z aktywnością włókien nerwowych. W przypadku wyjaśnienia funkcjonalnego nie wiadomo, jak mogłoby ono zostać zunifikowane z zasadami fizyki (biologii, fizjologii itp.).

2. Co konstytuuje lukę eksplanacyjną?

Levine pisze:

Połączenie pomiędzy opisem neurologicznym a naszą standardową pierwszoosobową koncepcją tego, *jak to jest* [podkr. – A.S.]] wydaje się całkowicie arbitralne. Można mieć poczucie, że dana neuronalna konfiguracja mogłaby zniknąć zwyczajnie tak samo wraz z pojawieniem się doświadczenia wzrokowego zarówno niebieskości, jak i czerwoności; lub równie dobrze mogłaby zniknąć wraz z pojawieniem się takiego stanu, że nie ma w ogóle nic takiego, jak *jak to jest* [podkr. – A.S.]. Oto ten kontrast – to poczucie arbitralności towarzyszące psychofizycznej redukcji jako przeciwieństwo poczucia rozumienia towarzyszącego teoretycznym redukcjom – stanowi rdzeń problemu, określanego mianem „luki eksplanacyjnej” (Levine 2006, s. 145).

Przytoczony fragment wypowiedzi Levine’a wskazuje, że epistemologiczny problem ze zdaniem utożsamiającymi własności czy stany fenomenalne z własnościami czy stanami naturalnymi stanowi sedno luki eksplanacyjnej, co w efekcie powoduje, iż zdanie typu (2), mianowicie „Ból jest aktywnością określonych włókien nerwowych”, nie powinno być rozumiane jako redukcja teoretyczna pojęcia fenomenalnego do pojęcia naturalnego. Levine zauważa, iż zdania typu (2) robią wrażenie identyczności przygodnej, a nie, jak zdania typu (1), mianowicie „Woda jest H₂O”, identyczności o charakterze koniecznym. Co sprawia, że możemy pomyśleć o aktywności włókien nerwowych lub jakiegoś stanu funkcjonalnego, któremu nie towarzyszy żadne *jak to jest*?

Fizykaliści twierdzą, że redukcja teoretyczna ma zastosowanie zarówno na gruncie utożsamień typu (1), jak i na gruncie utożsamień typu (2). To, co

wyduje się problematyczne dla Levina, daje się w prosty sposób wyjaśnić poprzez wskazanie na nieaprioryczny charakter zdań identycznościowych typu (1) i (2). Wedle obrońców fizykalizmu nie istnieje możliwość wyprowadzenia zdania „ta istota ma doświadczenie wzrokowe czerwieni” ze zdania lub zbioru zdań sformułowanych wyłącznie za pomocą słownika fizykalnego czy naturalistycznego. Podobnie jest jednak na przykład ze zdaniem „w tym kubku jest woda”. Nie da się go wyprowadzić *a priori* ze słownika naturalisty. Jeżeli zatem niemożliwość inferencji powoduje, że możemy sobie pomyśleć istotę fizykalnie identyczną ze mną, ale pozbawioną stanów fenomenalnych, tj. zombi, to równie dobrze możemy pomyśleć substancję chemiczną, która składa się z innych pierwiastków niż odpowiednia kombinacja wodoru i tlenu, która jest odpowiednikiem wody, tj. Putnamowskie XYZ. Fakt, że jest możliwe *a priori* istnienie zombi oraz istnienie XYZ nie podważa faktu, iż zdania (1) i (2) są zrozumiałe. Ból jest aktywnością włókien nerwowych tak, jak woda jest określoną substancją chemiczną. Jeśli chcemy wiedzieć, dlaczego ból jest taką aktywnością, nie otrzymamy odpowiedzi, tak samo jak w przypadku pytania o to, dlaczego woda jest H_2O . Nie ma sensu zadawać pytania „dlaczego?” w przypadku stwierdzenia identyczności dwóch substancji, zdarzeń, przedmiotów czy własności.

Levine jest świadomy zasadności tego rozumowania. Jego zdaniem nie ma jednak realnego podobieństwa między pytaniem „dlaczego woda jest H_2O ?” a pytaniem „dlaczego ból jest aktywnością włókien nerwowych?”. Jeśli bowiem ktoś ma pełną wiedzę z zakresu chemii i fizyki, wie wszystko na temat substancji chemicznych i ich fizycznych własności, pytanie o to, dlaczego dany układ cząsteczek H_2O jest tożsamy z płynnością nie ma po prostu sensu. Inaczej jest w przypadku utożsamienia fenomenalnego charakteru bólu z aktywnością pewnych włókien w mózgu lub określonym stanem funkcjonalnym mózgu. Levine przywołuje znany przykład argumentu modalnego pochodzący od Franka Jacksona, opowiadający historię Mary, naukowca z przyszłości mającego kompletną wiedzę fizykalną o kolorach, zamkniętą przez całe życie w biało-czarnym pokoju (Jackson 1986). Na pytanie, czy po pokazaniu Mary czerwonego przedmiotu dowiedziałaby się ona czegoś nowego na temat kolorów, Levine odpowiada, że tak. Levine nie twierdzi jednak, w przeciwieństwie do wielu innych filozofów, że z faktu, iż Mary dowiedziała się czegoś nowego wynika, że istnieje нефизyczna własność odpowiadająca czerwieni fenomenalnej. Jego zdaniem fakt poszerzenia wiedzy Mary dowodzi raczej istnienia luki eksplanacyjnej pomiędzy

pojęciem naturalistycznie rozumianego koloru czerwieni jako długości fali świetlnej, a pojęciem fenomenalnie rozumianego koloru, jako tego, *jak to jest* doznawać czerwieni. I choć proponuje odmienne nazwy na oznaczenie koloru w sensie fizycznym – „czerwień” (*red*) – oraz na oznaczenie koloru w sensie fenomenalnym – „czerwoność” (*reddish*) – nie przeczy, że mamy wystarczające racje, by przyjmować, że metafizycznie czerwień i czerwoność są tym samym (Levine 2001, s. 6). Tym niemniej to, iż najbardziej nawet detaliczna i zupełna wiedza z zakresu fizyki i fizjologii nie tłumaczy, dlaczego Mary nie wiedziała, jak to jest doznawać czerwieni dopóki jej nie zobaczyła, sprawia, że pojmowalne jest zachodzenie odpowiedniej aktywności fizjologicznej mózgu bez obecności danego doznania, które powinno, zgodnie z redukcją typu (2), mieć miejsce. Jakie konsekwencje niesie ze sobą ta konkluzja dla teorii stanów fenomenalnych?

Saul Kripke (Kripke 1972/2001), a za nim David Chalmers (Chalmers 1996) zauważyli, że pomimo, iż pewne twierdzenia wydają się nie mieć charakteru analitycznego, to mimo wszystko są konieczne w sensie metafizycznym. Stosując pojęcia semantyki dwuwymiarowej, idea sformułowana przez Kripkego daje się ująć na nowo w następujący sposób. Twierdzenie, że na przykład wrażenie czerwieni jest aktywnością pewnych obszarów mózgu (lub stanem funkcjonalnym o danej charakterystyce itd.) wydaje się współwystępować z jednoczesną możliwością pomyślenia sobie sytuacji, w której ktoś ma wrażenie czerwieni, choć w jego mózgu nie zachodzi odpowiedni stan naturalny. Zatem twierdzenie utożsamiające wrażenie czerwieni ze stanem mózgu nie ma charakteru apriorycznego. Jego pierwotna intensja – gdzie przez pierwotną intensję rozumie się funkcję wyznaczników referencji ze świata możliwego do ekstensji wyrażenia – wydaje się mieć charakter przygodny. Wyznaczniki referencji wyrażenia „wrażenie czerwieni” wydają się nie wskazywać w sposób konieczny na określoną aktywność w mózgu. Jednakże intensja wtórna – funkcja wyznaczników referencji w naszym świecie aktualnym, zastosowanych jako sztywno desygnujących do każdego możliwego świata, w którym używamy wyrażenia – ma charakter konieczny. Nie można pomyśleć sytuacji, w której to, co w naszym aktualnym świecie jest referentem wyrażenia „wrażenie czerwieni”, mogłoby nie być nim w jakimś możliwym świecie. Intensja wtórna ustala bowiem warunek identyczności dla przedmiotu, do którego się odnosi. Twierdzenie, że wrażenie czerwieni jest pewną aktywnością mózgu wydaje się zatem mieć charakter aposterioryczny i konieczny za-

razem, a zatem taki, jak wszelkie inne twierdzenia aposterioryczne tożsamościowe (np. woda jest H_2O). Jednakże Kripke nie ulega temu wrażeniu. Wykazuje on mianowicie, że już to, co za Chalmerssem możemy tu nazwać pierwotną intensją, w przypadku zdań utożsamiających stany fenomenalne ze stanami naturalnymi ma charakter konieczny, choć nie aprioryczny.

Przyjrzyjmy się ponownie twierdzeniu, że wrażenie czerwieni jest pewną aktywnością mózgu. Przyjmijmy zatem, że dla każdego x to, że x jest egzemplifikowane przez jakieś C , jest identyczne z tym, że x jest egzemplifikowane przez jakieś M (gdzie x to stan fenomenalny, C to wrażenie czerwieni, a M to odpowiedni stan mózgu). Wyznacznik referencji dla egzemplifikacji x -a przez C ma postać deskrypcji „to, co jest fenomenalnym odczuwaniem dla podmiotu, kiedy patrzy na czerwony przedmiot”, nazwijmy ją D_C . W naszym aktualnym świecie deskrypcja ta nie wskazuje wcale aktywności mózgu, a wręcz samonarzucające jest spostrzeżenie, że sztywno desygnuje ona właśnie to, o czym mówi: stan fenomenalny. Podobnie drugi człon naszej identyczności, tj. egzemplifikacja x -a przez M , z deskrypcją „taka-a-taka aktywność mózgu” już przy pierwotnej intensji sztywno desygnuje taką-a-taką aktywność mózgu. Zatem nasze zdanie identycznościowe wydaje się mieć charakter konieczny zarówno w odniesieniu do pierwotnej, jak wtórnej intensji, a to wydaje się rzeczą niemożliwą. Wiemy bowiem, że o tym, iż doznanie czerwieni jest aktywnością mózgu, dowiadujemy się aposteriorycznie, a o aposterioryczności twierdzenia decyduje to, że ma ono przynajmniej w odniesieniu do jednego terminu utożsamianego przygodny wyznacznik referencji (Loar 1997, s. 600).

Argumentacja Kripkego jest powszechnie znana w filozofii umysłu i nie ma sensu wymieniać wszystkich kluczowych reakcji, jakie wywołała. Levine zauważa, że nie sposób jej obejść nie wykazując, że materializm jest stanowiskiem fałszywym. Jest możliwe pojęciowo czy logicznie, że występuje stan fenomenalny doznawania czerwieni, gdy nie występuje pewna aktywność mózgu. Nie znaczy to jednak – jak wskazuje intensja wtórna – że jest możliwe metafizycznie występowanie takiego stanu fenomenalnego, które nie byłoby zarazem pewną aktywnością mózgu. Wydaje się, że można by się powołać na dystynkcję pojęcie–własność i argumentować, iż choć istnieje „logiczna niemoc” przy próbie sprowadzenia pojęć fenomenalnych do pojęć naturalnych, to jednak własność, która te pojęcia spełnia, jest dla nich ta sama. Levine nie widzi jednakże, w jaki sposób strategia ta mogłaby zadziałać na korzyść materializmu. Ostatecznie bowiem wykazanie, że

dwa niesprowadzalne do siebie pojęcia są spełniane przez tę samą własność polega na wykazaniu, iż mają one jakiś wspólny, bardziej podstawowy wyznacznik referencji. W przypadku wody i H_2O byłaby to deskrypcja na przykład o postaci „substancja chemiczna złożona z odpowiednich pierwiastków połączonych ze sobą w odpowiednich proporcjach o danych cechach makroskopowych”. Nie istnieje jednak, konkluduje Levine, taki wyznacznik dla pojęcia fenomenalnego oraz dla pojęcia naturalnego, jak bowiem miałyby wyglądać wspólna deskrypcja wyznaczająca zarówno referencję doznania, jak i stanu fizjologicznego? (Levine 2001, s. 48–49). W związku z tym, zdaniem Levine’a, nie potrafimy zrozumieć, jak mógłby przebiegać pomost pomiędzy koncepcją stanów fenomenalnych a koncepcją stanów fizykalnych.

3. Krytyka pojęcia luki eksplanacyjnej

Można się zgodzić z Levinem, że istnieje luka eksplanacyjna w przypadku problemu umysł–ciało, zastrzegając jednak, że jest to przede wszystkim luka powstała ze względu na logiczną niesprowadzalność poziomów opisu faktów składających się na zjawiska, które mają zostać wyjaśnione. Nie możemy literalnie czy wprost obserwować, jak stany fizjologiczne czy fizyczne konstituują umysł, w przeciwieństwie do tego, jak możemy obserwować, zmieniając stopień powiększenia porcji wody na szkiełku mikroskopu, jak dana struktura chemiczna konstituuje płynność wody. W związku z tym zasadna wydaje się potrzeba posłużenia się inną metodą wyjaśnienia natury stanów fenomenalnych niż metoda obserwacyjna. Nic dziwnego, że potrzebę tę dostrzegli emergentyści, twierdząc, że jakości fenomenalne doświadczenia należy opisywać i wyjaśniać w oparciu o prawidłowości postulowane dla tych własności, a nie dla własności realizowanych na poziomie naturalnym rzeczywistości rządzonej prawami fizyki. Zastanówmy się, czy postulowane przez Levine’a rozumienie luki eksplanacyjnej można sprowadzić do pojęcia luki między poziomami opisu.

Przyjrzyjmy się ponownie zdaniu stwierdzającemu identyczność aposterioryczną: (1) „Woda jest H_2O ”. Obserwacja dostarcza, wedle Levine’a, wystarczających racji, aby uznać metafizyczną tożsamość pomiędzy substancją, która towarzyszy nam w życiu codziennym, a substancją, która jest poddawana analizom w laboratoriach chemicznych. Przypomnijmy, że fakt, iż zdanie (1) jest prawdziwe, sprawia, że nawet mówienie o identyczności

między wodą i H_2O brzmi zupełnie nieswojo. Chce się od razu powiedzieć, że w zdaniu (1) nie utożsamia się żadnych substancji, tylko wyraża coś na temat jednej i tej samej substancji. Fakt ten suponuje – jak była już o tym mowa – że zdania o postaci (1), jeśli tylko są dostatecznie umotywowane, nie domagają się żadnych dalszych wyjaśnień. Gdy już wiemy, że woda jest H_2O , to potrafimy zrozumieć, dlaczego woda ma postać płynną w temperaturze pokojowej, dlaczego może zamarzać, dlaczego jest przejrzysta itp.

Weźmy teraz zdanie: (2) „Ból jest aktywnością włókien nerwowych”. Wedle Levine’a zdanie to, stwierdzając identyczność między bólem i pewnym stanem fizjologicznym mózgu, jest równie metafizycznie uzasadnione, co zdanie (1). Niemniej Levine twierdzi, iż w przeciwieństwie do zdań, w których dokonuje się redukcji teoretycznej, zdania takie, jak (2) nie dostarczają wyjaśnień, dlaczego pewne własności stanów fenomenalnych takie, jak na przykład nieprzyjemny charakter bólu są tym, czym są. Odwołanie się do własności włókien nerwowych nie sprawia, że fakt, iż ból jest odczuwany staje się zrozumiały. Pamiętajmy jednak, że zarazem twierdzi on, że jest faktem metafizycznie bezspornym, iż zachodzi (2). Jak zatem rozumieć to, że istnieje problem epistemologiczny związany z utożsamieniem stanów fenomenalnych ze stanami naturalnymi?

Twierdzenie to jest uzasadnione, gdyż zdaniem Levine’a mamy wystarczające racje, by wierzyć, iż stany fenomenalne są stanami naturalnymi. Właściwie gwarancja, że nie pojawi się luka metafizyczna między dziedziną bytów mentalnych i dziedziną bytów fizycznych jest pochodną założenia, które Levine zawsze czyni na wstępie swoich rozważań, że dziedzina fizyczna jest zupełna i przyczynowo domknięta. Zatem, tak jak nie mamy podstaw, by twierdzić, że substancja, którą jest woda nie jest tą samą substancją, którą jest H_2O , tak też rzecz się ma z metafizycznie rozumianą tezą stwierdzającą identyczność psychofizyczną.

Przejdźmy teraz do dystynkcji, jaką posługuje się Levine, na dwa niesprowadzalne do siebie sposoby, na jakie podmiotowi dane są pojęcia (*modes of presentation*). Idea sposobu dania pojęć stanowi nawiązanie do pomysłu Gottloba Fregego, by oprócz sensu i znaczenia wyrażań językowych mówić również w miarę potrzeby o tym, że dla danego podmiotu, jeśli dysponuje on jakimś pojęciem, to jest coś takiego, jak sposób, na jaki to pojęcie jest mu dane. Wedle Levine’a pojęcia naturalne są dane w sposób niejako ubogi (*presentationally thin*), co oznacza, że pozostawanie w określonego rodzaju kognitywnej relacji pomiędzy podmiotem a tymi pojęciami nie ma

znaczenia dla zasadności przypisywania temu podmiotowi dysponowania tymi pojęciami. Nie ma mianowicie znaczenia to, czy pojęcia te dane są podmiotowi przez kognitywny kontakt ze stowarzyszonymi z nimi *qualiami* (Levine 2001, s. 8). Na przykład nie ma znaczenia to, że może nigdy nie widziałam, nie słyszałam itd. ptaka kiwi dla faktu, że mimo wszystko zasadne będzie przypisywanie mi dysponowania pojęciem ptaka kiwi, jeśli tylko znam istotne cechy tego stworzenia.

W przeciwieństwie do tego, sposób na jaki dane są pojęcia fenomenalne, Levine określa mianem bogatego (*presentationally thick*). Oznacza to, że kognitywna relacja pomiędzy *qualiami* stowarzyszonymi z nimi a podmiotem konstituuje stan dysponowania takimi pojęciami. Pojęcie bieli, gdy odnoszę je do koloru kwiatów magnolii, nie tylko mówi coś na temat kwiatostanu tego drzewa, ale jednocześnie „niesie ze sobą biel”. Inaczej mówiąc, nie mogę wiedzieć, co to znaczy, że kwiat jest biały, jeśli nie pozostaję w relacji jakiegś kognitywnej imaginacji do bieli. Dystynkcja na pojęcia, których sposób, na jaki dane są podmiotowi (jak mu się prezentują), jest ubogi lub bogaty ma tłumaczyć na gruncie teorii Levine’a, gdzie leży czynnik decydujący o kognitywnej wyjątkowości pojęć fenomenalnych. Levine znajduje go w fakcie, który można zinterpretować następująco: dla możliwości przypisania podmiotowi dysponowania pojęciem fenomenalnym istotne jest to, by zachodziła relacja jakiegś kognitywnej imaginacji pomiędzy tym podmiotem a przypisywanym mu pojęciem (Levine 2001, s. 8 oraz np. s. 164–165).

Fakt, że sposób, na jaki dane są podmiotowi pojęcia fenomenalne jest bogaty w sensie Levine’a, powoduje, że nie potrafimy zrozumieć, jak zdanie „Ból jest aktywnością włókien nerwowych” mogłoby być dla tych pojęć prawdziwe. W myśl rozumowania Levine’a bowiem nie możemy wyjaśnić pojęcia o bogatym sposobie prezentacji podmiotowi przez pojęcie o ubogim sposobie prezentacji podmiotowi. Przyjrzyjmy się jeszcze, co dokładnie decyduje o tym, że pojęcia fenomenalne nie są redukowalne do pojęć fizykalnych, a następnie sprawdźmy, czy fakt ten ma takie konsekwencje, na jakie wskazuje Levine, tj. konstituuje lukę epistemologiczną a nie metafizyczną.

Levine twierdzi, że zdanie o postaci „Doznanie bólu jest tożsame z aktywnością danego obszaru mózgu” jest prawdziwe *a posteriori*, tylko dlatego, że obserwujemy korelacje zachodzące pomiędzy stanami fenomenalnymi a stanami fizjologicznymi oraz dlatego, że fizyka (czy „nauki

naturalne”) jest lub będzie zupełna w swoich wyjaśnieniach, zaś postulowana przez nią przyczynowość fizyczna ma charakter domknięty. Uzasadnienie podane przez Levine’a można jednak uznać nie tylko za niewystarczające, ale nawet za fałszywe. Może nie być ono wystarczające, gdyż nawet jeśli okazałoby się, że rzeczywiście obserwujemy stosowne korelacje, to z tezy o zachodzeniu systematycznych korelacji nie wynika teza o tym, że korelacja ta ma charakter konieczny metafizycznie. Uzasadnienie Levine’a dla tezy o metafizycznie koniecznej identyczności psychofizycznej można natomiast uznać za fałszywe podważając to, że faktycznie obserwujemy cudze stany fenomenalne. Nie jest tak, że obserwuję czyjś ból czy czyjeś doznanie bieli, tak jak obserwuję skład chemiczny wody. Tylko przy bardzo liberalnym rozumieniu pojęcia obserwacji możemy powiedzieć, że obserwujemy korelacje psychofizyczne. Takim liberalnym rozumieniem obserwacji byłaby koncepcja, w myśl której na przykład postulowanie pewnych własności cząsteczek materii jest tłumaczone przez obserwację zachowań elektronów atomów, z których się one składają. Przy czym śledzenie ruchu elektronów odbywa się poprzez bezpośrednią obserwację na przykład śladów, jakie zostawiają na specjalnie przygotowanym ekranie. Zatem nie byłoby tak, że obserwujemy bezpośrednio ruch elektronów, niemniej mimo wszystko mówiłoby się o ich obserwacji.

Można by zatem co najwyżej zaszcześcić ten model rozumienia pojęcia obserwacji na grunt filozofii umysłu i twierdzić, że w analogiczny sposób obserwujemy stany fenomenalne, tj. poprzez bezpośrednią obserwację szeroko pojmowanego zachowania organizmu oraz, w przypadku człowieka, w oparciu o raporty introspekcyjne. Fakt, że tak liberalne pojęcie obserwacji przyjęło się na gruncie fizyki znajduje motywację w tym, iż przyjmuje się, że pomiędzy śladami elektronów na ekranie a rzeczywistym ruchem elektronów zachodzi związek konieczny. W przełożeniu na problem umysł–ciało znaczyłoby to, że Levine musiałby przyznać, że pomiędzy zachowaniem, czy danymi introspekcyjnymi, a stanami fenomenalnymi zachodzi związek konieczny. Z oczywistych, historycznych już racji nie może tego jednak zrobić. W związku z powyższym, wbrew powszechnym praktykom filozofów, trudno jest zachować tezę, iż obserwujemy konieczne relacje współwystępowania pomiędzy stanami fenomenalnymi a stanami fizjologicznymi czy naturalnymi. Można zaś bez większego trudu przystać na słabszą tezę, mianowicie, że wnioskujemy na podstawie rozmaitych świadectw i przesłanek o tym, że zachodzą konieczne korelacje między umysłem

i ciałem. Należy jednak mieć świadomość, że wnioskowanie to może mieć co najwyżej charakter wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia.

4. Dalsze trudności stanowiska Levine'a

Proponuję rozpatrzyć dwa spośród nasuwających się zastrzeżeń adresowanych do pojęcia luki eksplanacyjnej w rozumieniu Levine'a. Pierwsze z nich wypływa z koncepcji treści doświadczenia percepcyjnego, którą zaszczerpia na grunt swoich rozważań Levine, drugie dotyczy kategorii bogatego sposobu, na jaki dane są pojęcia mentalne.

Poniżej spróbuję wykazać, że problem z utożsamieniami typu: „Ból jest aktywnością określonych włókien nerwowych” polega ostatecznie, jeśli przyjąć podział na dwa sposoby prezentacji pojęć, na niewspółmierności treściowej pomiędzy *definiendum* a *definiensem*. Jeśli tak jest, to zanika główna przesłanka, na mocy której Levine opiera swoją argumentację na rzecz istnienia luki epistemologicznej. Jest on natomiast zobowiązany, w pierwszej kolejności, do postulowania istnienia luki metafizycznej.

Pomimo że Levine zastrzega, iż metafizyczny problem luki eksplanacyjnej nie występuje, deklaracja ta wydaje się na wyrost w świetle dystynkcji na ubogi i bogaty sposób prezentacji pojęć. Przeanalizujemy, czym dokładnie jest kognitywnie bogata prezentacja pojęcia podmiotowi.

Levine rozpatruje rolę różnych wersji reprezentacjonizmu, w tym reprezentacjonizmu relacyjnego, w objaśnianiu natury relacji między treścią pojęć odnoszącą się do elementów świata a jakością fenomenalną towarzyszącą tej treści. W odróżnieniu od reprezentacjonizmu internalistycznego, zgodnie z którym fenomenalny charakter doświadczenia jest egzemplifikowany (*instantiated*) przez podmiot tego doświadczenia, jest to stanowisko przyznające rację teoriom świadomości wyższego rzędu (HO – *high order theories*). Albowiem reprezentacjonalista relacyjny wskazuje na kognitywną relację między podmiotem doświadczenia a tym, co jest doświadczane, czyli na fakt reprezentowania. Pomimo że teorie świadomości wyższego rzędu są zasadniczo internalistyczne (doświadczenie konstytuowane jest przez zależność między podmiotem a jego mentalnymi stanami wewnętrznymi), to z reprezentacjonizmem relacyjnym dzielą wspólne założenie, że doświadczać czegoś oznacza dla podmiotu coś reprezentować (Levine 2010, s. 211).

Zgodnie z ustaleniami Levine'a powoływanie się na eksternalistycznie rozumianą relację percepcyjnego doświadczania daje szansę, z jednej

strony, ocalenia intuicyjnego przekonania o tym, że treścią doświadczenia jest jakiś fragment świata zewnętrznego ujęty mentalnie w dany sposób (reprezentowany), z drugiej zaś strony pozwala zachować fenomenalny czy jakościowy charakter tego aktu. Przy czym charakter fenomenalny jest przez niego rozumiany następująco:

Wykorzystując tak zwany argument „przezroczystości” reprezentacji utrzymują, że doświadczanie jest pewnym sposobem reprezentowania świata. Jest tym, co faktycznie czyni je szczególnie mentalnym, a zatem tym, co odróżnia egzemplifikowanie charakteru fenomenalnego od egzemplifikowania wagi lub wysokości – tego, co odróżnia, powiedzmy, doświadczenie percepcyjne od procesów trawiennych (Levine 2010, s. 211).

Ostatecznie Levine podważa jednak reprezentacyjny charakter doświadczenia (Levine 2010, s. 213). Rysując ostrą granicę między reprezentacjonizmem relacyjnym a reprezentacjonizmem internalistycznym stara się ustalić, które z tych dwóch podejść do natury doświadczenia percepcyjnego lepiej współgra z teorią świadomości wyższego rzędu (HO). Nie można jej pominąć w związku z tym, że według niego tylko ta teoria świadomości nadaje się do wyjaśnienia na gruncie reprezentacjonizmu zjawiska, które stanowi wyzwanie i swoisty test mocy eksplanacyjnej dla każdej teorii percepcji, tj. zjawisko doświadczania halucynacji, o którym nieco więcej przy okazji omawiania drugiego zarzutu.

Przez reprezentacjonizm relacyjny rozumie Levine takie podejście do doświadczenia percepcyjnego, którego centralną kategorią jest relacja reprezentowania. Inaczej rzecz się ma w przypadku reprezentacjonizmu internalistycznego, gdzie, jak podkreśla Levine, akcentuje się rolę tego aspektu reprezentacji, który przesądza o jej charakterze fenomenalnym. Jak wyjaśnia Levine:

To, co nazywam „internalistycznym” reprezentacjonizmem jest zgodne ze stanowiskiem, że dane treści reprezentacyjne są treściami szerokimi dotyczącymi dystalnych własności przedmiotów, a nie wąskich treści lub wrażeń. Treść reprezentacji jest eksternalna, lecz to, co jest internalne, to sam charakter fenomenalny jako utożsamiony z własnością reprezentacji, a nie z własnością przedmiotu dystalnego (Levine 2010, s. 224, przypis 4).

Cały kłopot polega na tym, że nie wiadomo, co dokładnie ma znaczyć internalistyczny w zestawieniu terminów, które proponuje Levine, a zatem, co ostatecznie rozumie on przez treść reprezentacji. Przywołując klasyczną interpretację internalizmu co do treści oraz jego przeciwieństwa eksternalizmu oraz podział na wąską i szeroką treść, nie jest oczywiste, że idee te można by ze sobą połączyć w sposób zaproponowany przez Levine'a: internalizm z kategorią wąskiej treści, zaś eksternalizm z kategorią szerokiej treści.

Zgodnie z internalizmem treść doświadczenia jest w całości determinowana czynnikami wewnętrznymi, tj. umysłowymi. Eksternaliści zaprzeczają temu twierdzeniu, starając się wykazać, że przynajmniej niekiedy treść doświadczenia jest determinowana przez sam świat zewnętrzny. Internalizm i eksternalizm w odniesieniu do treści mentalnej są stanowiskami dotyczącymi tego, jakie czynniki – wewnętrzne czy zewnętrzne w stosunku do umysłu – determinują treść doświadczenia. Internaliści będą się spierać z eksternalistami o to, czy jest to relacja przyczynowa, czy raczej jakiś rodzaj umysłowej konstrukcji itp.

Koncepcja wąskiej i szerokiej treści dotyczy innego zagadnienia. Powstała jako odpowiedź na pytanie o to, co jest przedmiotem doświadczenia. W przypadku treści wąskiej przedmiotem tym jest jakiś byt umysłowy, zaś w przypadku treści szerokiej jest nim bądź obiektywnie rozumiane znaczenie wyrażenia językowego, bądź przedmiot w świecie.

Levine twierdząc, że najbliższy wyjaśnienia fenomenalnego charakteru doświadczenia percepcyjnego jest internalistyczny reprezentacjonizm – rozumiany jako połączenie ze sobą eksternalizmu z internalizmem, a jeszcze na dodatek wąskiego i szerokiego podejścia do treści doświadczenia więcej zaciemnia, niż wyjaśnia. Być może chodzi mu o to, że treść doświadczenia składa się z elementu konstytuowanego przez czynniki zewnętrzne, przez które rozumie on sposób oddziaływania przedmiotu dystalnego na receptory. Jednakże, jak zastrzega, aby zachować fenomenalny charakter doświadczenia, trzeba przyjąć, że obok tego elementu znajduje się również taki, który jest konstytuowany przez jakieś czynniki wewnętrzne, tj. własności samej reprezentacji, które są efektem, jak można się domyślać, działania świadomości wyższego rzędu. Niejasne jest to, w jakim celu wykorzystuje on do określenia tej idei zarówno stanowisko eksternalizmu, jak i internalizmu. Przecież to, co twierdzi Levine, jest zawarte w postulatach eksternalizmu umiarkowanego: część treści doświadczenia percepcyjnego jest konstytu-

owana jakąś relacją (przyczynową, ujmowania, obejmowania, sondowania itp.) między umysłem a światem (por. teoria przyczynowa). Eksternalista nie jest zobowiązany do akceptacji twierdzenia, że cała treść mentalna jest konstituowana czynnikami zewnętrznymi.

Levine'owi zależy z pewnością na tym, by podkreślić rolę jakościowego aspektu doświadczenia, tj. faktu, że treść doświadczenia może być przedmiotem aktu świadomości. Może dlatego posługuje się kategoriami wąskiej i szerokiej treści. Obok przezroczystej treści odnoszącej się do elementów świata, jest jeszcze treść sprowadzająca się do tego, *jak to jest mieć* treść pierwszego rodzaju. Do ich określenia Levine używa nazw „wąska” i „szeroka” treść. Spory między zwolennikami wąskiej treści oraz ich przeciwnikami argumentującymi na rzecz treści szerokiej pokazują, że jest czymś niesłychanie skomplikowanym, być może nawet niemożliwym, połączenie ze sobą tych podejść w jedno spójne stanowisko. Spór dotyczy bowiem tego, co jest przedmiotem doświadczenia i karkołomną próbą wydaje się opowiadanie, że jest nim zarazem coś zewnętrznego w stosunku do aktu psychicznego, jak i coś w stosunku do niego wewnętrznego. Ostatecznie bowiem przez to, co jest zewnętrznym przedmiotem doświadczenia rozumie się obiektywnie, tj. niezależnie od aktów poznawczych podmiotu, istniejącą rzeczywistość, w przeciwieństwie do przedmiotu wewnętrznego w stosunku do umysłu, który nie stanowi elementu obiektywnego umeblowania świata. Jaki przedmiot spełniałby warunek Levine'a, tj. byłby zarazem przedmiotem obiektywnym, jak i subiektywnym doświadczenia?

Podsumowując, Levine posługuje się niejasną kategorią treści doświadczenia, co utrudnia zorientowanie się, jakiego dokładnie broni poglądu w kwestii relacji umysł–ciało.

Przejdźmy teraz do trudności związanej ze sposobem, w jaki rozumie on kategorię bogatego sposobu dania podmiotowi pojęć własności fenomenalnych. Problem z percepcją nieweredywną (iluzje, halucynacje, złudzenia zmysłowe), jaki napotyka reprezentacjonaliści wynika z przyjmowanego przez nich założenia o przezroczystości doświadczenia percepcyjnego. Jeśli bowiem treść reprezentacji jakiegoś przedmiotu wyczerpuje się w cechach tego przedmiotu na takiej zasadzie, że ostatecznie treść tę utożsamia się z owym przedmiotem, to nie do końca wiadomo, w jaki sposób możliwe są doświadczenia, w których podmiotowi coś się jawi, pomimo że nie stanowi to aktualnego przedmiotu jego percepcji. Jeśli treść reprezentacji percep-

cyjnej jest przezroczysta, to w jaki sposób może niekiedy ukazywać coś, co aktualnie nie jest dane w akcie percepcji?

Wprowadzając do podejścia reprezentacjonistycznego teorię świadomości wyższego rzędu otrzymujemy, zdaniem Levine'a, proste rozwiązanie tego problemu. W akcie percepcji nieweredycyjnej dochodzi do sytuacji, w której świadomość pewnej treści jakiegoś stanu percepcyjnego staje się doświadczeniem, nie zaś świadomość skierowana niejako na zewnątrz umysłu, tj. do przedmiotów w świecie. Innymi słowy, zdaniem Levine'a połączenie reprezentacjonizmu z teorią świadomości wyższego rzędu wyjaśnia zjawisko percepcji nieweredycyjnej. Koncepcja powstała z połączenia tych dwóch składników określana jest przez niego teorią świadomości wyższego rzędu reprezentacjonizmu internalistycznego (HOIR), (Levine 2010, s. 213). Teoria HOIR ma również, według Levine'a, zastosowanie w wyjaśnieniach wszelkich fenomenów percepcji, a nie wyłącznie w wyjaśnieniach doświadczenia nieweredycyjnego.

W miejsce reprezentacjonizmu proponuje on ostatecznie koncepcję tego, jak świat jawi się podmiotowi w percepcji, w skrócie koncepcję jawienia się (*appearance theory*). Levine pisze:

Charakter fenomenalny zatem – sposób jawienia się [przedmiotu – A.S.] – jest rozumiany jako determinant relacji jawienia się. Na przykład, gdy wzrokowo doświadczam zaśnieżonego pola na zewnątrz, to stoję w relacji świadomości [*awareness*] do zaśnieżonego pola, zaś białawy charakter fenomenalny jest determinująca formą tej relacji. W przeciwieństwie do HOIR charakter fenomenalny nie stanowi cechy przedmiotu świadomości, ale samej relacji świadomości (Levine 2010, s. 220).

Jakie konsekwencje dla proponowanej przez Levine'a koncepcji pojęć fenomenalnych ma opowiedzenie się przez niego po stronie koncepcji jawienia się? Zauważmy, że Levine jest zobowiązany do twierdzenia, że sposób prezentacji czy tego, jak dane są pojęcia fenomenalne, wymaga od podmiotu, aby potrafił on dokonać imaginatywnej rekonstrukcji (wizualizacji) własności spełniającej to pojęcie. W przypadku barwy czerwonej powiemy, że ktoś dysponuje pojęciem czerwieni, jeśli jest w stanie odtworzyć nie tylko deskryptywną treść pojęcia czerwieni (czyli wszystkie istotne dla niej cechy), ale również *przedstawić to sobie* w formie wyobrażenia doznawania czerwieni. Skoro bowiem: „Charakter fenomenalny jest zasadniczo sposobem jawienia się, cechą, która jest egzemplifikowana tylko wówczas, gdy ma

miejsce jawienie się [przedmiotu – A.S.]” (Levine 2010, s. 220) i „nie możemy uczynić współmiernymi pierwszoosobowej reprezentacji [własności fenomenalnych – A.S] z trzecioosobowymi, teoretycznymi [własnościami – A.S.]” (Levine 2001, s. 164), to przypisywanie danemu podmiotowi dysponowania pełnym pojęciem własności wyposażonej w charakter fenomenalny (np. czerwieni) zakłada konieczność reprezentowania sobie przez ten podmiot, obok cech deskrypcyjnych przedmiotu, również charakteru fenomenalnego, czyli tego, jak on się percepcyjnie podmiotowi jawi.

Wydaje się więc, że Levine przesądza, iż istnieje luka metafizyczna i tym samym podważa swoje wcześniejsze stanowisko w tej sprawie. Jeżeli przyjmie się założenie, że sposób prezentacji danego pojęcia wymaga od dysponującego nim podmiotu umiejętności wizualizacji desygnatu, to trzeba także przyjąć, że istnieje coś takiego, jak własność bycia doznawanym dla tego desygnatu. Levine zresztą otwarcie zgadza się na ten krok już w chwili, w której opowiada się po stronie koncepcji jawienia się. Jeśli teraz dla pojęcia barwy czerwonej trzeba umieć sobie wizualizować, jak to jest doznawać czerwieni, to musi istnieć taka własność czerwieni, która jest własnością *bycia doznawaną jako czerwień*. Jest tak dlatego, że to, co jest dane w wizualizacji, stanowi własność definiującą czerwień obok wszelkich własności deskryptywnych czy teoretycznych (trzecioosobowych). Zatem własność przesądzająca, że mamy do czynienia z pojęciem danym podmiotowi na sposób bogaty byłaby tożsama z niefizyczną własnością *bycia doznawanym jako to-a-to*. Następnie, z faktu, że cechą definicyjną jakiegoś przedmiotu lub własności jest to, że jest on doznawany w pewien sposób, wynika, że ma on własność bycia doznawanym w ten sposób.

Można jednak w tym miejscu podnieść następującą trudność. Sam przedmiot ma co najwyżej własność *bycia doznawanym jako ϕ* , zaś własność doznawania (czyli *jak to jest doznawać, jako...*), jest własnością relacyjną, wiążącą podmiot z przedmiotem w akcie percepcji. Zauważmy jednak, że własność *bycia doznawanym jako ϕ* jest mimo wszystko tożsama z własnością *jak to jest doznawać jako ϕ* . Własność bycia doznawanym jako czerwony jest treściowo identyczna z własnością doznawania czerwieni. Pierwsza jest, wbrew zabiegom Levine’a, elementem świata zewnętrznego, a nie samej relacji między podmiotem a światem. Jako niefizyczna część umeblowania świata przemawia ona na rzecz istnienia luki metafizycznej.

Podsumowując, wprowadzenie przez Levine'a kategorii bogatego sposobu dania pojęć fenomenalnych podmiotowi, w połączeniu jeszcze z koncepcją jawienia się przedmiotów w percepcji oraz z zastrzeżeniem do nieredukowalności pojęć prezentujących się podmiotowi na sposób bogaty do pojęć danych podmiotowi na sposób ubogi, prowadzi do konieczności akceptacji istnienia luki metafizycznej, idei, którą Levine odrzuca bez przekonującego wyjaśnienia.

Literatura

- Chalmers D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Jackson F. (1986), *What Mary didn't know?*, „Journal of Philosophy”, 83, s. 291–295.
- Kitcher P. (1989), *Explanatory Unification and the Causal Structure of the World*, [w:] P. Kitcher, W.C. Salmon (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. XIII: *Scientific Explanation*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kripke S. (1972/2001), *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Levine (1983), *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 64, s. 354–361.
- Levine J. (1998), *Conceivability and the Metaphysics of Mind*, „Noûs”, 32 (4), s. 449–480.
- Levine J. (2001), *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Levine J. (2006), *Phenomenal Concepts and the Materialist Constraint*, [w:] T. Alter, S. Walter (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford: Oxford University Press, s. 145–166.
- Levine J. (2010), *Phenomenal Experience: A Cartesian Theater Revival*, „Philosophical Issues”, 20, s. 209–225.
- Loar (1997), *Phenomenal States*, [w:] N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debate*, Cambridge: MIT Press.

- Nagel T. (2002/2008), *Związek psychofizyczny*, [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, s. 394–441 [oryginał: T. Nagel, *The Psychophysical Nexus*, [w:] tenże, *Concealment and Exposure*, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 194–235].
- Salmon W.C. (1989), *Four Decades of Scientific Explanation*, [w:] P. Kitcher, W.C. Salmon (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. XIII: *Scientific Explanation*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

EXPLANATORY GAP AND THE CONCEPT OF PHENOMENAL PROPERTIES: JOSEPH LEVINE'S VIEW

Summary

The explanatory gap problem arises in the context of the mind-body relation, and especially the phenomenal concepts-physical concepts relation. It is posed as a question about the method which is appropriate for the reduction of consciousness to physical or neural states of the brain. Therefore it concerns – as the paper suggests – theoretical incapability of naturalistic attempts to explain what phenomenal concepts are about in terms of what physical or natural concepts are about. The paper discusses the argument of Joseph Levine, one of the best-known critics of the reductive attempts to close the explanatory gap. The bottom line of the argument is that since phenomenal concepts are theoretically thick, and physical concepts are theoretically thin, there is no way to reduce the former to the latter.

PAWEŁ SIKORA*

LOCKE’OWSKIE POJMOWANIE PRZESTRZENI A TREŚĆ PERCEPCJI

Słowa kluczowe: Locke, przestrzeń, percepcja, idea, treść zmysłowa, realizm, konceptualizm
Keywords: Locke, space, perception, idea, perceptual content, realism, conceptualism

Główną tezę niniejszego artykułu jest twierdzenie, iż problem przestrzeni w Locke’owskiej filozofii percepcji w szczególności sposób uwypatnia kłopoty teoretyczne jego stanowiska – zwłaszcza w odniesieniu do deklarowanego przez Locke’a realizmu oraz wobec problemu idei jako jedynych przedmiotów spostrzeżeń. Podstawowy kłopot z realnym istnieniem przedmiotów fizycznych jest następujący: przedmiotami doświadczenia są idee, zatem intencjonalność percepcji odnosi się do owych specyficznych danych zmy-

* Paweł Sikora – ur. 1971, absolwent Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej UMCS w Lublinie. Autor książki *Perspektywy filozofii istnienia: Hegel – Heidegger* (Toruń 2007). Zajmuje się głównie filozofią transcendentalną i klasyczną filozofią niemiecką. Aktualnie przygotowuje rozprawę habilitacyjną dotyczącą metafizycznych aspektów problemu zmysłowej percepcji. E-mail: pawel.sikora@poczta.umcs.lublin.pl.

słowych, a nie do rzeczy¹. Istnienie rzeczy jest więc najpierw zakładane, zaś idee są tylko podmiotowymi reprezentacjami owych *domniemanych* przedmiotów. Pomiedzy ideami a rzeczami istnieje oczywiście relacja przyczynowa, która – jak się okazuje w toku wywodów Locke’a – jest niedoświadczalna, choć przyjęta jako konieczna. Przyczynowość byłaby więc ideą skonstruowaną, choć zarazem ma stanowić podstawę weredycznej relacji podmiotowo-przedmiotowej. Wydaje się więc, iż znamiennej i powtarzalną cechą wyvodu Locke’a jest pewien mechanizm „nakładania” teoretycznych konstruktów na proces doświadczenia, przy jednoczesnym założeniu, że istnieją niepercepcyjne elementy, które obecne są w sferze pozapodmiotowej.

Gdyby bliżej przyjrzeć się tym założeniom, to kłopoty teoretyczne pojawiają się szczególnie przy analizie idei wielu zmysłów. Zwłaszcza gdy Locke rozważa realność rzeczy podczas omawiania rozciągłości i przestrzeni oraz przy opisie problemu jedności i tożsamości przedmiotów. Jak wiemy, biernie poznanie w postaci postrzeżeń uzupełniane jest przez aktywną rolę umysłu, który tworząc idee złożone, scala jednocześnie rozproszoną rzeczywistość idei prostych. Zatem przestrzeń wydaje się *tylko* ideą złożoną, czyli skonstruowaną przez umysł, bo sama nie może być przedmiotem postrzeżeń. Z drugiej jednak strony, realność świata rzeczy, jeśli ma być obiektywna, to określana jest między innymi faktycznym zajmowaniem miejsca w przestrzeni. Kłopot z Locke’owskim pojmowaniem przestrzeni polega jednakże na tym, iż uznaje on przestrzeń jako ideę prostą, do jakiej dochodzimy za pośrednictwem więcej niż jednego zmysłu – mianowicie wzroku i dotyku. To dopiero konkretne miary przestrzeni (metr, średnica) są prostymi *modi*, czyli należą do jednej z grup idei złożonych.

Brak jednoznacznego wyjaśnienia przez Locke’a precyzyjnego pojmowania przestrzeni powoduje tutaj pewną konfuzję. Prowadzi to do konstatacji, iż problem ten wydaje się być traktowany przez Locke’a jako pewna zwrotna projekcja pewnych pojęć na rzeczywistość. Otóż idea przestrzeni wynikałaby z łączenia realnych relacji „odległościowych”, jakie przysługują rzeczom, choć po stronie przedmiotowej nie mają one charakteru jedności

¹ O kłopotach Locke’a z pojęciem intencjonalności idei w relacji do deklarowanego realizmu piszą: M. Brandt Bolton, *The Taxonomy of Ideas in Locke’s Essay*, [w:] *The Cambridge Companion to Locke’s Essay Concerning Human Understanding*, ed. L. Newman, New York: Cambridge University Press 2007, s. 69–70; H. Robinson, *Perception*, London–New York: Routledge 2003, s. 13.

przestrzennej, lecz zbiór kształtów rzeczy, ujmowanych przez przynajmniej dwa różne zmysły. Lecz jeśli Locke zakłada realność rzeczy, to takie samo założenie dotyczyłoby ich przestrzenności i stanowiłoby refleksję wykraczającą poza ramy deklarowanego empiryzmu, którego granicami prawomocności są *tylko* idee proste, czyli – używając dzisiejszej terminologii – dane zmysłowe. Przestrzeń jako taka byłaby więc raczej – wbrew deklaracjom Locke'a – prostą modyfikacją idei złożonej i korelatem faktu, bo jak każda idea złożona jest zależna od cech przedmiotu (w tym przypadku od odległości, kształtów czy rozciągłości rzeczy). Przestrzeń od strony przedmiotów byłaby określeniem realnych stosunków pomiędzy ciałami (odległość, pojemność), od strony podmiotu byłaby ideą, do jakiej „dochodzimy wzrokiem i dotykiem”². Wtedy jednak warunkiem tak pojmowanej przestrzeni byłoby konieczne pojęcie stosunku jako łącznika relacji między ideami, pochodzącymi ze wzroku i z dotyku. Jednak pojęcie to samo jest przecież określeniem kategorialnym i występuje jako nazwa grupy idei złożonych. Zatem wszelkie relacje warunkują konstruowanie wiedzy, nie są zaś realnym elementem przynależącym do sfery przedmiotowej.

Innymi słowy, realistyczne założenie faktyczności *bycia* rzeczy poza nami pociąga za sobą koncepcję obiektywnie istniejącej przestrzeni jako wyznacznika realnych relacji „odległościowych” pomiędzy nimi – albo na przykład newtonowskiej (niezależnej od rzeczy), albo kartezjańskiej (wyznaczanej granicami rozciągłości rzeczy). Przestrzeń rozumiana jako idea złożona sugerowałaby, iż powstaje ona w umyśle, ale na podstawie dobierania konkretnych idei prostych (określonych odległości) i potem, jako idea złożona, jest naszym myślnym ujęciem pewnych relacji po stronie przedmiotowości. Tego typu aporie wynikają poniekąd z konstrukcji wywodu Locke'a, gdzie zależnie od momentu konstruowania się Locke'owskiej filozofii koncepcja idei złożonych odwołuje do ich źródła – rzeczy samych – albo do jednoczącej roli umysłu, a więc gdzie *modi* proste

są jedynie wariantami *lub* [podkr. P.S.] różnymi połączeniami tej samej idei prostej³.

² Por. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London–New York: Everyman's Library 1948, s. 6; wydanie polskie: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa: PWN 1955, s. 214.

³ Por. J. Locke, *An Essay...*, dz. cyt., s. 65; wydanie polskie: J. Locke, *Rozważania...*, t. I, dz. cyt., s. 211.

Dwuznaczność tego stanowiska, zawarta w podkreślonym powyżej spójniku rozłącznym ma niezwykle konsekwencje dla ostatecznego kształtu Locke'owskiej filozofii percepcji. Jeśli bowiem należy oddzielać idee (dane zmysłowe) od cech przedmiotów (zdolność wywoływania idei), to przestrzeń jako taka byłaby – wbrew intencjom Locke'a – ideą złożoną z prostych idei, wywodzących się z realnych, konkretnych odległości między rzeczami. Nie jest więc *tylko* pomyślana, lecz jest *obecna* w percepcji jednością, złożeniem rozproszonych, faktycznych „odległościowych” relacji. Jednak relacyjne występowanie przestrzeni jako pewna charakterystyka rzeczywistości zewnętrznej nie może być przecież dane w postaci idei prostych. Locke bowiem uznając przestrzeń za ideę prostą wielu zmysłów, nie zauważa, iż zmysły te muszą być już *względem siebie* w jakimś stosunku, zaś kształt przedmiotów może być jedynie podłożem idei przestrzeni, nie jest natomiast samą ideą przestrzeni. Zatem wszelkie relacje „odległościowe”, jakie fundowałyby pojęcie przestrzeni, same muszą być rozumiane jako idee złożone z grupy stosunku, a nie z grupy *modi*. Inaczej mówiąc, przestrzeń, jako idea wywodząca się z jedności rozmaitych, konkretnych odległości pomiędzy rzeczami (poziom faktu), sama wymaga elementu jednoczącego owe dane. Wtedy jednak odległość, rozciągłość czy pojemność same nie będą faktami odzwierciedlającymi stan rzeczy, lecz elementem od-podmiotowym. Odległość, jako relacja pomiędzy rzeczami, nie jest przecież dana, lecz winna być ujęta jako skonstruowana, zaś to, co znajduje się pomiędzy rzeczami będzie tylko rozproszonym zbiorem idei prostych (danych zmysłowych), jakby „czymś pomiędzy”, a nie samą odległością. Nie można więc *najpierw* uznawać, iż odległość czy rozciągłość przynależą do rzeczy, skoro z obserwacji realnych treści zmysłowych rzeczy umysł dopiero wytwarza ideę rozciągłości, odległości i ostatecznie samej przestrzeni.

Problem „mostu” między ideami w umyśle a rzeczami (a więc ostatecznie między podmiotem a światem) nadal nie jest rozstrzygnięty, zaś genetyczny empiryzm Locke'a wydaje się proponować coś, co programowo odrzuca. Jeśli bowiem odległość i rozciągłość są stosunkami, to są czymś pomyślanym – nie występują jako dane zmysłowe (idee), a więc nie przynależą do percypowanych faktów. Locke'owski przykład „kształtu” jako idei dobrze ilustruje tę dwuznaczność. Kształt jest bowiem cechą obiektywną rzeczy (ideą wielu zmysłów), ale także (równocześnie) wydaje się być ideą złożoną, bo jest

stosunkiem, jaki ma miejsce pomiędzy częściami ograniczonej rozciągłości⁴.

Idea stosunku nie będąc ideą prostą (tym, co dane), oznacza, iż wszelkie relacje przestrzenne nie mogą być percypowane, lecz skonstruowane i potem niejako „nałożone” na obszar rzeczy. Podobnie idea „miejsca” – jest ona wynikiem doświadczenia, lecz nie występuje jako idea prosta, tylko jako stosunek odległości punktów danego ciała. Rzeczy więc „zajmują miejsce”, choć ono samo jest konstrukcją i nie może być czymś realnym, to jednak założone jest jako realne. Termin „rozpostarcie”, jakie Locke rezerwuje dla określenia przestrzeni i jej odróżnienia od rozciągłości, jest także charakterystyczne dla jego dwuznacznego stanowiska – mamy ideę przestrzeni (nawet tej wolnej od ciał, czyli próżni), lecz nie ma zmysłowego korelatu tej przestrzeni – istnieją odrębne idee proste, z których potem konstruujemy owo rozpostarcie, choć jednocześnie rozpostarcie to ma stanowić realne relacje pomiędzy rzeczami, a nie być czymś tylko myślnym.

Ostatecznie przestrzeń jako taka jest według Locke'a czymś innym niż rozciągłość ciał, nie jest też niezależna od ciał, lecz jest tylko podmiotowym założeniem i w tym sensie występuje jako warunek realnego istnienia rzeczy (i w konsekwencji – świata w całości⁵), choć samej natury owej przestrzeni nie znamy. Locke'owski realizm pośredni połowicznie tylko wyjaśnia więc pewne kłopoty, bo własności realnego świata są założeniowym projektem i kłócą się z programem empiryzmu genetycznego na poziomie percepcji. Okazuje się bowiem, iż projekt wiedzy poprzez doświadczenie wymaga jednak pewnego elementu pozadoświadczalnego, a nawet gdy element ów zostanie uznany za pochodzący z percepcji zmysłowej, to okazuje się, iż jego status jest raczej postulatem niż wnioskiem wynikającym z obserwacji faktów.

Zagadnienie przestrzeni ma także swoje konsekwencje w kwestii jedności współwystępowania cech w rzeczach, a więc prowadzi do problemu wewnętrznej tożsamości rzeczy. Locke'owskie rozumienie percepcji zmysłowej sugeruje, iż idee są dane jako proste i rozproszone (dane dla różnych zmysłów niejako osobno), choć z drugiej strony cechy rzeczy rozumiane

⁴ Por. J. Locke, *An Essay...*, dz. cyt., s. 68; wydanie polskie: J. Locke, *Rozważania...*, t. I, dz. cyt., s. 216.

⁵ Por. J. Locke, *An Essay...*, dz. cyt., s. 70; wydanie polskie: J. Locke, *Rozważania...*, t. I, dz. cyt., s. 221.

są jako zawsze występujące w jedności⁶. W przeciwnym razie (nawet zdroworozsądkowo) nie można byłoby stwierdzić, iż kartka papieru jest *jednocześnie* gładka, prostokątna i cienka oraz – w dalszej kolejności – że wywołuje *jednoczesne* wrażenia bieli i jakiegoś zapachu. Współwystępowanie cech zawartych w rzeczy ma stanowić o ich realności i obiektywności, choć współwystępowanie trudno uznać za zmysłowy aspekt, występujący *explicite* w strukturze procesu doświadczenia. Możemy bowiem jedynie mówić o jednoczesnym występowaniu idei w umyśle, zaś kwestia współwystępowania cech w rzeczy musi zostać założona na podstawie uznania adekwatności idei w umyśle względem cech rzeczy. Z drugiej strony, jednoczesność pojawiania się idei w umyśle należy uznać za kategorię czasową, która również nie jest żadną konkretną treścią zmysłową.

Jednak nawet same idee tożsamości i różnicy są ideami skonstruowanymi na podstawie doświadczenia – jednocześnie *przy udziale* przestrzenności i czasowości rzeczy. Dwuznaczne traktowanie przestrzeni i czasu w postrzeganiu rzeczy przekłada się na dwuznaczne traktowanie zagadnienia tożsamości rzeczy. Z jednej bowiem strony percepcja fizycznych przedmiotów wymaga, by były one ujęte w jedności i tożsamości cech, bo w innym przypadku nie moglibyśmy mówić o rzeczy. Z drugiej zaś strony tożsamość wydaje się być ideą refleksyjną, którą konstruujemy i nakładamy potem na postrzeganie przedmiotów, choć tożsamość ta jest także wynikiem obecności relacji przestrzenno-czasowych (i ich porównywania), które również (jako idee złożone) są nakładane na postrzeżenia⁷. Pierwotny moment percepcji, bez owego nakładania idei złożonych, nie jest zatem w ogóle możliwy do odtworzenia, ponieważ wymagałyby przeanalizowania procesu postrzegania w hipotetycznym momencie, jaki wymyka się refleksji nad doświadczeniem. Oznaczałoby to, iż nie ma czystych danych, a proces percepcji ujawnia swe zakotwiczenie w szeregu metafizycznych presupozycji lub wymaga przyjęcia elementów pojęciowych, które scalają proces doświadczenia. Nie wiemy zatem, w jaki sposób przedmioty jako takie stanowią jedności i tożsamości, niezależnie od naszego konstruowania idei jedności i tożsamości. Locke więc musi przyjąć zasadę jedności i identyczności rzeczy, by można było mówić

⁶ Por. M. Ayers, *Locke: Epistemology and Ontology*, London–New York: Routledge 1993, s. 180.

⁷ Por. J. Locke, *An Essay...*, dz. cyt., s. 162; wydanie polskie: J. Locke, *Rozważania...*, t. I, dz. cyt., s. 460.

o realnym istnieniu przedmiotów jako takich, chociaż ich *bycie tym samym* okazuje się tylko czymś pomyślanym – nie wynika z faktu postrzegania, lecz jest projektowane w momencie odbioru danych. W percepcji bowiem mamy do czynienia tylko z różnorodnymi ideami prostymi, które – przyjęte jako odbicia realnych własności rzeczy – nie wskazują na ich współprzynależenie i jedność w przedmiocie. Rozróżnienie przedmiotu od danych (idei), jakie stanowi sedno stanowiska realizmu reprezentacjonistycznego⁸, skutkuje zatem następującymi konsekwencjami:

- a) refleksyjnym oddzieleniem substancji od jej własności;
- b) działalnością tych własności w postaci wywoływania wrażeń;
- c) reprezentacją własności przedmiotu w postaci różnorodnych idei w umyśle;
- d) wymogiem *powrotnego* ujęcia idei jako realnie zjednoczonych w przedmiocie, choć samo zmysłowe postrzeganie – o ile nie jest uznane za zdroworozsądkową „oczywistość” – nie daje owej jedności.

Cała złożoność problemów związanych z Locke'owskim pojmowaniem przestrzeni odnosi się głównie do wieloznacznego traktowania pojęcia *idea*. Gdyby jednak chcieć uporządkować tezy Locke'a, to uzyskujemy następującą, właśnie dwuznaczną strukturę jego stanowiska:

Czas i miejsce, właściwie rozumiane, są tylko ideami określonych odległości od pewnych znanych punktów, ustalonych na postrzeganych rzeczach⁹

⁸ We wczesnych pracach J.W. Yoltona mamy tezę, iż filozofia percepcji Locke'a jest realizmem bezpośrednim (zwanym też naiwnym). Jednak Yolton w swoich późniejszych pracach zmienił stanowisko, dopuszczając podwójną charakterystykę realizmu Locke'a, w tym realizmu pośredniego – por. J.W. Yolton, *Realism and Appearances: An Essay in Ontology* Cambridge: Cambridge University Press 2000, s. 137 – i wpisał stanowisko Locke'a w podział na sferę rzeczywistości i sferę zjawisk, a tę ostatnią (nawiązując do Hume'a, Kanta i Bradleya) opisał mianem „realizmu zjawisk”. Koncepcję tę nakreślił w terminach ontologicznych, gdzie własności przedmiotów zależne są przyczynowo od samych przedmiotów, zaś poznawczo od postrzegającego. Nie ma zatem zjawisk bez przedmiotowości, jak i podmiotu, bo np. jakości wtórne przedmiotów są tylko odpodmiotową projekcją wiedzytwórczą – por. tamże, s. 136–140.

⁹ Por. J. Locke, *An Essay...*, dz. cyt., s. 87; wydanie polskie: J. Locke, *Rozważania...*, t. I, dz. cyt., s. 264.

– czas i miejsce są zatem ideami złożonymi, które składają się z idei prostych: trwania i rozpostarcia. Ale nawet *te* idee nie mogą być uznane za proste – w postaci konkretnych danych zmysłowych – bo są one przecież niczym innym, jak *rezultatem* refleksyjnego ujęcia *stosunków* pomiędzy danymi zmysłowymi (konkretnymi momentami i punktami świata zmysłowego), których konstytucja wymaga relacyjnego *zestawienia* tychże prostych danych. Samo zestawienie zaś jest funkcją, dzięki której umysł konstruuje idee złożone. Albo mamy więc tutaj sprzeczność, albo – wspomniany wcześniej – mechanizm nakładania idei złożonych na postrzeżenia idei prostych. Przykładem może być choćby zagadnienie rozciągłości – należy ona zarówno do zbioru cech pierwotnych ciał (obok kształtu, masywności i ruchu), a więc konstytuuje przedmiotową obiektywność rzeczy, z drugiej zaś jest częścią przestrzeni jako idea złożona. Tak samo trwanie poszczególnej rzeczy odnosi się do istnienia rzeczy i jest *także* ideą „części trwania nieskończonego”. Nie byłoby to trudne do zrozumienia, gdyby uznać *te* idee jako skonstruowane z poszczególnych rozciągłości czy momentów, ale okazuje się, że przestrzenność i trwanie rzeczy są ich cechami i choć nie są dane w postaci idei prostych, to muszą im nieustannie towarzyszyć, *zanim* zostaną skonstruowane jako idee złożone. Podobnie problem kształtu – jest on cechą pierwotną rzeczy, ale jednocześnie występuje jako skonstruowana idea na podstawie długości i rozpostarcia we wszystkich kierunkach. Jeśli więc idee proste (dane zmysłowe) są zawsze rozproszone i różnorakie, to zarówno na poziomie poszczególnych zmysłów odbierających te dane, jak i przy założeniu realności rzeczy mamy do czynienia z czynnościami porządkującymi obszar doświadczenia. Przestrzenności, czasowości, realności, obiektywności oraz tożsamości przedmiotów nie postrzegamy zmysłami, choć muszą one być elementami towarzyszącymi percepcji, by – powracając do przykładów Locke’a – konkretna masywność, konkretny kształt, temperatura, gładkość a nawet smak i zapach przedmiotu miały walor zmysłowych wrażeń, odnoszących się *do tego samego faktu*, czyli przedmiotu fizycznego (rzeczy). Jeśli więc Locke deklaruje realizm epistemologiczny i odrzuca natywizm, to jednocześnie *implicite* ujawnia jakież pozadoświadczałne elementy poznania, jakie towarzyszą temu realizmowi na poziomie zmysłowości. Takie konsekwencje podważają wyraźnie całościowy kształt Locke’owskiego empiryzmu genetycznego, jeśli w ogóle nie stanowią o jego porażce.

Ogólny schemat Locke'owskiej filozofii percepcji zawiera zatem kilka warstw epistemologicznego pola, o *stricte* metafizycznym charakterze:

1. Sfera przedmiotów samych, domniemanej substancji, której istnienie oraz jej własności są zakładane jako realne, bo stanowiące przyczynę treści postrzeżeń.
2. Sfera relacji własności rzeczy względem siebie, także jedynie uznanych za istniejące realnie w pewnej jedności przedmiotowej (współprzynależenia).
3. Moment ontologiczny, określający zdolność cech rzeczy do wywoływania idei, oparta na mechanicystycznym oddziaływaniu – element ten jest również przypuszczeniem, wynikającym z nałożenia relacji przyczynowej na stosunek pomiędzy własnościami rzeczy a ideami (albowiem samo to oddziaływanie jest niedostrzegalne).
4. Sfera idei prostych – odcisniętych w umyśle reprezentacji cech rzeczy, a więc adekwatnych do tych cech; przy czym adekwatność ta jest uzasadniona o tyle, o ile uzasadnione są tezy punktów 1–3.
5. Sfera idei złożonych, czyli skonstruowanych, które nie są korelatami założonych faktów, ale służą do podkreślania założonej rzeczywistości rzeczy.

Dochodzimy tutaj do kwestii pojmowania rzeczywistości u Locke'a. W moim przekonaniu pojęcie to odnosi się do realnego występowania treści postrzeżeń, czyli idei. Rzeczywistość jest więc określeniem faktu w porządku poznawczym. Z kolei realizm w odniesieniu do przedmiotów fizycznych jest najpierw *założony*. Możemy mówić o obiektywnym istnieniu rzeczy, gdy zastosujemy i zaprojektujemy złożone idee, określające jedność, współwystępowanie, ogólność czy przyczynowość na sferę zewnętrzną. Dlatego też zakres wiedzy dotyczy tylko stosunków między ideami, a nie dotyczy rzeczy samych. Wiedza nie obejmuje rzeczy, choć muszą być one założone, by realizm epistemologiczny posiadał obiektywne odniesienie do źródeł pochodzenia treści postrzeżeń. Relacyjny schemat odniesienia pomiędzy poszczególnymi sferami epistemologicznego pola ujawnia zatem, iż projekt empiryzmu genetycznego jest w samym aspekcie percepcji czymś znacznie bardziej skomplikowanym, niż mogłoby się to wydawać z punktu widzenia samego konstruowania wiedzy przez umysł jako „czysta karta”. Z drugiej strony, by nie poprzestać wyłącznie na krytyce koncepcji Locke'a, należy wskazać na aporie jego filozofii z szerszego punktu widzenia. Jego stano-

wisko – pomimo swojego założeniowego charakteru – wpisuje się w perspektywę pewnych koniecznych aspektów metafizyki percepcji w ogóle. Epistemologiczne pole, wewnątrz którego realizuje się proces postrzeżeń, ugruntowany jest na założonej rzeczywistości przedmiotów, jaka nie wynika z argumentacji procesu poznania opartego na percepcji. W doświadczeniu mamy do czynienia z rozproszonymi treściami zmysłowymi (zespołem idei w umyśle), lecz *ad hoc* uznajemy realne istnienie rzeczy, ponieważ zostają one ujęte jako złożona całość, dzięki apriorycznej pracy umysłu. Ten mechanizm powoduje, iż podmiotowe domniemanie rzeczywistości rzeczy koresponduje z od-podmiotowym domykaniem rzeczywistości w spójny obraz, zaś zmysłowa percepcja jest głównym źródłem podziału na warstwy epistemologicznego pola. Układ tych sfer jest metafizyczny, bo odnosi się ostatecznie do elementów tego pola w pewnym porządku faktycznym, choć elementy te spełniają także funkcje poznawcze i fundują strukturę realizmu reprezentacjonistycznego. W tym także sensie zakres problemów percepcji odnosi się do relacji: spostrzeżenie – przedmiot spostrzeżenia, zupełnie niezależnie od wstępnej tezy Locke’a o oddzieleniu rzeczy od danych zmysłowych. Już samo rozróżnienie na przedmiot w znaczeniu metafizycznym i epistemologicznym jest efektem pewnej tendencji w filozofii, jaką można było zaobserwować już u Locke’a. Wskazuje ono na konieczność podejmowania prób uzasadniania doświadczenia poprzez odwołanie się do metafizyki, lecz z drugiej strony jest podkreśleniem słabości filozofii li tylko epistemologicznej, która ma kłopot z uzasadnieniem, co i dlaczego uznaje za fakt dany w zmysłowym doświadczeniu.

Jeśli zatem filozofia percepcji Locke’a była jedną z pierwszych prób precyzyjnego określenia struktury zmysłowego postrzegania i jego roli w odbudowywaniu jedności *post* kartezjańskiego, rozdwojonego świata, to próba ta była raczej nieudana. Z drugiej zaś strony Locke pokazał, iż poziom zmysłowego postrzegania jest poważnym filozoficznym wyzwaniem, którego problematyka nawiązuje do tez metafizyki, choć nie potwierdza w tak oczywisty sposób realizmu, jak mogłoby się to wydawać zwolennikom *post*arystotelesowskiego realizmu czy filozofii opartej na zdrowym rozsądku. Po trzecie, locke’owskie stanowisko przygotowało grunt dla przewrotu kopernikańskiego, gdzie pewność co do przedmiotowości i możliwości jej poznania zderza się z krytyką realistycznego rozumienia świata. Brak spójności poszczególnych aspektów locke’owskiego pola epistemologicznego spowodował, iż założenie o rzeczywistości świata rzeczy wraz z rozproszeniem

tego, co dane w spostrzeżeniach pogłębiło podmiotowo-przedmiotowe rozdwojenie, a tym samym niepewność co do prawomocności świadectwa zmysłów.

Gdyby jednak uznać, iż treści spostrzeżeń są osadzone na obiektywnych i realnych przedmiotach, to Locke nie zaproponował zadowalającej argumentacji, broniącej realizmu pośredniego oraz – co istotniejsze – nie rozpoznał momentu pierwotnego, określającego metafizyczność stanowisk w filozofii percepcji. Moment ów odpowiada za wstępne ustalenie: co tak naprawdę postrzegamy – idee (dane) czy rzeczy same? Bo jeśli późniejsze stanowiska pogłębiały rozziw pomiędzy danymi a przedmiotami fizycznymi, szukając jedności świata postrzeżeń po stronie Absolutu (G. Berkeley) lub podmiotu (D. Hume)¹⁰, to także realizm bezpośredni (T. Reid) ma kłopoty z ustaleniem tej jedności, ponieważ nie odpowiada zadowalająco na pytanie podstawowe: *dlaczego uznaje za fakt postrzeżenia rzeczy jako takich w całości, a nie samych impresji zmysłowych?* Ostatecznie więc horyzontalny model sporu między typami realizmu ma podobny kłopot ze sposobem istnienia i jednością postrzeganego świata na podstawie zmysłowych danych, jak horyzontalny model sporu między realizmem a fenomenalizmem czy idealizmem¹¹. Na tym tle różnorodność możliwych interpretacji filozofii percepcji Locke'a wynika nie tylko z obecnej u niego wieloznaczności terminu „idea” czy mielizn w precyzyjnym określeniu relacji pomiędzy przedmiotami fizycznymi a ideami (danymi) i samym

¹⁰ O wielorakich kłopotach z uporządkowaniem wzajemnych relacji pomiędzy stanowiskami realizmu pośredniego i bezpośredniego, a także ich stosunku do sporu między idealizmem a realizmem metafizycznym pisze szerzej J. Dębowski, *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2000, s. 55–60. Jednakże twierdzenie Dębowskiego, iż odpowiedzią na reprezentacjonizm Locke'a jest „prezentacjonizm ideistyczny” Berkeley'a i Hume'a jest określeniem zawężającym problem percepcji do samego przedmiotu postrzeżeń (idei, impresji). Nie dotyczy zatem szerszego tła, związanego z metafizycznym realizmem, na jaki Dębowski sam zwraca uwagę. Idealizm i fenomenalizm w filozofii percepcji to nie tylko stanowiska odnoszące się do bezpośredniego przedmiotu postrzeżeń, ale także nawiązujące do problemu istnienia świata, a więc podejmujące zagadnienie relacji danych do ich bytowych korelatów. Innymi słowy, realizm czy idealizm teoriopoznawczy wskazuje także na zakotwiczenie własnego stanowiska w sporze o ontyczną strukturę świata, a więc odnosi się do pytania o bytową sferę, jaka dana jest w doświadczeniu.

¹¹ Por. D. Locke, *Perception and Our Knowledge of the External World*, London–New York: Routledge 2004 (wyd. I 1967), s. 126–129.

podmiotem. Jest ona także efektem zróżnicowanego przyjęcia i rozumienia kwestii co do przedmiotu postrzeżenia, jak ów przedmiot istnieje oraz na czym polega jego metafizyczno-epistemologiczny status. Problemy te nie są dokładnie wyjaśnione w przypadku propozycji Locke'a, bo w ogóle nie są proste czy oczywiste – autor *Rozważań* jako pierwszy otworzył na dobre dyskusję nad tymi zagadnieniami i już na wstępie okazały się one „ciemną wiedzą”, choć z innych – niż demokrytejski zarzut – powodów. Zatem to, co wydaje się słabością stanowiska Locke'a staje się wyzwaniem dla samego rozwoju problemu, jak i rozszerza problematykę percepcji o obecność podmiotowych (refleksyjnych, apriorycznych czy presupozycyjnych) ram w procesie postrzegania. Jeśli bowiem Locke odkrywa, iż sednem epistemologicznego stosunku do przedmiotowości jest *założenie* o jej charakterze, to *po Locke'u* badania nad przedmiotem postrzeżeń musiały zmierzyć się z zagadnieniami:

- a) jak określić status realizmu epistemologicznego na tle założonego realizmu metafizycznego i jednoczesnej tezy o niepoznawalności substancji, skoro zdroworoządkowe przekonania dotyczące przedmiotów postrzeżeń sugerują, iż percepcja ma swój realny korelat nie tylko na epistemologicznym poziomie, a postrzegane własności nie mogą istnieć bez samego istnienia substancji?
- b) skoro świat poznawany okazuje się być światem „dla nas” i nasze postrzeżenia odnoszą się do sfery fenomenalnej, to na jakiej podstawie możemy wnosić o jakimkolwiek istnieniu innej sfery?
- c) jaka jest wartość relacyjnej konstrukcji między pewnością tego, co dane a tym, co przypuszczone?

Koncepcja doświadczenia jako swoista wizytówka filozofii Locke'a okazuje się wcale nie dawać satysfakcjonującego rozwiązania. Problemy poznania czy „pomost” pomiędzy podmiotem a światem rzeczy, jaki musiał zostać odnaleziony po Kartezjuszu, ujawniły, iż samo doświadczenie jest wyzwaniem dla refleksji teoretycznej, bo jego sedno polega między innymi na tym, iż znajdują się w nim zarówno elementy czysto postrzeżeniowe, jak i te *stricte* konceptualne. Te ostatnie są nie tylko obecne przy analizowaniu percepcji (czyli podczas myślenia o doświadczeniu), ale okazują się być także immanentnie obecne w samym procesie postrzegania. Jeśli bowiem *najpierw* uznaje się, iż *realnie istnieją* rzeczy na zewnątrz podmiotu, a potem ich istnienie ma być uzasadnione w analizie poznania, to filozofia percepcji drecze w miejscu, bo niczego nie uzasadnia. Jeśli kluczowe dla Locke'a

pojęcie idei ma wiele znaczeń, to wyjście z wydreptanego kręgu jest niewykonalne lub mnoży szereg interpretacji niejasnego stanowiska. Jeśli w końcu idee są w umyśle, to między nim a przedmiotowością nadal nie ma pomostu. Samo odrzucenie natywizmu i założenie, iż idee reprezentują rzeczy nie doprowadza do rehabilitacji pojmowania świata jako realnego. Koncept mechanicystycznego oddziaływania cech rzeczy na nas nadal nie przekłada się na podmiotowe ujmowanie postrzegania rzeczy (jako pewnych całości), bo w polu epistemologicznym nie ma czystych danych, to zaś powoduje, iż nie postrzegamy samych przedmiotów, tylko *jakąś* ich postać. Wydaje się, iż Locke zakładając realizm metafizyczny, ma jednocześnie kłopoty z utrzymaniem realizmu epistemologicznego – rzeczy są uznane za realne, lecz pomost pomiędzy nimi a umysłem w postaci relacji przyczynowej jest wyjątkowo chwiejny¹². Jeśli więc Locke'owskie idee są *założeniowo* zakotwiczone w mechanicystycznie pojmowanej relacji przyczynowej i tym samym w *założonej* sferze realnych przedmiotów, to Locke w pewnym sensie nie zrywa, lecz kontynuuje tok myślenia wyznaczony przez kartezjanizm. Wygrany – jak się wydaje – spór Locke'a z natywizmem Kartezjusza nie rozwiązał jednak szeregu problemów, wynikających z paradygmatu, iż świadomość jest odmienną metafizycznie sferą od świata zewnętrznego¹³. Wszelkie paradoksy realizmu pośredniego w filozofii percepcji mają swe źródło właśnie na gruncie tego paradygmatu.

Ostatecznie zatem można zaryzykować tezę, iż nie tylko hume'owska krytyka metafizyki występuje jako główne źródło inspiracji dla Kanta. Wydaje się, iż filozofia percepcji Locke'a i jej liczne kłopoty są swoistą antycypacją kantowskiego stanowiska, zwłaszcza estetyki transcendentalnej, czyli teorii zmysłowego postrzegania. Tym bardziej jest to oczywiste, gdy Kant wyraźnie sygnalizuje, iż zna filozofię Locke'a, lecz należy ją znacznie zmodyfikować, zwłaszcza jeśli chodzi o stosunek treści doświadczenia do form myślenia¹⁴. Po drugie, o ile współczesna, konceptualna filozofia percepcji wprost nawiązuje do Kanta czy Hegla (W. Sellars, J. McDowell, R. Brandom czy nawet N. Goodman), to zauważalny jest brak rozpoznania

¹² Por. D.W. Hamlyn, *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*, London: Routledge & Kegan 1961, s. 98.

¹³ Por. H. Szabala, *Problem podmiotu i przedmiotu od Kartezjusza do Gadamera*, Gdańsk: Uniwersytet Gdański 1991, s. 81.

¹⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, s. 185–187.

Locke'a jako pierwszego, choć mimowolnego przedstawiciela konceptualizmu w filozofii percepcji. Dlatego też wszelkie analizy „mitu danych” winny – w moim przekonaniu – nawiązywać przede wszystkim do kłopotów teoretycznych Locke'a, w dalszej zaś kolejności do Kanta, Hegla czy XX-wiecznej teorii danych zmysłowych.

LOCKE'S COMPREHENSION OF SPACE AND PERCEPTUAL CONTENT

Summary

Locke's philosophy of the perception – among many problems – also delivers an ambiguous comprehension of space. On the one hand the space is a simple idea that we come across through a mediation of more than one sense but on the other hand, the idea of space seems to be a result of mingling of certain “remote relations” which inhere to things, and so it is a complex idea. In my opinion, the question of the space clearly underlines that Locke's initially founded realism is being enfeebled by his analysis of the process of perception and constructing the ideas. Therefore, Locke's standpoint is barely a declarative realism, because perceptual content is given and presented in the subjective sphere only and there alone is constructed to the figure of things.

ADAM ANDRZEJEWSKI*

ONTOLOGIA CZTEROWYMIAROWA
A PODRÓŻ W CZASIE
ANALIZA ARGUMENTU THEODORE’A SIDERA

Słowa kluczowe: podróż w czasie, czas, endurantyzm, perdurantyzm,
identyczność, Theodore Sider

Keywords: time travel, time, endurantism, perdurantism, identity,
Theodore Sider

1. Wprowadzenie

W ciągu ostatnich dekad możemy zaobserwować swoisty zwrot filozofii ku naukom przyrodniczym. Jednym z jego przejawów jest to, że współczesna metafizyka analityczna przedmiotem swoich analiz czyni różnorodne problemy z dziedziny nauk szczegółowych (takich jak biologia, genetyka, fizyka, astronomia czy chemia). Wpisując się w ten szeroko pojęty nurt, niniejszy artykuł będzie dotyczyć ontologicznej analizy problematyki podróży w czasie. Jej głównym celem będzie krytyczna rekonstrukcja i interpretacja argumentu Theodore’a Sidera z podróży w czasie oraz wykazanie, że – wbrew powszechnej opinii – nie jest to konkluzywny argument na rzecz przyjęcia metafizyki części czasowych w sporze między ontologiami trój-

* Adam Andrzejewski – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.
E-mail: adam.epoche@gmail.com.

i czterowymiarowymi. Pragnę zaznaczyć, iż podjęta zostanie tu wyłącznie filozoficzna interpretacja możliwości podróży w czasie, gdyż tylko ta pozostaje w zakresie moich kompetencji. W odniesieniu do możliwości logicznej i fizycznej życzliwie przyjmuję, że podróż w czasie jest możliwa¹.

Warto podkreślić, że wszystkie dociekania zawarte w artykule opierają się na tzw. klasycznym scenariuszu podróży w czasie, w myśl którego podróż w czasie polega na przeniesieniu się wstecz do dowolnego momentu, na przykład z 8 grudnia roku 2010 do 15 sierpnia roku 1010. Podróż ta jest momentalna, czyli sama nie zajmuje żadnego czasu: osoba wchodząca do maszyny czasu momentalnie znika z roku 2010 i momentalnie pojawia się w roku 1010. Klasyczny scenariusz podróży w czasie nie obejmuje na przykład podróży w przyszłość. Przyjęcie każdego klasycznego bądź nieklasycznego modelu podróży w czasie jest ściśle powiązane z wyznawaną przez nas metafizyką czasu. Wielu filozofów uważa ontologię eternalizmu za koncepcję najlepiej współgrającą ze scenariuszami podróży w czasie². Rozwiązanie to, pomimo swojej atrakcyjności, nie jest jedynym możliwym – przeprowadzane są bowiem analizy próbujące wykazać zgodność klasycznego scenariusza podróży w czasie z prezentyzmem³.

Problematyka metafizyki czasu nie jest jedynym spornym zagadnieniem, które pojawia się podczas badania konsekwencji podróży w czasie. Inne problemy dotyczą struktury czasoprzestrzeni i wielowymiarowości czasu, możliwości zmiany przeszłości (tzw. paradoks dziadka), zachodzenia wstecznych związków kauzalnych czy istnienia tego samego przedmiotu

¹ Por. K.C. Raju, *Time Travel and the Reality of Spontaneity*, „Foundations of Physics” 7 (37) (2006), s. 1099–1113; B. Monton, *Time Travel without Causal Loops*, „Philosophical Quarterly” 56 (234) (2007), s. 54–67; F. Arntzenius, T. Maudlin, *Time Travel and Modern Physics*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University 2009.

² Por. np. J. Benovsky, *Eternalist Theories of Persistence Through Time: Where the Differences really Lie*, „Axiomathes” 1 (19) (2009), s. 51–71. Warto zaznaczyć, iż coraz częściej wśród kwestii związanych z ontologią trwania pojawiają się zagadnienia dotyczące teorii względności. W dalszej części artykułu rozważania te zostaną jednakże pominięte, gdyż nie rozstrzygają one w sposób jednoznaczny, która teoria trwania jest zgodna z konsekwencjami płynącymi z teorii względności. Zob. I. Gibson, O. Pooley, *Relativistic Persistence*, „Philosophical Perspectives” 20 (1) (2006), s. 157–198.

³ Zob. S. Keller, M. Nelson, *Presentists should believe in Time Travel*, „Australasian Journal of Philosophy” (79) (2001), s. 333–345.

w dwóch różnych miejscach w tym samym czasie. Analiza tych interesujących problemów wykracza jednak poza skromne ramy tej pracy.

Niniejszy artykuł posiada następującą strukturę: w pierwszej kolejności analizie zostaje poddany klasyczny scenariusz podróży w czasie z ukazaniem pewnych trudności, jakie napotyka perdurantyzm w interpretacji owego scenariusza. W dalszej kolejności zrekonstruowany jest argument Theodore'a Sidera z podróży w czasie na rzecz perdurantyzmu, mający oddalać klasyczne trudności ontologii części czasowych. Następnie została przeprowadzona krytyka tegoż argumentu, uwzględniająca kwestie dotyczące w szczególności: osoboprzekrojów (*person stages*) oraz identityczności. Końcowa część pracy zawiera ogólne wnioski dotyczące ontologicznych kosztów przyjęcia teorii części czasowych oraz wykorzystywania podróży w czasie jako argumentu w sporze pomiędzy konkurencyjnymi ontologiami trwania w czasie.

2. Części czasowe i podróż w czasie

Przyjęcie możliwości podróży w czasie pociąga za sobą zobowiązanie do zaproponowania teorii ontologicznej, która w satysfakcjonujący sposób wyjaśniałaby wszystkie generowane przez to założenie trudności metafizyczne. Jednym z podstawowych problemów, z jakim musi się uporać taka teoria, jest zagadnienie trwania przedmiotów podlegających podróży w czasie. We współczesnej ontologii występują dwie podstawowe (i przeciwstawne sobie) doktryny dotyczące trwania przedmiotów w czasie: endurantyzm i perdurantyzm⁴. Nie może więc dziwić fakt, iż znaczna część filozofów wykorzystuje podróże w czasie (traktowane jako swoisty eksperyment myślowy) do argumentacji na rzecz określonej teorii. Koncepcja ontologiczna, która radzi sobie z możliwością podróży w czasie, może ją traktować jako argument wykazujący jej przewagę nad teoriami, które nie potrafią podróży w czasie wyjaśnić.

⁴ Wyczerpująca wykładnia i analiza tych stanowisk znajdują się w: S. Haslanger, *Persistence through Time*, [w:] *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ed. M.J. Loux, D.W. Zimmerman, Oxford University Press 2005. W pracy traktuję terminy „perdurantyzm”, „teoria części czasowych”, „ontologia czterowymiarowa” jako synonimy. Podobnie rzecz ma się w przypadku terminów „endurantyzm” oraz „ontologia trójwymiarowa”.

Zdecydowana większość zwolenników tego typu wnioskowania opowiada się po stronie metafizyki perdurantyzmu⁵, uznając ją za koncepcję w zadowalający sposób wyjaśniającą metafizyczne konsekwencje podróży w czasie i niepowodującą przy tym komplikacji, które pociąga za sobą przyjęcie endurantyzmu. Tym samym możliwość podróży w czasie traktowana jest jako argument na rzecz ontologii czterowymiarowej. W tej części artykułu zostanie przedstawiony i zanalizowany klasyczny scenariusz podróży w czasie w formie, jaka została zaproponowana m.in. przez Theodore'a Sidera. Posłuży on następnie do zilustrowania pewnych ogólnych trudności, na które napotyka ontologia perdurantyzmu w wyjaśnianiu podróży w czasie⁶.

2.1. Scenariusz podróży w czasie

Podróż w czasie, w swojej najmniej wyszukanej formie, może przebiegać następująco⁷:

⁵ Pierwszą wzmiankę faworyzującą perdurantyzm względem endurantyzmu jako teorię zgodną z podróżą w czasie znajdujemy [w:] D. Lewis, *The Paradoxes of Time Travel*, „American Philosophical Quarterly” 13 (1976), s. 145–152.

⁶ Argument Sidera z podróży w czasie wzbudził duże zainteresowanie wśród filozofów. Dlatego też bywa wykorzystywany nawet przez tych zwolenników perdurantyzmu, którzy nie podzielają konkretnych rozwiązań Sidera (głównie koncepcji osoboprzekroju). Por. N. Markosian, *Two Arguments from Sider's Four-Dimensionalism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 68 (2004), s. 665–673; J. Simon, *Is Time Travel a Problem for the Three-Dimensionalist?*, „Monist” 88 (2005), s. 353–361.

⁷ Bardziej wyrafinowane wizje podróży w czasie spotykamy [w:] D. Lewis, dz. cyt. oraz [w:] N. Effingham, *Mereological Explanation and Time Travel*, „Australasian Journal of Philosophy” 88 (2010), s. 333–345. Dotyczą one m.in. scenariusza podróży w czasie, który zakłada zmianę przeszłości. Mowa tutaj o tzw. problemie dziadka. Problem ten sprowadzić możemy do próby odpowiedzi na pytanie, czy cofając się w przeszłość, możemy zabić swojego dziadka przed narodzinami naszych rodziców. Kwestii możliwości zmiany zdarzeń już dokonanych w sytuacji podróży w czasie poświęcone zostały m.in. prace: L. Dwyer, *Time Travel and Changing the Past*, „Philosophical Studies” 27 (5) (1975), s. 341–350; N.J.J. Smith, *Bananas enough for Time Travel?*, „British Journal for Philosophy of Science” 48 (3) (1997), s. 363–389; P.M.B. Vranas, *Can I kill my Younger Self? Time Travel and the Retrosuicide Paradox*, „Pacific Philosophical Quarterly” 90 (4) (2009), s. 320–334.

[Podróż w czasie] Hildegarda dokonuje podróży w czasie, przenosząc się do pokoju, gdzie spotyka siedzącą młodszą siebie.

t_1 Hildegarda znajduje się w pokoju.

t_2 Hildegarda-podróżująca-w-czasie przybywa z przyszłości i pojawia się w pokoju.

t_3 Hildegarda postanawia podjąć podróż w czasie.

t_4 Hildegarda otwiera maszynę czasu i przenosi się do przeszłości.

t_5 Hildegarda-podróżująca-w-czasie znajduje się w teraźniejszości i wychodzi z pokoju.

Wyobraźmy sobie następującą sytuację. W pewnym pokoju, wyposażonym w maszynę czasu, w chwili t_1 Hildegarda_{teraźniejsza} siedzi na krześle. W chwili t_2 w pokoju Hildegardy_{teraźniejszej} pojawia się Hildegarda_{podróżująca-w-czasie} z przyszłości. Następnie (t_3) nasza bohaterka (Hildegarda_{teraźniejsza}) wpada na pomysł podróży w czasie, wchodzi do maszyny czasu (t_4) i przenosi się do chwili t_2 . W tymże momencie Hildegarda_{poróżująca-w-czasie} wychodzi z maszyny i widzi samą siebie siedzącą na krześle (t_2 – Hildegarda_{teraźniejsza}), następnie intensywnie o czymś myślącą (t_3 – Hildegarda_{teraźniejsza}), w końcu zaś wchodzącą do maszyny czasu (t_4). W chwili t_5 Hildegarda (podejmująca podróż w czasie) zostaje sama w pokoju i, zdumiona całą sytuacją, wychodzi z pomieszczenia.

Na podstawie powyższej historyjki, a także ilustrującego ją schematu, nietrudno zauważyć, że Hildegarda w t_2 *jednocześnie* stoi i siedzi, gdyż w pokoju znajdują się Hildegarda-podróżująca-w-czasie oraz Hildegarda-młodsza. W prosty sposób dochodzimy do wniosku, że zaprezentowany scenariusz podróży w czasie prowadzi do paradoksu: w jaki sposób jeden przedmiot może mieć w tej samej chwili dwie niekompatybilne⁸ ze sobą własności?

Ontologia czterowymiarowa, która zakłada, że w każdej chwili jest obecna tylko część czasowa przedmiotu, nie zaś cały przedmiot, bez trudu radzi sobie z problematycznym scenariuszem podróży w czasie. Otóż w pokoju nie znajdują się wcale dwie Hildegardy, lecz jej dwie części czasowe.

⁸ Własności niekompatybilne to inaczej własności wykluczające współwystępowanie.

W jednej chwili w tym samym miejscu mogą przebywać nieidentyczne ze sobą części czasowe tego samego przedmiotu, z których każda będzie posiadała odmienną własność⁹. Tym samym w pokoju w chwili t_2 obecna jest tylko jedna Hildegarda, która za sprawą podróży w czasie posiada w chwili t_2 dwie części czasowe o różnych własnościach (kolejno: stania oraz siedzenia)¹⁰.

Rozwiązanie zaproponowane przez teorię części czasowych wydaje się mieć dużą przewagę nad rozwiązaniami oferowanymi przez endurantyzm głównie dlatego, że unika szeregu problemów natury ontologicznej. Ontologia trójwymiarowa zakłada, że przedmiot trwa w taki sposób, że jest zawsze „całkowicie obecny” w każdej chwili t i nie posiada części czasowych¹¹. Zatem scenariusz podróży w czasie zakładający, że Hildegarda podróżująca w czasie może spotkać swoje młodsze „ja”, jest na gruncie endurantyzmu wielce problematyczny. Po pierwsze, powstaje problem identyczności pomiędzy Hildegardą-podróżującą-w-czasie a Hildegardą-młodszą, gdyż nie spełniają one prawa identyczności Leibniza. Po drugie, nawet gdybyśmy uporali się z zagadnieniem identyczności między Hildegardami, pozostawałby problem, w jaki sposób jeden przedmiot może istnieć w dwóch miejscach w tym samym czasie. Po trzecie, osobne zagadnienie stanowi odpowiedź na pytanie, w jaki sposób jeden przedmiot może posiadać w tym samym czasie dwie niekompatybilne ze sobą własności (np. własność siedzenia i stania). W tym miejscu ograniczę się jedynie do zasygnalizowania istnienia owych trudności, nie będąc ich jednak rozwijał w dalszej części pracy.

Biorąc pod uwagę łatwość, z jaką teoria perdurantyzmu radzi sobie ze scenariuszem podróży w czasie, wielu ontologów skłonnych jest uznać, że sama możliwość podróży w czasie faworyzuje ontologię części czasowych.

⁹ Nawiasem mówiąc, tylko perdurantyzm jest zobowiązany do zachowania kauzalnego powiązania pomiędzy poszczególnymi częściami czasowymi pewnego przedmiotu (*worm theory*). Obowiązek ten nie ciąży na teorii eksdurantyzmu (*stage view*), zgodnie z którym poszczególne części czasowe są od siebie odseparowane.

¹⁰ Wydaje się, że wystarczającym powodem posiadania w jednej chwili dwóch części czasowych jest „zawinięcie się” „robaka” czasoprzestrzennego, które ma miejsce podczas podróży w czasie.

¹¹ Sama kwestia „bycia-całkowicie-obecnym” w każdej chwili t nie jest do końca klarowna. Szczegółowa analiza krytyczna rozmaitych ujęć tego zagadnienia znajduje się [w:] T.M. Crisp, D.P. Smith, *‘Wholly Present’ Defined*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2 (71) (2005), s. 318–344.

Powyższy wniosek jest jednak błędny, na co wskazują poważne kłopoty powstające przy skrupulatnym zaaplikowaniu teorii części czasowych do wyjaśnienia scenariusza podróży w czasie.

2.2. Problem identyfikacji części czasowych

Pierwszą z trudności, na które napotyka teoria perdurantyzmu, jest kwestia identyfikacji części czasowych w sytuacji, gdy w pokoju znajduje się jednocześnie Hildegarda-stojąca i Hildegarda-siedząca. W naszym scenariuszu jest to chwila t_2 ¹². Definicja części czasowej¹³ zaproponowana przez Sidera ma następującą postać:

(1) x jest momentalną częścią czasową y -ka w chwili $t =_{\text{def}}$ (i) x jest częścią y -ka; (ii) x istnieje tylko w chwili t ; (iii) x pokrywa każdą część y -ka w chwili t ¹⁴.

Teza o tym, że każdy przedmiot materialny posiada części czasowe, zostaje uzupełniona pewnego rodzaju „zobowiązaniem rodzajowym” względem owych części. Wyraża się ono w sformułowaniu:

(2) y jest F -em w chwili t wtedy i tylko wtedy, gdy (i) x jest momentalną częścią czasową y -ka w chwili t ; (ii) x jest F -em¹⁵.

Innymi słowy, część czasowa pewnego przedmiotu musi podpadać pod ten sam rodzaj, co ten przedmiot.

Określiwszy wymagania względem potencjalnych kandydatów na części czasowe, nie pozostaje nam nic innego, jak tylko sprawdzić, czy sytuacja

¹² Kwestia identyfikacji części czasowych w sytuacji zakładającej podróż w czasie została starannie omówiona i zanalizowana [w:] N. Effingham, *Temporal Parts and Time Travel*, „Erkenntnis” 2 (74) (2011), s. 225–240. W niniejszej pracy prezentuję ją w nieco zmodyfikowanej i skróconej formie.

¹³ Pomimo iż zarówno w swojej definicji, jak i całym argumencie Sider używa wyrażenia „część czasowa”, ma przez to jednakże na myśli „część czasoprzestrzenną”. Ontologia czterowymiarowa zakłada pierwotność czasoprzestrzeni względem czystego czasu i czystej przestrzeni. W tekście zachowuję oryginalną terminologię, mając jednak na uwadze powyższą różnicę.

¹⁴ T. Sider, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press 2001, s. 61.

¹⁵ Tamże, s. 59.

podróży w czasie pozwala na jednoznaczną identyfikację tego, co spełnia warunki bycia częścią czasową, a co nie. Na potrzeby tego sprawdzianu będziemy nazywać Hildegardę-podróżującą-w-czasie „Hildegardą-Przyszłą” natomiast Hildegardę-młodszą określimy mianem „Hildegardy-Przeszłej”. Zauważmy jeszcze, że w chwili t_2 Hildegarda jednocześnie stoi i siedzi, czyli na mocy założenia (2) Hildegarda w t_2 ma dwie części czasowe – jedna część czasowa Hildegardy stoi (Hildegarda-Przyszła), natomiast druga część czasowa siedzi (Hildegarda-Przeszła). Ta identyfikacja nie jest jednak oczywista.

Sytuacja 1: Hildegarda-Przeszła jest momentalną częścią Hildegardy, która istnieje tylko w chwili t_2 i spełnia dwa pierwsze (i–ii) wymagania (1). Nie spełnia ona jednak ostatniego wymagania głoszącego, iż część czasowa x pewnego y -ka w chwili t musi obejmować całego y -ka w chwili t . Dzieje się tak dlatego, iż Hildegarda-Przeszła nie pokrywa się z żadną częścią Hildegardy-Przyszłej. Tym samym nie spełnia ona koniunkcji wszystkich warunków (1) i nie jest częścią czasową Hildegardy. Położenie Hildegardy-Przyszłej jest analogiczne. Dodatkowo, jeśli jakieś części Hildegardy stoją i siedzą w chwili t_2 , i jeśli nie są one częściami czasowymi Hildegardy, to na mocy (2) Hildegarda nie stoi oraz nie siedzi w chwili t_2 , co w jawny sposób zaprzecza naszym oczekiwaniom względem przedstawionego scenariusza podróży w czasie.

Ten prosty przykład pokazuje, że teoria perdurantyzmu napotyka na istotny problem dotyczący tego, co jest częścią czasową (a coś, zdaniem teorii części czasowych, nią być musi!), gdyż żaden z kandydatów nie spełnia wszystkich wymagań (1) i (2), pozostawiając nas tym samym z dość niewygodnymi konsekwencjami.

Sytuacja 2: W chwili t_2 mamy do czynienia z tylko jedną częścią czasową Hildegardy. Jest ona mereologiczną sumą dwóch innych części czasowych, czyli Hildegardy-Przeszłej i Hildegardy-Przyszłej. Nową część czasową będziemy nazywać „Hildegardą-Dziwną”¹⁶. Ponieważ Hildegarda-Dziwna jest sumą dwóch pozostałych Hildegard, to każda część Hildegardy-Przeszłej i Hildegardy-Przyszłej jest częścią Hildegardy-Dziwnej. Mamy więc spełniony ostatni (iii) wymóg (1), aby część czasowa x pewnego y -ka w chwili t w całości go pokrywała w chwili t . Hildegarda-Dziwna jest sumą

¹⁶ To określenie przejmuję od N. Effinghama, który w swoim tekście *Temporal Parts and Time Travel*, dz. cyt., posłużył się postacią „Freak-Marty”.

części czasowych, które trwają w chwili t_2 , i tylko w chwili t_2 , zatem ona również trwa tylko w t_2 – spełniając jednocześnie wymaganie (ii) założenia (1). Nie jest dla niej problemem także spełnienie warunku (i) (1), zauważmy bowiem, że jeśli Hildegarda-Przeszła i Hildegarda-Przyszła są częściami jakiejś całości, to fuzja tych Hildegard również będzie częścią owej całości.

W ten sposób wykazaliśmy, że fuzja dwóch części czasowych (której wystąpienie zakładamy podczas scenariusza podróży w czasie) jest również częścią czasową. Zwolennicy perdurantyzmu nie mogą się jednak przedwcześnie cieszyć ze swojego sukcesu, gdyż stoją przed nowym problemem. Mianowicie, ich Hildegarda jest dość nietypową postacią – posiada dwie głowy, dwa serca, cztery nogi itd. Zatem możemy mieć poważne trudności z określeniem, czy faktycznie stoi bądź siedzi w chwili t_2 . Taka wizja podróży w czasie wydaje się wysoce kłopotliwa.

Cały powyższy problem dotyczący identyfikacji części czasowych został zaprezentowany po to, ażeby unaocznić fakt, iż niezależnie od przyjętej strategii nie unikniemy przykrych – zarówno teoretycznych, jak i pragmatycznych – konsekwencji. Uznanie, że podróż w czasie zakłada istnienie w jednej chwili dwóch części czasowych tego samego obiektu, w gruncie rzeczy uniemożliwia nam stwierdzenie, co jest częścią czasową. Z drugiej zaś strony, zgadzając się na istnienie fuzji dwóch części czasowych, uzyskujemy bezkolizyjne rozwiązanie teoretyczne za cenę całkowicie absurdalnych wniosków. Nie jest ono mniej sporne niż pewne propozycje endurantyzmu.

3. Argument Theodore'a Sidera

Theodore Sider¹⁷ w swojej pracy *Four-Dimensionalism* zaproponował argument na rzecz perdurantyzmu, który odwołuje się do wspomnianej trudności z identyfikacją części czasowych. Na pytanie, jak to możliwe, że podczas podróży w czasie osoba może jednocześnie stać i siedzieć (t_2), Sider odpowiada:

The four-dimensionalist's answer is that there are two distinct person stages, one standing, the other sitting. (Given the Chapter 3 definition of a temporal part, the fusion of these two stages counts as my temporal

¹⁷ T. Sider, dz. cyt., s. 101–109.

part at the time in question, so let us understand ‘person stage’ to refer to ‘person-like’ parts of temporal parts. Ordinarily my temporal part at any time is a person stage, but not in case of time travel)¹⁸.

Zatem, w chwili podróży w czasie mamy do czynienia nie z dwiema częściami czasowymi Hildegardy, a jedynie z jedną częścią czasową, która jest fuzją dwóch osoboprzekrojów. Ta okoliczność zdaje się oddalać wszelkie trudności związane z identyfikacją części czasowych oraz z ontologicznym problemem dotyczącym ich ilości w jednej chwili. Tym samym Sider prezentuje nowy argument świadczący na korzyść teorii części czasowych¹⁹.

Propozycja poczyniona przez Sidera, pomimo swojej metodologicznej elegancji, nie spełnia swojej roli. Problem z ontologią części czasowych zostaje zastąpiony trudnościami dotyczącymi osoboprzekrojów, którymi została poświęcona ta część artykułu.

3.1. Problem „osoboprzekroju” (*Person Stage*)

Krytyka propozycji Sidera powinna w pierwszej kolejności zostać odniesiona do terminu „osoboprzekrój”, gdyż w całej argumentacji pełni on kluczową rolę. Zacytowany powyżej fragment dostarcza nam kilku informacji, które dla porządku wyeksplikujemy w następujący sposób. Po pierwsze, w chwili spotkania się osoby podróżującej w czasie z jej młodszą wersją (w naszym przykładzie jest to chwila t_2), jest tylko jedna część czasowa, która jest fuzją dwóch osoboprzekrojów²⁰, z czego jeden stoi, natomiast drugi siedzi. Po

¹⁸ Tamże, s. 101.

¹⁹ Na tym w zasadzie kończy się argument w swojej ściśle ontologicznej formie. Pozostała część rozważań poświęcona jest głównie eksplikacji trudności, jakie napotyka endurantyzm w zestawieniu z podróżą w czasie.

²⁰ Relację pomiędzy osoboprzekrojem a częścią czasową x rozumiem w następujący sposób: osoboprzekrój ma być pewnego rodzaju „częścią przestrzenną” części czasowej x . Każdy osoboprzekrój (w scenariuszu podróży w czasie) jest niejako niezależną częścią przestrzenną x -a i tym samym jest on podmiotem dla występowania pewnych własności. Dzięki temu możemy stwierdzić, że jeden osoboprzekrój Hildegardy stoi, natomiast drugi siedzi. Warto zaznaczyć, iż osoboprzekrój, jako część przestrzenna, jest jednak ontologicznie zależny względem x -a. Osobną sprawą jest zarysowanie dokładnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy dwoma osoboprzekrojami tej samej części czasowej. Nie podejmę się jednak dalszego rozwinięcia tego zagadnienia.

drugie, osoboprzekrój możemy traktować jako *person-like* części czasowej²¹. Po trzecie, w normalnej sytuacji część czasowa w chwili t jest po prostu osoboprzekrojem w chwili t , ta sytuacja nie zachodzi jednak w przypadku podróży w czasie. Pokuśmy się teraz o krótki komentarz dotyczący wniosków wynikających z właśnie wymienionych założeń.

Zacznijmy od stwierdzenia, iż przyjęcie istnienia osoboprzekroju zmusza nas w pewien sposób do redefinicji założenia (2). Jak już zostało powiedziane, jest ono pewnego rodzaju „zobowiązaniem rodzajowym” względem części czasowej, głoszącym, iż pewien przedmiot x należy do rodzaju F , jeśli jego części czasowe należą do tego rodzaju. Innymi słowy: x jest F -em ze względu na swoje części czasowe. Uwaga poczyniona przez Sidera na temat osoboprzekrojów występujących w sytuacji podróży w czasie podaje w wątpliwość to założenie. Cytowany fragment jasno mówi, że jakiś przedmiot jest pewnym F -em (w tym wypadku osobą), nie dlatego, że jego część czasowa jest F -em, lecz dlatego, że jego osoboprzekrój jest F -em:

(3) y jest F -em w chwili t wtedy i tylko wtedy, gdy (i) x jest osoboprzekrojem y -ka w chwili t ; (ii) x jest F -em.

Można powiedzieć, iż taka redefinicja założenia (2) jest w zasadzie zabiegiem kosmetycznym, gdyż zwykle osoboprzekrój *jest* częścią czasową. Jednakże w istocie pociąga ona za sobą poważne konsekwencje. Zestawienie wymagania (2) z klasyczną wykładnią teorii części czasowych – przynajmniej w wersji perdurantyzmu – implikuje pogląd, iż na każdy przedmiot składa się niezliczona liczba momentalnych części czasowych należących do tego samego rodzaju (naturalnego bądź sztucznego), powiązanych ze sobą kauzalnie.

²¹ Według mnie ta przesłanka może być interpretowana tylko jako przeniesienie zobowiązania ontologicznego względem rodzaju F [por. założenie (2)], z części czasowej na osoboprzekrój. Jest on tym „czymś” („częścią przestrzenną”), ze względu na co dana część czasowa należy do określonego rodzaju, a więc jednocześnie zachowuje związek z danym przedmiotem, np. Hildegardą. Dla porządku warto nadmienić, iż każdy przedmiot posiada taki przekrój. W tym sensie możemy mówić, np. o awokadoprzekrojach czy brewiarzoprzekrojach, czyli o fragmentach przestrzennych części czasowych – odpowiednio awokado i książki brewiarzowej. Tym samym cały argument z podróży w czasie można przeprowadzić nie na osobach – w naszym przypadku Hildegardzie – lecz także na innych przedmiotach, np. koszu awokado.

Scenariusz podróży w czasie pokazuje, że przytoczony pogląd staje się trudny do utrzymania. Jeśli przyporządkowanie do określonego rodzaju (zatem to, co decyduje o tym, czy pewien przedmiot przez całą swoją historię trwania był np. awokado) nie zależy od części czasowych, tylko od awokadoprzekrojów, to powstaje pytanie, do czego mają nam nadal służyć części czasowe (a przecież argument Sidera ma świadczyć na ich rzecz!)²². Możemy bowiem sobie wyobrazić, że posługując się samymi „przekrojami rodzajowymi”²³ (np. osoboprzekrojem czy awokadoprzekrojem), możemy wyjaśnić i rozwiązywać paradoksy nieostrości, materialnej koincydencji itd., czyli jednym słowem – wszystkie kwestie, które dotychczas rozwiązywane były przez teorię części czasowych. W tym miejscu nie będę rozstrzygał, czy część czasowa może posiadać jeszcze jakieś inne – rozumiane na sposób ontologiczny – funkcje. Moim celem było jedynie zasygnalizowanie swoistego napięcia na linii osoboprzekrój – część czasowa oraz zwrócenie uwagi na konsekwencje redefinicji wymagania (2).

W ścisłej relacji do omówionego problemu pozostaje kolejna kwestia dotycząca liczby osoboprzekrojów w chwili podróży w czasie. Jak już zaznaczyliśmy, zgodnie z założeniami przyjętymi przez Sidera, w chwili t_2 Hildegarda posiada jedną część czasową oraz dwa osoboprzekroje, z których jeden należy do Hildegardy-Przeszłej, drugi natomiast do Hildegardy-Przyszłej. Powstaje pytanie, ile Hildegard znajduje się w pokoju? Istnienie jednej części czasowej w chwili t_2 dosyć jasno sugeruje – na mocy (1) – stwierdzenie, że w pokoju znajduje się tylko jedna Hildegarda. Z drugiej zaś strony posiadamy dwa osoboprzekroje, z których każdy jest odpowiedzialny za to, jakim F -em (w tym przypadku osobą) jest dany przedmiot. Ten fakt zdaje się skłaniać nas ku przekonaniu, że w jakiś sposób mamy jednak do czynienia

²² Nie podzielam zdania Effinghama, który twierdzi (w: *Temporal Parts and Time Travel*, dz. cyt.), że termin „osoboprzekrój” jest tylko semantycznym zamiennikiem części czasowej i powinien być traktowany w ten sam sposób. Podam tutaj dwa powody, które mogą motywować moje stanowisko. Po pierwsze, Sider dopuszcza istnienie w jednej chwili t dwóch osoboprzekrojów. Nie czyni tego jednak względem części czasowej, która może być tylko jedna w chwili t . Po drugie, osoboprzekrój ma charakter przestrzenny, nie zaś czasoprzestrzenny. Ma zatem inną ontologię niż część czasowa. Ta asymetria uniemożliwia traktowanie osoboprzekroju jako ekwiwalentu części czasowej.

²³ Wprowadzam termin „przekrój rodzajowy”. Jest to roboczy termin odnoszący się do przestrzennego fragmentu części czasowej jakiegoś przedmiotu, który podpada pod pewien rodzaj (naturalny bądź sztuczny).

z dwiema Hildegardami²⁴. Powstanie owej trudności pojmuję jako naturalną konsekwencję przyjęcia perdurantyzmu. Przy założeniach, że przedmioty są obecne w każdej chwili jedynie częściowo (część czasowa) oraz że każdy przedmiot składa się z pewnej ilości części czasowych, wyjaśnienie podróży w czasie zdaje się wysoce problematyczne. „Zawinięcie”²⁵ się jednego czasoprzestrzennego „robaka” (jest to obrazowa metafora używana przez zwolenników perdurantyzmu na określenie przedmiotu materialnego, który składa się z powiązanych ze sobą części czasowych), pozwala nam co prawda na stwierdzenie, że możemy spotkać swoje młodsze „ja” podczas podróży w czasie, niemniej jednak w żaden sposób nie możemy pozbyć się trudności wynikających z istnienia w jednej chwili dwóch osoboprzekrojów.

Krótką analiza dotycząca funkcji, którą spełnia osoboprzekrój (bądź szerzej: przekrój rodzajowy), nie rości sobie pretensji do zupełności. Sądzę jednak, iż jest wystarczająca do wykazania, jakie trudności napotykamy po przyjęciu osoboprzekrojów do swojej ontologii. Wbrew intuicji Sidera, który odrzucił możliwość istnienia dwóch części czasowych w tej samej chwili, wprowadzenie pojęcia osoboprzekroju nie rozwiązuje problemów związanych z podróżą w czasie, a wręcz je mnoży. Tę okoliczność można uznać za kolejny argument przeciwko tezie, jakoby możliwość podróży w czasie faworyzowała ontologię perdurantyzmu.

²⁴ Wszystkie te wątpliwości powstają przy założeniu, że jest możliwe istnienie dwóch osoboprzekrojów w jednej części czasowej. Być może sytuacja podróży w czasie umożliwia zajście tak osobliwego zjawiska.

²⁵ Godny zauważenia jest fakt, iż Sider, podobnie jak inni zwolennicy zastosowania ontologii perdurantyzmu do analizy podróży w czasie, zdaje się *a priori* zakładać, iż „robak” czasoprzestrzenny „zawinie się” w taki sposób, że osoboprzekroje nie będą na siebie nachodzić przestrzennie. Taką właśnie sytuację mamy w przypadku Hildegardy, gdzie jeden osoboprzekrój stoi, a drugi siedzi. W takim przypadku, mówiąc, że Hildegarda jednocześnie stoi i siedzi, mamy na myśli, iż dwa osoboprzekroje jednej Hildegardy wykonują te czynności. Są one jednoczesne czasowo, jednak odseparowane przestrzennie. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, abyśmy wyobrazili sobie sytuację odmienną. Logicznie możliwe jest, żeby podczas podróży w czasie „robak” czasoprzestrzenny „zawinał się” w taki sposób, iż dwa osoboprzekroje nałożyły się przestrzennie. Przyjmując taki scenariusz, musielibyśmy założyć nie tylko to, że Hildegarda ma dwie głowy w chwili *t*, ale także to, iż wyrastają one z jednego ciała! Koszt, jaki ponosimy przy włączeniu do naszej ontologii osoboprzekrojów (szerzej: „przekrojów rodzajowych”) zaangażowanych w argument Sidera, jest kolejnym powodem przemawiającym za jego odrzuceniem.

3.2. Problem identyczności

Kolejną trudnością wynikająca z zastosowania metafizyki perdurantyzmu do opisu podróży w czasie jest kwestia identyczności. Problem ten w pewien sposób bazuje na uwagach poczynionych dotychczas. Problem identyczności dzielę na dwa powiązane ze sobą zagadnienia: identyczności przedmiotu trwającego w czasie (człowiek) z jego „przekrojem rodzajowym”, tj. w tym przypadku – z osoboprzekrojem (kwestia szczegółowa dotycząca argumentu Sidera) oraz identyczności w scenariuszu podróży w czasie (kwestia natury ogólnej odnosząca się do perdurantyzmu). W pierwszej kolejności przypatrzmy się zagadnieniu szczegółowemu.

Weźmy ponownie naszą Hildegardę. W chwili t_2 składa się ona z sumy Hildegardy-Przeszłej i Hildegardy-Przyszłej. Znaczy to także, że ani Hildegarda-Przeszła, ani Hildegarda-Przyszła nie jest identyczna w chwili t_2 z Hildegardą. Co więcej, obie te Hildegardy trwające w chwili t_2 (i tylko w niej) nie są identyczne z Hildegardą sprzed i po chwili t_2 . Można powiedzieć nawet więcej: Hildegarda sprzed t_2 jest osobą (posiadającą jedną część czasową jako osoboprzechrój), lecz w chwili t_2 *przestaje* nią być i zaczyna być czymś innym (o jednej części czasowej, lecz dwóch osoboprzekrojach). W tym miejscu rodzi się trudność dla perdurantyzmu: jak wyjaśnić fakt, że Hildegarda-sprzed- t_2 i Hildegarda-po- t_2 mogą być identyczne z Hildegardą-trwającą-w-chwili- t_2 ²⁶. Innymi słowy, chodzi o wyjaśnienie, w jaki sposób pewien ograniczony do jednego obszaru przedmiot y (Hildegarda-sprzed- t_2 jest rozciągłą przestrzenią, ale tylko w zakresie jednego osoboprzechróju) może być identyczny z jakimś przedmiotem rozciągłym na więcej niż jednym obszarze (Hildegarda-o-chwili- t_2 składa się z dwóch rozciągłych przestrzeni, nieidentycznych z sobą osoboprzechrójów). Nie będę podejmował się próby rozwiązania właśnie wysłowionej trudności, niemniej jednak trzeba przyznać, że perdurantyzm posiada pewną strategię, którą może się posłużyć do rozwiązania owego problemu²⁷. Można przyjąć, że Hildegarda-Przeszła i Hildegarda-Przyszła są wzajemnie z sobą powiązanymi osoboprzechrójami, które utrzymują jakąś jedność poprzez „czas osobowy” Hildegardy. W ten sposób możemy powiedzieć, że te dwie części są powiązane z sobą poprzez

²⁶ Pragnę zaznaczyć, że przykład ten nie jest w pełni oryginalny. Pewne wskazówki na ten temat można znaleźć [w:] N. Markosian, dz. cyt.

²⁷ Por. tamże, s. 671.

czas osobowy jednego przedmiotu w chwili t_2 i tym samym ich suma może być identyczna z przedmiotem sprzed bądź po t_2 . Warto nadmienić, że powyższe rozumowanie jest możliwe do przeprowadzenia jedynie wówczas, gdy uznamy, że „czas osobowy” bądź „czas indywidualny” przedmiotu, jest częścią naszej ontologii²⁸. Przejdę teraz do ogólnych kwestii związanych z identycznością w czasie i ontologią perdurantyzmu.

Sprawa identyczności wydaje się kluczowa dla podróży w czasie. Otóż paradoks, który jest podstawą analiz przeprowadzanych w tym artykule, może powstać *jedynie* wówczas, gdy zakładamy identyczność pomiędzy przedmiotem podróżującym w czasie a przedmiotem, który jest przez niego spotykany. Mówiąc inaczej, Hildegarda-podróżująca-w-czasie i Hildegarda-młodsza muszą być z sobą identyczne, ażeby mógł powstać wspomniany paradoks. Pragnę zaznaczyć, że nie chodzi mi w tym miejscu o dokładne dociekanie, w jaki sposób określona ontologia trwania stwierdza (bądź nie) identyczność pomiędzy przedmiotami w sytuacji podróży w czasie. Chodzi mi jedynie o ukazanie pewnego podłoża teoretycznego, które jest podstawą do rozważania kwestii identyczności w podróży w czasie.

Po raz kolejny posłużmy się przykładem Hildegardy. W myśl perdurantystycznej wizji podróży w czasie, Hildegarda dokonała wstecznej podróży w ten sposób, że „robak” czasoprzestrzenny, który jest sumą części czasowych składających się na Hildegardę, dokonał „zawinięcia”, co tym samym umożliwiło zaistnienie dwóch części czasowych²⁹, tj. Hildegardy-Przeszłej i Hildegardy-Przyszłej w chwili t_2 . Zauważmy jednak, iż perdurantyzm jako teoria części czasowych twierdzi, że podróży w czasie dokonuje tylko pewna część Hildegardy (np. Hildegarda-Przyszła), nie zaś cała Hildegarda. Wiemy też, że poszczególne części czasowe nie muszą być z sobą identyczne, gdyż w taki właśnie sposób ontologia czterowymiarowa wyjaśniałaby zachodzenie

²⁸ Analizę krytyczną względem tej tezy można znaleźć np. [w:] D. Lewis, dz. cyt.

²⁹ Kwestia ogólna dotycząca identyczności w perdurantyzmie równie dobrze odnosi się do przekrojów rodzajowych Sidera – ich wprowadzenie nie usuwa żadnych trudności. Analogicznie do klasycznej wykładni części czasowych można stwierdzić, że to nie Hildegarda podróżuje w czasie, lecz jedynie jej osoboprzekroje bądź też zastanawiać się nad tym, w jaki sposób w jednej chwili mogą być współobecne dwa osoboprzekroje tego samego człowieka. Innymi słowy, zamiana „części czasowej” na „przekrój rodzajowy” w kontekście podróży w czasie jest zabiegiem jedynie werbalnym i jako taka nie niesie ze sobą żadnej ontologicznej różnicy (pomimo tego, że, jak już zostało stwierdzone [zob. przyp. 26], część czasowa i osoboprzekrój mogą posiadać inne ontologie).

zmiany w przedmiotach materialnych – jako następujące po sobie nieidentyczne z sobą części czasowe, posiadające różne od siebie cechy.

W sposób zaledwie skrótowy naszkicujmy, jak wygląda perdurantystyczna podróż w czasie w kontekście identyczności. Po pierwsze, nie możemy literalnie powiedzieć, że to Hildegarda dokonała podróży w czasie, gdyż jest ona sumą części czasowych rozciągłych czasoprzestrzennie. Hildegarda (jako „robak” czasoprzestrzenny) dokonała tylko „zawinięcia” czasoprzestrzennego, w wyniku którego mamy do czynienia z istnieniem dwóch części czasowych w t_2 . Podróżuje nie Hildegarda, a jedynie jej części. Nie są one jednak z sobą identyczne, a przynajmniej nie muszą takimi być. Po drugie, brak konieczności identyczności pomiędzy przedmiotem podróżującym w czasie a przedmiotem przez niego spotykanym stawia nam paradoks w zupełnie innym świetle. Problemem nie jest już wykazanie możliwości posiadania przez przedmiot dwóch niekompatybilnych z sobą cech (np. siedzenia i stania), gdyż mogą je posiadać dwie nieidentyczne ze sobą części czasowe, lecz wyjaśnienie, w jaki sposób są współobecne.

Ktoś mógłby powiedzieć, że skoro perdurantyzm likwiduje paradoks, to *de facto* winno to świadczyć na jego korzyść. Wniosek ten jednak nie musi być prawdziwy z co najmniej dwóch powodów. Pierwszym z nich jest fakt, że jedną trudność zastępujemy inną trudnością i w ten sposób nie przyczyniamy się w żaden sposób do ogólnej poprawy naszej sytuacji eksplanacyjnej. Drugim powodem jest to, iż koncepcja podróży w czasie zaproponowana przez perdurantyzm stoi w niezgodzie z naszymi intuicjami na jej temat. Nasze intuicje skłaniają nas do przyjęcia możliwości podróżowania samych przedmiotów w czasie, nie zaś ich części czasowych. Ponadto zakładamy identyczność przedmiotu podróżującego w czasie (Hildegarda-Przyszła) z przedmiotem przez niego spotykanym (Hildegarda-Przeszła), co jest bez znaczenia na gruncie teorii części czasowych.

Wyliczenie problematycznych kwestii dotyczących identyczności podróży w czasie miało na celu zasygnalizowanie licznych kontrowersji, nie zaś ich dogłębną analizę. Osobiście uważam, że wszystkie opracowane przeze mnie zagadnienia dotyczące identyczności da się w pewien sposób rozwiązać, jeśli tylko zrezygnujemy z naszych intuicji i oczekiwań względem samej identyczności. Jest to zarazem koszt włączenia teorii części czasowej do naszej ontologii.

4. Zakończenie

Przedmiotem niniejszego artykułu była krytyczna analiza i interpretacja konsekwencji wynikających z argumentu Theodore'a Sidera za przyjęciem teorii perdurantyzmu jako dobrze wyjaśniającej ontologiczne implikacje klasycznego scenariusza podróży w czasie. W tekście starałem się wykazać, iż perdurantyzm napotyka na szereg trudności ontologicznych i metodologicznych, które uniemożliwiają mu bezkolizyjne uporanie się z podróżą w czasie. Tym samym próbowałem unaocznić, że argument z podróży w czasie, wbrew powszechnej opinii, nie jest argumentem na rzecz ontologii czterowymiarowej (a przynajmniej nie ze względów, które podaje Sider). Jednocześnie należy zaznaczyć, że w pracy zostały naświetlone tylko trudności związane z argumentem Sidera. Nie znaczy to zatem, że nie mogą istnieć inne, niezbrane jeszcze powody, dla których mielibyśmy uznawać, iż podróż w czasie faworyzuje teorię części czasowych. Niniejszy artykuł nie rozstrzyga, czy perdurantyzm w ogólności radzi sobie z podróżami w czasie, a jedynie krytycznie analizuje jeden z najbardziej znanych argumentów na rzecz.

Niemniej, nawet gdyby udało nam się wykazać, iż podróż w czasie generuje pewne poważne problemy dla zwolenników teorii części czasowych, nie stanowiłoby to automatycznie argumentu przemawiającego na korzyść ontologii endurantyzmu. Ażeby tak było, najpierw musielibyśmy wykazać, że perdurantyzm i endurantyzm są jedynymi kandydatami do bycia ontologią trwania opisującą podróż w czasie. To ambitne zadanie leży jednak poza skromnymi możliwościami niniejszego opracowania, w którym skupiłem się jedynie na pokazaniu trudności perdurantyzmu.

Warto zaznaczyć, że wszystkie problemy wytoczone przeze mnie w celu osłabienia mocy eksplanacyjnej perdurantyzmu mogą być przez jego zwolenników oddalone, na przykład przez odrzucenie klasycznego scenariusza podróży w czasie bądź taką redefinicję części czasowej, która pozwałaby na istnienie dwóch części jednego przedmiotu w tym samym czasie (mowa tu o przekrojach rodzajowych lub po prostu o częściach czasowych). Nie są to jednak zabiegi metodologicznie obojętne – posiadają one pewnie poważne konsekwencje ontologiczne, które być może chcielibyśmy ominąć (są to koszty przyjęcia teorii części czasowych).

Na koniec chciałbym wysławić pewną oczywistą tezę, że nie istnieje żadna neutralna metafizyka trwania, która wyjaśniałyby ontologiczne konsekwencje podróży w czasie. Wybierając ontologię, dokonujemy jednocześnie wyboru zestawu problemów, jakie musimy rozwiązać. Ta okoliczność może pośrednio przemawiać za tezą o ekwiwalencji ontologii trój- i czterowymiarowych. To zagadnienie wymagałoby jednak zupełnie innej analizy.

FOUR-DIMENSIONAL ONTOLOGY AND TIME TRAVEL ANALYSIS OF THEODORE SIDER'S ARGUMENT

Summary

The main goal of this paper is to show that Theodore Sider's argument from time travel cannot be treated as convincing, elegant, and in favour of perdurantism. The author reconstructs and debates foundations of Sider's perdurantist time travel scenario. A set of arguments reveals a plethora of unwelcome metaphysical consequences of this vision, including problems of: (i) identification of temporal parts, (ii) *person stages* and (iii) identity. Agreeing with the latter, the author acknowledges a few general comments about using the possibility of time travel in ontological debate between perdurantism and endurantism.