

STANISŁAW JUDYCKI*

SCEPTYCYZM I DOWÓD ONTOLOGICZNY

Słowa kluczowe: dowód ontologiczny, sceptycyzm, metafizyka, epistemologia
Keywords: ontological proof, skepticism, metaphysics, epistemology

1. Najważniejszy problem filozoficzny

Gdybym musiał odpowiedzieć na pytanie, jaki był najważniejszy problem filozofii, która powstała, żeby się tak wyrazić, „pod łatyńskich żagli cieniem” – to powiedziałbym bez wahania, że był to problem Boga, Jego natury i Jego relacji do świata. Nie byłaby to z pewnością nietypowa odpowiedź na tego rodzaju pytanie. Być może jednak czymś mniej częstym byłoby wymienienie na drugim miejscu tej listy rankingowej najważniejszych problemów filozoficznych zagadnienia wiedzy i sceptycyzmu. Każdy, kto choć trochę miał do czynienia z filozofią, potrafi wyartykułować, jak łączą się ze sobą te dwa problemy, a mianowicie, czy można wiedzieć, że Bóg

* Stanisław Judycki, ur. 1954, dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autor książek *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (1990); *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu* (1995); *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (2004). Zajmuje się epistemologią filozoficzną, filozofią umysłu, fenomenologią i filozofią współczesną. E-mail: judycki@kul.lublin.pl.

istnieje i jaką ma naturę, czy raczej, w obliczu globalnego lub szczegółowego sceptycyzmu, można tylko wierzyć w Jego istnienie i w Jego atrybuty.

Żeby nie trzymać w niepewności co do wyniku rozważań, które nastąpią, od razu powiem, iż uważam, że jedynym lekarstwem na wątplenie jest rozum, a mówiąc mniej ogólnikowo, będę się starał wykazać, że **jedyną adekwatną odpowiedzią na globalny sceptycyzm jest tzw. dowód czy argument ontologiczny**. Sądzę, że ten, tak często z pogardą traktowany argument, który wyraźnie po raz pierwszy został sformułowany przez św. Anzelm z Canterbury – jest czysty jak łza i, co więcej, że argument ontologiczny jest założeniem wszystkich innych argumentów, dróg czy dowodów, które bez niego i jego trafności nie mogą nawet wystartować z miejsca. Anzelm nie łączył wprost swojej wersji argumentu z kwestią sceptycyzmu, lecz trzeba pamiętać, że jego celem było umocnienie swoich współbraci, którzy wierzyli, lecz – być może – czasami też wątpili, umocnienie takim argumentem, w stosunku do którego nie można byłoby pomyśleć żadnego lepszego¹. O wiele później Rene Descartes, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, w świadomy metodologicznie sposób, połączył kwestię globalnego sceptycyzmu ze swoją wersją argumentu. Do tego doszło oczywiście sławne *cogito* i jego niepowątpiewalność, lecz myślę, że w rzeczywistości dla Descartes'a kwestia *cogito* była tylko przygotowaniem do argumentu i do ukazania jego wagi².

2. Sceptycyzm

Przejdźmy najpierw do wiedzy i wątpienia. Filozofię, która, jak ryba, wyszła z Morza Śródziemnego, a której tłem był prawie niemy filozoficznie wielotysięcletni Egipt oraz inne imperia i państwa tego regionu, można zinterpretować jako **nieustające zmaganie się wątpienia i sceptycyzmu z próbami konceptualnego odkrycia i pomyślenia tego, co ostateczne,**

¹ Por. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992 (argument Anzelmia zawarty jest w *Proslogionie*).

² Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: PWN 1958, t. I (rozważania na temat istnienia Boga występują w *Medytacji trzeciej i Medytacji piątej*).

bezw warunkowe, tego, co absolutne. Chciałbym jednak podkreślić, że w tym zmaganiu się nie widzę w sceptycyzmie wyłącznie tzw. czarnego charakteru, tylko szkodnika, który uniemożliwiał i nadal uniemożliwia stateczny rozwój filozofowania. Jeżeli sceptyk był prawdziwym filozofem, tzn. jeżeli autentycznie dążył do prawdy, a nie tylko symulował to dążenie, to jego postawa i jego argumenty na pewno przyczyniały się do rozwoju filozofii. Sceptycyzm może być jednak tylko maską dla ukrytego, powiedzmy, utylitaryzmu, tylko środkiem do zdobycia sławy i uznania. Tak samo jest zresztą po stronie przeciwnej – wyznawcy prawdy absolutnej mogą nie być o niej przekonani, lecz odwołując się do niej, potrafią wykorzystywać naiwnych ludzi dla swoich celów ekonomicznych czy politycznych. Jedna i druga postawa są czymś pozytywnym, gdy motywowane są szczerą chęcią poszukiwania i znalezienia prawdy. Z jednej strony mamy więc Pirrona z Elidy, który inspirowany wyprawą odbytą z Aleksandrem Wielkim i spotkaniem w Indiach żyjących w ubóstwie i pokorze magów, ascetów i gimnosofistów, sam wzgardził światem i żył w biedzie i (prawie) nic nie napisał, z drugiej zaś takich sceptyków, jak sofisci, wykorzystujących swoje umiejętności argumentacji do zarabiania pieniędzy i wodzenia za nos słuchaczy³. Nie zamierzam jednakowoż sugerować, że ta sielankowo wyglądająca dystynkcja pomiędzy poszukującymi prawdy sceptykami i ich sprzymierzeńcami – autentycznymi dogmatykami z jednej strony, z drugiej zaś wilkami w sceptycznych lub dogmatycznych skórkach, jest czymś ostatecznym, czymś, czego należałoby sobie życzyć na zawsze. Nawet autentycznego sceptycyzmu, jako napędu i jako kontroli myślenia filozoficznego, nie chcielibyśmy mieć na wieczność. W końcu chcemy wiedzieć, jak jest naprawdę i chcemy to wiedzieć tak, żeby żadne wątplenie i żaden nawet najbardziej wyrafinowany analitycznie sceptyk nic nie mógł na to poradzić. Chcemy, inaczej mówiąc, aby wszyscy sceptycy, ci prawdziwi i ci udawani, wszyscy dogmatycy, ci prawdziwi i ci symulujący, w końcu się nawrócili, tzn. zobaczyli coś takiego, w obliczu czego jakiegokolwiek wątplenie byłoby bez sensu.

Przypomnę teraz, że **globalny sceptycyzm** może być uzasadniany na różne sposoby. Sceptycyzm starożytny streszcza się niekiedy jako tezę o istnieniu *isostheneia*, czyli ‘równosilności’ wszystkich sądów. Sławne tropy sceptyczne zostały zaprojektowane po to, aby uleczyć chorobę dogmaty-

³ Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1972, s. 31–44.

zmu. Miały one ostatecznie doprowadzić dogmatyka do wglądu, że zarówno dla każdego przekonania, jak i dla jego negacji da się pokazać tyle samo racji, a więc że wszystkie przekonania i ich negacje są równie dobrze uzasadnione. Gdy to dojrzymy, to konsekwencją może być tylko *epoché*, tzn. wstrzymanie się od wydawania jakichkolwiek sądów, wstrzymanie się od żywienia jakichkolwiek przekonań. *Epoché* miała z kolei prowadzić do stanu nazywanego *ataraxia*, czyli do błogostanu, który miał wynikać z obojętności na wszystko i z braku cierpienia. Wręcz narzuca się tu uwaga, że to ‘szczęście sceptyka’ wydaje się nam dzisiaj nie do wiary, należałoby to raczej określić jako stan znieczulania, który skazaniec w celi śmierci z rozpaczy sam sobie zaaplikował.

Innym sposobem uzasadniania sceptycyzmu było odwołanie się do nieuchronnego według sceptyków ciągu w nieskończoność lub do błędnego koła w uzasadnianiu przekonań. Jeżeli bycie w stanie wiedzy równa się posiadaniu prawdziwego i odpowiednio uzasadnionego przekonania, to sceptyk jest tą figurą umysłową, która wskazuje, że każde ludzkie uzasadnianie albo musi skończyć się błędnym kołem, albo ciągiem w nieskończoność. Jeżeli zaś do prawdy mamy dostęp tylko poprzez uzasadnienie, to sceptyk będzie twierdził, że nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, czy osiągnęliśmy prawdę. Jeszcze inaczej wygląda sceptycyzm od strony pojęcia pewności: sceptyk będzie twierdził, że bycie w stanie wiedzy wymaga, oprócz prawdziwego i odpowiednio uzasadnionego przekonania, dodatkowego warunku, a mianowicie warunku pewności. Jednak, jak będzie sugerował, my, ludzie, nigdy niczego nie możemy być pewni, a stąd nigdy nie możemy wiedzieć, czy coś wiemy.

Za charakterystyczny dla sceptycyzmu nowożytnego, w odróżnieniu od starożytnego, uznaje się natomiast argument odwołujący się do hipotez czy alternatyw sceptycznych. Najślawniejszą z nich jest hipoteza złośliwego i potężnego demona, który być może ludzi nas co do wszystkiego, a więc nie tylko co do naszych spostrzeżeń, lecz także co do tak oczywistych prawd, jakimi są podstawowe prawdy matematyczne. Jeżeli nie możemy wykazać, że hipotezy sceptyczne są fałszywe, to, jak będzie twierdził sceptyk, nie możemy wiedzieć, czy coś wiemy. Sceptycyzm kartezjański uważa się za sceptycyzm mocniejszy od starożytnego. Sceptyk kartezjański może przyznać, że pewne przekonania są być może lepiej uzasadnione niż inne, lecz nadal pozostaje możliwość, że przyczyna tych przekonań jest całkowicie odmienna od tego, co normalnie zakładamy.

Wiadomo, jak próbowano sobie radzić z globalnym sceptycyzmem, a mianowicie zarzucano mu przede wszystkim niekoherencję czy wręcz wewnętrzną sprzeczność. Jeżeli sceptyk twierdzi, że – być może – nic nie wiemy, to coś jednak twierdzi, a więc uznaje, że coś wie, a więc globalny sceptycyzm nie da się utrzymać inaczej niż za cenę tolerowania sprzeczności. **Czy jednak z tego, że czegoś nie możemy bez sprzeczności pomyśleć, wynika, że to coś nie ma miejsca, czy więc w tym wypadku wynika stąd fałszywość hipotezy sceptycznej** – wydaje się, że nie wynika: z tego, że bez sprzeczności nie możemy sobie czegoś pomyśleć wynika tylko tyle, że nie możemy sobie tego pomyśleć bez sprzeczności, lecz nie wynika, że to coś, czego bez sprzeczności nie możemy sobie pomyśleć, faktycznie nie ma miejsca. W obliczu tych ćwiczonych już od setek lat prób obalenia czy odrzucenia globalnego sceptycyzmu można zająć postawę mądrościową streszczającą się słowami „*let it be*” i przejść do porządku dziennego nad *zagwozdką* globalnego sceptycyzmu. **Czy jednak rzeczywiście nie istnieje żaden argument przeciwko sceptycyzmowi, czy tylko należy powiedzieć: niech tak będzie.** Tym bardziej jest to interesujące, gdyż, czy każdy z nas nie myśli od czasu do czasu, nawet w obliczu najbardziej przekonujących racji lub dowodów – „a może jest inaczej”. To puste „a może jest inaczej” wystarcza jednak do wywołania na arenę wyzwania sceptycznego.

Sceptycyzm wprowadzany od strony hipotez został, jak wiadomo, zapoczątkowany przez Descartes’a. Kartezjusz nie był sceptykiem i sceptycyzm nie był jego celem, wręcz przeciwnie, był dogmatykiem, tzn. uważał, że odkrył prawdę. Zwykle mówi się, że to *cogito* i jego niepowątpiewalność były tym, co postawiło tamę metodycznemu wątpieniu ucznia szkoły jezuickiej w La Flèche. Jednak na cóż nam nawet niepowątpiewalne, lecz pozbawione treści *cogito*, jeżeli nie wiemy nic więcej: gdzie jest świat, który uprzednio został opatrzony znakiem zapytania? Tu potrzebny był argument. Tym argumentem był argument ontologiczny. Nie ma tu możliwości, aby analizować strukturę rozumowania Kartezjusza i jego wersję argumentu, różniącą się przecież od wersji Anzelma, trzeba byłoby bowiem ukazać, w jaki sposób u historycznego Kartezjusza splecione są *cogito*, jego niepowątpiewalność, kryterium jasności i wyraźności oraz argument ontologiczny. Należy jednak przypomnieć, że *Medytacje* Kartezjusza noszą tytuł: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Paris 1641). Sam więc tytuł wskazuje, co było ważne dla autora tego dzieła.

3. Dowód ontologiczny

Teraz przechodzę do kwestii dowodu czy argumentu ontologicznego. Jak wiadomo, jedni akceptowali jego wartość, inni ją podważali. Wielki Tomasz z Akwinu popełnił, jak sędzę, błąd, odrzucając argument Anzelma⁴. Arthur Schopenhauer miał podobno powiedzieć, że jest to uroczy żart Anzelma. To, że św. Tomasz tak łatwo odrzucił ten czysto pojęciowy, a więc aprioryczny dowód, jest samo w sobie tajemnicze, lecz jeszcze bardziej tajemnicze są perypetie Immanuela Kanta z argumentem ontologicznym. W podręcznikach zawsze wymienia się Kanta jako krytyka argumentu ontologicznego i przytacza jego sławne w tym kontekście powiedzenie, że **istnienie nie jest predykatem**⁵. Współczesny zwolennik dowodu ontologicznego, Alvin Plantinga, słusznie, jak sędzę, podkreśla, że ta uwaga Kanta jest sama w sobie bardzo niejasna i że na pewno jako taka nie może obalać dowodu ontologicznego⁶. Najciekawsze jest jednak to, że Kant przed napisaniem *Krytyk* był zwolennikiem dowodu apriorycznego w swojej wersji. W pracy wydanej w Królewcu w 1762 r. pt. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* Kant przeprowadził rozumowanie czysto pojęciowe lub, jak kto woli, czysto aprioryczne, za pomocą którego, jak sądził, niezbicie wykazał istnienie Boga. Dlaczego później zrezygnował z tego dowodu – czy tylko dlatego, że doszedł do wniosku, iż istnienie nie jest predykatem? Wydaje się to nieprawdopodobne, gdyż konstatacja, że istnienie nie jest predykatem, znajduje się we wspomnianej właśnie rozprawie z 1762 r., która powstała prawie dwadzieścia lat przed pierwszym wydaniem *Krytyki czystego rozumu* w wyniku wieloletnich dociekań, jak podkreśla jej autor. J.L. Mackie, autor znanej książki *The Miracle of Theism*, podważającej wszystkie znane dotąd dowody istnienia Boga, chętnie analizuje uwagi Kanta na temat argumentu ontologicznego pochodzące z *Krytyki czystego rozumu*, lecz nigdzie nie bierze

⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1 i 2.

⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, t. II, s. 333–344.

⁶ Por. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press 1974, rozdz. 10; tenże, *God, Arguments for the Existence of*, [w:] E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge 1998.

pod uwagę Kanta z okresu przedkrytycznego i jego rozprawy o jedynie możliwej podstawie wykazania istnienia Boga⁷.

Można tu jeszcze wspomnieć o znanym filozofie J.N. Findlayu, który włączył się próbą podania antydowodu (*disproof*), czyli apriorycznego dowodu na nieistnienie Boga. **Antydowód Findlaya** był w rzeczywistości argumentem na rzecz niemożliwości sformułowania koherentnego pojęcia Boga. Findlay twierdził, że byt doskonały musi być bytem koniecznym, ale jednocześnie twierdził, że taki byt jest niemożliwy, a jego niemożliwość pochodzi z samego jego pojęcia. Jeżeli istniałby byt konieczny, to musiałby istnieć przynajmniej jeden koniecznie prawdziwy sąd egzystencjalny, lecz Findlay był przekonany, że prawdy konieczne mogą być tylko prawdami analitycznymi, a więc muszą wynikać wyłącznie ze znaczenia słów, stąd zaś nie może istnieć koniecznie prawdziwy sąd egzystencjalny⁸. Po opublikowaniu artykułu na ten temat Findlay spotkał się nawet z pewnym rodzajem niechęci ze strony środowiska, w którym się obracał⁹. Już z tych uwag widać, że wokół dowodu ontologicznego zawsze panowała gęsta atmosfera.

4. 'Mała nieskończoność'

Jaki istnieje związek pomiędzy sceptycyzmem a dowodem ontologicznym? Chciałbym twierdzić, iż podstawowa struktura świadomego umysłu ludzkiego polega na jego samozwrotności. Każdy stan naszego umysłu możemy poddać analizie z wyższego poziomu refleksji, możemy zwrócić się do naszych przekonań (sądów) i tworzyć przekonania na temat przekonań, tworzyć przekonania drugiego rzędu i rzędów wyższych, przy czym nie widać żadnego ostatecznego poziomu tych przewyższających się wzajemnie poziomów refleksji. Jesteśmy w stanie zdystansować się od wszystkiego, o czym myślimy i od wszystkiego, co nas spotyka, ciągle zachowu-

⁷ Por. J.L. Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1982.

⁸ Por. J.N. Findlay, *Can God's Existence be Disproved?* [w:] A. Flew, A. MacIntyre (red.), *New Essays in Philosophical Theology*, New York: Macmillan 1955, s. 47–56.

⁹ Por. J.N. Findlay, *My Life 1903–1973*, [w:] R.S. Cohen, R.M. Martin, M. Westphal (red.), *Studies in the Philosophy of J.N. Findlay*, Albany: State University of New York Press 1985, s. 37–38.

jąc zdolność do analizy. Biorąc to pod uwagę, można powiedzieć, iż umysł ludzki jest potencjalnie nieskończony, choć oczywiście jest faktycznie ograniczony, a to ze względu na określoną zdolność do pojmowania, ze względu na zakotwiczenie w ciele, a w szczególności w mózgu, posiadającym takie, a nie inne możliwości dostarczania i przetwarzania danych. Jako potencjalnie nieskończony, umysł ludzki jest ‘małą – właśnie potencjalną – nieskończonością’.

Umysł nasz, będąc ‘małą nieskończonością’, jest w stanie pomyśleć ideę bytu najdoskonalszego. **Gdyby nie istniały, uświadamiane przez nas, samozwrotność i potencjalnie nieskończona ilość poziomów refleksji, nie moglibyśmy pomyśleć idei bytu najdoskonalszego.** Pomyślenie to odbywa się na sposób drogi przez doskonałości (*via eminentiae*): bierzemy pod uwagę wszystkie ‘niedoskonałe doskonałości’, jakie spotykamy w świecie, i tworzymy pojęcie istoty, która jest aktualnie nieskończona, jest doskonale dobra, wszechmocna, wszechwiedząca, która jest świadoma, jest osobą. Ta droga przez doskonałości prowadzi do tego, że ‘mała (potencjalna) nieskończoność’, jaką jest umysł ludzki, jest w stanie uformować pojęcie aktualnej i doskonałej nieskończoności z wyżej wymienionymi atrybutami.

Drogi przez doskonałości nie da się ‘przejsć’ tylko w wyniku zastosowania zabiegu negacji do tego, co spostrzegamy i do tego, o czym aktualnie myślimy, nie wystarczyłaby więc tu skończoność plus negacja. Aby negacja mogła rzeczywiście wyprowadzać poza skończoność naszego doświadczenia i skończoność naszych treści myślowych, musi jej towarzyszyć współświadomość możliwości podnoszenia negacyjnego przekreślenia na wyższy poziom, współświadomość nieograniczonej możliwości przekreślenia każdego ‘podwyższenia’ danej doskonałości o jeden stopień i o dowolną ilość dalszych stopni. Ta współświadomość niczym nieograniczonej możliwości kontynuowania stopni refleksji (a w tym stopniu negacji), to właśnie potencjalna nieskończoność umysłu ludzkiego. Aby pomyśleć, że coś jest skończone, trzeba być zdolnym do pomyślenia tego czegoś na tle nieskończoności, a do tego potrzebna jest współświadomość niczym nieograniczonej możliwości przekraczania każdego określania.

Jednocześnie te same cechy samozwrotności i potencjalnej nieskończoności poziomów refleksji, które umożliwiają pomyślenie bytu najdoskonalszego, mogą prowadzić do globalnego sceptycyzmu. Jesteśmy w stanie zająć postawę dystansu w stosunku do wszystkich oczywistości życia codziennego, potrafimy pomyśleć, że – być może – tak jak w sceptycznej

hipotezie Kartezjusza, wszystko jest złudzeniem, a jeżeli tego będzie za mało, to na każdy argument, że globalny sceptycyzm nie może być koherentnie stwierdzany, jesteśmy w stanie zareagować pytaniem, o którym wspomniałem powyżej, pytaniem, jak można go określić, ‘pustego sceptycyzmu’: czy z tego, że nie możemy czegoś pomyśleć bez sprzeczności wynika, że to coś nie ma miejsca, a więc, że nie ma miejsca stan rzeczy sugerowany przez hipotezę sceptyczną?

Sceptycyzm co do tzw. świata zewnętrznego to jednak nie wszystko, wymyślono bowiem argumenty, które podważają nawet pewność co do istnienia ‘refleksywnego pulsowania’ ‘małej nieskończoności’, którą jesteśmy, a którą Kartezjusz nazywał *cogito*. **Czy nie jesteśmy myślani przez coś lub przez kogoś**, czy nasze myślenie i nasza tożsamość osobowa, nasza dusza nie są pozorami, podczas gdy prawdziwą rzeczywistością jest nasz mózg, czy jakieś laboratorium, które podtrzymuje nasze myśli (nawiasem mówiąc, nie zauważa się, że to właśnie nasz mózg można zinterpretować jako laboratorium)? Czy wreszcie nie możemy pomyśleć tzw. sceptycyzmu co do znaczenia (*meaning*), pochodzącego z rozważań Ludwiga Wittgensteina na temat używania reguł. W wypadku tego sceptycyzmu, nawet w pozornie bezpiecznej immanencji *cogito*, nie możemy wiedzieć, czy poprawnie rozumiemy (znaczenia) myśli, które aktualnie myślimy, nie wspominając już o przeszłych myślach i ich znaczeniach, bo pamięć jest bardzo łatwym przedmiotem zarzutów septycznych. Zostajemy więc z ciągłym ‘pulsowaniem’ różnych poziomów refleksji, lecz **nie tylko na zewnątrz, ale także wewnątrz pulsowania tej ‘małej nieskończoności’, którą jesteśmy, szaleje wichur zwątpienia i nicości** – żeby użyć słów poety, zostaje tylko „śmierć, trawa, niepamięć i rosa”.

5. Warunek możliwości

Czy jest jakieś wyjście? Gdy myślę ideę bytu najdoskonalszego, to muszę pomyśleć, że istnienie stanowi składnik Jego istoty, gdyż gdybym tak nie pomyślał, wtedy nie pomyślałbym bytu rzeczywiście najdoskonalszego. Inaczej mówiąc, muszę pomyśleć, że jest to byt, który nie może nie istnieć, albo że Jego istnienie jest istnieniem koniecznym. Do tego punktu doszedł Anzelm, podobnie stwierdza też Kartezjusz. W tym miejscu pojawia się od wieków powtarzany zarzut, że z tego, iż myślę pojęcie bytu naj-

doskonalszego, a więc takiego bytu, do którego istoty należy istnienie, nie wynika, że taki byt faktycznie istnieje. Według św. Tomasza z Akwinu zwolennik tego argumentu pomylił pojęcie Boga z samym Bogiem. A jednak, czy rzeczywiście Anzelm i Kartezjusz pomylili Boga z pojęciem Boga?

Dowód ontologiczny można zinterpretować w następujący sposób:

- (1) Posiadam ideę Boga (ideę bytu najdoskonalszego).
- (2) Istnienie jest doskonałością.
- (3) Istnienie należy do istoty Boga.
- (4) Nie mogę pomyśleć Boga jako nieistniejącego.
- (5) Bóg istnieje.

Jak głosi zasadnicza obiekcja, formułowana od czasu powstania tego argumentu: nie mogę wprawdzie pomyśleć idei Boga bez pomyślenia, że do tej idei należy istnienie, lecz z tego nie wynika, że Bóg ‘faktycznie’ istnieje, wynika tylko tyle, że nie mogę pomyśleć tej idei nie włączając do niej atrybutu istnienia. A zatem może być tak, że mojej idei istoty najdoskonalszej ‘faktycznie’ nie odpowiada żaden przedmiot, albo że nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Istnieje istota najdoskonalsza”. Czy jednak może być tak, że mojej idei Boga nie odpowiada żaden przedmiot albo czy może być tak, że nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Bóg istnieje”?

Mamy argument i mamy odpowiedź na ten argument, stwierdzającą, że chodzi tu tylko o konieczność myślową. Mamy też pytanie, czy może być tak, że przedmiot idei bytu najdoskonalszego nie istnieje. Teraz potrzebny byłby trzeci ruch myślowy ukazujący bezzasadność zarzutu, że w dowodzie ontologicznym chodzi tylko o konieczność myślową. Oto ten trzeci ruch myślowy: żeby coś mogło być możliwe, coś musi być konieczne, a więc aby mogło być możliwe, że nie istnieje żaden przedmiot odpowiadający idei Boga (wraz z koniecznie do niej należącym atrybutem istnienia), Bóg musi istnieć, gdyż **gdyby Bóg nie istniał, to nie mogłoby być możliwe, że idei Boga jako bytu najdoskonalszego nic faktycznie nie odpowiada** – a zatem Bóg istnieje. Inaczej mówiąc, abym mógł pomyśleć, że może być tak, iż nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Istnieje najdoskonalsza istota”, istota ta musi istnieć jako warunek możliwości tego sądu, bo nic nie jest możliwe, gdy coś nie jest konieczne – a zatem Bóg istnieje.

Należy natychmiast uprzedzić mogący się tu pojawić zarzut o kolejnej konieczności wyłącznie myślowej. Ktoś mógłby bowiem powiedzieć,

że znowu mamy do czynienia wyłącznie z koniecznością myślową, a mianowicie, iż jest tylko koniecznością myślową, że muszę pomyśleć, iż aby było możliwe, że sądowi „Istnieje istota najdoskonalsza” nie odpowiada żaden warunek prawdziwości, to musi istnieć Bóg jako warunek możliwości tego rodzaju konieczności (myślowej). Jak głosi ten zarzut, jest to tylko podniesienie konieczności myślowej o jeden poziom semantyczny wyżej.

Sadzę jednak, że za każdym razem, na każdym poziomie semantycznym to ‘faktycznie’ istniejący Bóg jest warunkiem możliwości pomyślenia, że Jego idei może nie odpowiadać żaden przedmiot. Za każdym razem bowiem musi być możliwe, że idei Boga nic faktycznie nie odpowiada, a tylko Bóg jest tym bytem koniecznym, który umożliwia wszystkie możliwości. Przewyższanie się w nieskończoność modalności myślowych możliwości i konieczności jest możliwe tylko dlatego, że ‘faktycznie’ istnieje byt konieczny transcendentny wobec każdej myśli. Bóg jako byt konieczny jest warunkiem możliwości wszystkiego, lecz tylko i wyłącznie w dowodzie ontologicznym lub, dokładniej rzecz biorąc, w sądzie „Istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie”, w powyższy sposób **łączy się koniecznie warunek prawdziwości tego sądu z jego warunkiem możliwości**. Bóg jest warunkiem możliwości sądu „Istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie” wtedy, gdy suponujemy, że sąd ten jest prawdziwy, to znaczy wtedy, gdy przyjmujemy, że istnieje warunek jego prawdziwości, gdyż aby cokolwiek było możliwe, coś musi być konieczne. Jednak również wtedy, gdy przypuszczamy, że chodzi tu tylko o konieczność myślową, Bóg także jest warunkiem możliwości tej możliwości, gdyż, jak to zostało powiedziane wyżej, aby cokolwiek było możliwe, coś musi być konieczne.

Te wersja dowodu ontologicznego nie jest jednak, jak na pierwszy rzut oka ktoś mógłby przypuszczać, fuzją rozumowania apriorycznego, rozumowania wychodzącego wyłącznie od pojęcia Boga i tzw. drogi kontyngencjalnej, czyli dowodu istnienia Boga, który rozpoczyna się od zmienności i przygodności świata. Rozumowanie powyższe obraca się bowiem wyłącznie w ramach samych treści myśli oraz w ramach pojęć możliwości i konieczności i nie się tu nie mówi na temat istnienia tzw. bytów przygodnych czy niekoniecznych. Nie możemy pomyśleć, że ‘faktycznie’ nie istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie, gdyż każde takie pomyślenie zakłada Boga jako byt konieczny, umożliwiający wszystkie możliwości. **Bóg, jako byt konieczny, jest Panem wszelkiej możli-**

wości i rzeczywistości, a Jego istnienie wyprzedza nawet Jego możliwość.

Konieczne istnienie Boga jest warunkiem możliwości każdej możliwości, a stąd też warunkiem możliwości wszystkich możliwych poziomów suponowania, że chodzi tu tylko o konieczność myślową. Nie ma żadnego sensu przyjmowanie, że warunkiem możliwości pomyślenia, że nie istnieje najdoskonalszy byt, nie jest Bóg, lecz tym warunkiem jest samo myślenie (jego struktura), ponieważ, aby jakiegokolwiek myślenie o możliwościach mogło być możliwe, musi istnieć byt konieczny, który jest różny od samej struktury myśli. ‘Faktyczne’ i zarazem konieczne istnienie istoty najdoskonalszej jest zatem warunkiem możliwości każdego poziomu semantycznego pomyślenia, że taka istota nie istnieje, a zatem taka istota istnieje. W ten sposób wychodzimy poza samą ideę Boga i dochodzimy do Jego istnienia, a ujmując to bardziej współcześnie, wychodzimy poza intelektualną układankę, w której, gdy dodamy do idei Boga istnienie, jako ‘składnik’ Jego istoty, to otrzymujemy myślową konieczność Jego istnienia, wychodzimy poza tę układankę, gdyż warunkiem możliwości każdej układanki jest podstawa, na której się ją układa, inaczej bowiem żadne puzzle nie byłyby możliwe.

6. Obiekcje

Powyższej wersji dowodu ontologicznego można by zarzucić, że polega na pewnym ‘tricku’ argumentacyjnym, którego celem jest wyjście poza myślenie czy poza pojęcie. Tak też w pewnej mierze jest rzeczywistość. Moim celem było znalezienie możliwie prostego sposobu wyjścia z kręgu konieczności myślowych i konceptualnych: z tego, że do istoty góry należy dolina (przykład Kartezjusza), nie wynika, że istnieją góry i doliny itd. O każdej konieczności myślowej można pomyśleć, że jest tylko koniecznością myślową. Gdyby dowód ontologiczny oprzeć na wielu innych założeniach, to być może miałby pewną siłę przekonywającą, lecz wtedy wszystko zależałoby od tego, jak przekonywające będą te założenia. Wydaje się, że w tej kwestii istnieją tylko trzy posunięcia: posunięcie Anzelma, odpowiedź na nie w postaci obiekcji dotyczącej niemożliwości wyjścia poza konieczność czysto myślową – i właśnie ten trzeci ruch, który nie powinien opierać się na zbyt wielu założeniach, gdyż wtedy straci całą swoją siłę.

Wyobraźmy sobie komputer K, który generuje zdanie: „Istnieje komputer K, który generuje zdanie «istnieje komputer K»”. Mogłoby się wydawać, że i w takiej sytuacji warunek możliwości tego zdania jest jego warunkiem prawdziwości, ponieważ istnienie komputera K jest warunkiem prawdziwości tego zdania i warunkiem jego powstania, co w tym wypadku oznacza też jego możliwość. Tak jednak nie jest, gdyż można zawsze pomyśleć, że ta sytuacja wyraża tylko pewną konieczność myślową i że z tego nie wynika istnienie jakiegokolwiek komputera, który generuje zdanie o istnieniu komputera. Inaczej jest w wypadku zdania „Istnieje istota najdoskonalsza”. Jest to unikalna sytuacja, w której warunek możliwości i prawdziwości zbiegają się w ten sposób, że nie da się pomyśleć, iż jest tylko koniecznością myślową to, że warunek prawdziwości jest tu warunkiem możliwości. Aby pomyśleć, że możliwe jest, iż nie istnieje warunek prawdziwości tego zdania, trzeba pomyśleć o pewnej istniejącej możliwości, lecz nic nie byłoby możliwe, gdyby nie istniał byt konieczny. Niemożliwe więc byłoby pomyślenie, że nie istnieje byt konieczny, a zatem byt konieczny istnieje. Nie zachodzi to w przypadku żadnego innego zdania, gdyż w odniesieniu do wszystkich innych zdań zawsze można pomyśleć, że możliwe jest, aby nie istniała konieczność suponowana w tym zdaniach. W tym sensie jest to sytuacja bardzo specyficzna semantycznie, a wręcz semantycznie unikalna. Oczywiście, Bóg jest warunkiem możliwości wszystkich zdań i czegokolwiek w ogóle, lecz tylko w wypadku tego zdania Jego istnienie wynika w powyższy sposób z tego zdania, podczas gdy w wypadku każdego innego zdania wynika co najwyżej tylko pewna konieczność myślowa.

Nasuwa się jednak pytanie, o jaki warunek możliwości tu chodzi? Odpowiedź może być zaskakująca, lecz wydaje się, że inna nie wchodzi tu w rachubę: możliwość, o którą chodzi, jest jednocześnie możliwością empiryczną (fizyczną), idealną, logiczną i metafizyczną. Albo nieco inaczej – chodzi tu o możliwość metafizyczną, przez co rozumiem, że to, co jest niemożliwe metafizycznie, jest też niemożliwe logicznie, idealnie i empirycznie. Z drugiej jednak strony, to, co jest niemożliwe empirycznie, idealnie i logicznie, może być możliwe metafizycznie. Bóg jest więc metafizycznym warunkiem możliwości sądu stwierdzającego Jego istnienie, a przez to logicznym i empirycznym warunkiem możliwości tego sądu. Treść tego sądu nie mogłaby być czymkolwiek różnym od nicości, nie mogłaby mieć jakiegokolwiek sensu zrozumiałego dla jakiegokolwiek skończonego *co-*

gitora, nie mogłaby zaistnieć syntaktycznie, semantycznie i empirycznie, gdyby nie istniał jego warunek prawdziwości. To samo dotyczy każdej myśli, że chodzi tu tylko o konieczność myślową, a więc myśli, że może nie istnieć warunek prawdziwości tego sądu. Każda myśl, że chodzi tu tylko o konieczność wyłącznie myślową, aby była możliwa, zakłada istnienie Boga jako metafizycznego warunku swojej możliwości. Byt konieczny jest warunkiem możliwości – we wszystkich powyższych sensach – pomyślenia, że nie istnieje warunek prawdziwości tego zdania. **Bóg jest warunkiem możliwości pomyślenia, że On nie istnieje.**

Niekiedy wyraża się wątpliwość co do sensowności mówienia o możliwości i konieczności metafizycznej jako o czymś różnym od konieczności i możliwości logicznej i od konieczności i możliwości nomologiczno-fizycznej (empirycznej). Wydaje się jednak, że musimy myśleć w ten sposób, że konieczność i możliwość metafizyczna są czymś różnym od konieczności i możliwości logicznej chociażby dlatego, że nie wiemy, czy możliwość logiczna czegoś, a więc niesprzeczność, pociąga za sobą możliwość istnienia tego czegoś. To wystarcza, aby odróżnić możliwość logiczną od metafizycznej. Jeżeli coś jest możliwe logicznie, to również nie wiemy, czy to coś jest możliwe empirycznie, to znaczy, czy w uniwersum fizycznym zaszedł lub zajdzie kiedykolwiek taki układ warunków, który uczyni daną rzecz (proces) możliwą. Nie wszystko też, co jest możliwe logicznie, jest możliwe idealnie, przy czym przez idealną możliwość rozumiem możliwość, którą najlepiej ilustrują tzw. przedmioty matematyczne. Należy przypuszczać, że nie wszystko, co jest niesprzeczne, a więc możliwe logicznie, jest zrealizowane w idealnej sferze bytu matematycznego.

Czy ta wersja dowodu ontologicznego jest wersją aposterioryczną, tzn. wersją odnoszącą się do faktu możliwości wypowiedzenia tego zdania? Na to pytanie można zareagować pytaniem: czym jest aprioryczny dowód istnienia Boga? W końcu przecież każdy tzw. dowód aprioryczny istnienia Boga musi być aposterioryczny w tym znaczeniu, iż musi wyprowadzić poza sferę samych treści myśli do sfery poza-myślowego istnienia. To poza-myślowe istnienie Boga nie jest jednak Jego istnieniem realnym, gdyż Bóg, którego szukamy w dowodzie, nie istnieje realnie, jeżeli przez istnienie realne będziemy rozumieli lokalizowalność w czasie i przestrzeni oraz bycie poddanym oddziaływaniom przyczynowym. Bóg nie istnieje realnie, lecz istnieje absolutnie. Nie ma tu też sensu żadne pojęcie „zewnętrzności”, gdyż Bóg, którego istnienie mamy wywnioskować, nie jest zewnętrz-

ny wobec czegokolwiek. Jego istnienie 'inheruje' w każdym bycie, a więc także 'inheruje' w tym nieokreślonym bycie, jakim jest 'myśl', od której wychodzi ten dowód.

Dowód ontologiczny w interpretacji przedstawionej powyżej doprowadza do tezy o istnieniu przedmiotu, który nie da się zaobserwować zmysłami, tak jednak istnienie rozumiał Kant, gdy pisał, że istnienie nie jest predykatem, tzn. rozumiał istnienie jako coś, co może zostać umieszczone w naszym, ludzkim powiązaniu doświadczeń. Potem dwudziestowieczny neopozytywizm z tej tezy Kanta wytworzył stanowisko nazwane weryfikacjonizmem: dowolne zdanie jest sensowne kognitywnie tylko wtedy, gdy można podać warunki jego weryfikacji lub falsyfikacji zmysłowej, tzn. wtedy, gdy można podać, gdzie w powiązaniu naszych doświadczeń, można szukać przedmiotów, o których to zdanie mówi. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę to, że w przedstawianej tu wersji dowodu ontologicznego chodzi o wszystkie pojęcia możliwości jednocześnie, niejako połączone w pojęciu możliwości metafizycznej, to wtedy widać, że przedmiotem argumentacji nie jest warunek możliwości wypowiedzenia czy wygenerowania sądu stwierdzającego istnienie Boga jak i sądu suponującego wyłącznie konieczność myślową, lecz chodzi o to, że sądy te nie mogłyby być możliwe w żadnym z dających się pomyśleć sensów możliwości. W tym znaczeniu nie jest to aposterioryczna wersja dowodu apriorycznego.

7. Koherencja

Ośmielam się twierdzić, że podręcznikowe prezentacje systemu filozoficznego Kartezjusza zbyt mocno podkreślają rolę *cogito*, a zbyt mało mówią o roli dowodu ontologicznego. Tylko wtedy, gdy osiągnęliśmy myślowo Boga z Jego atrybutami, którymi są dobroć i prawdomówność, tylko wtedy możemy twierdzić, że coś wiemy. Tylko taki Bóg może zagwarantować, że wszystko jest mniej więcej tak, jak się nam, ludziom, wydaje. Ośmielam się jednak twierdzić coś więcej, a mianowicie, że Kartezjuszowi nie chodziło w rzeczywistości o świat, że nie chodziło mu o 'szarą ontologię' rozciągłości, matematyzacji i mechaniki, jego celem była 'biała teologia', a nie 'szara ontologia'. Sądzę, że Kartezjusz nie był aż taki naiwny, jakim czasem się wydaje, gdy czytamy podręczniki historii filozofii, tzn. nie sądził, że na pewności *cogito* i na kryterium jasności i wyraźności oprze wie-

dzę o świecie. Przypuszczam, że czuł i wiedział, że **świat to za mało**. Czym bowiem jest ta cała ‘rupieciarnia’ składająca się próżni i wirujących w niej atomów, którą nazywamy światem, wobec nieskończonej, stwórczej i dynamicznej mocy Boga. Jeżeli kogoś razi słowo ‘rupieciarnia’ w odniesieniu do tego pięknego tworu, jakim jest nasz ludzki świat, to można przypomnieć, że na kilka miesięcy przed śmiercią, pod wpływem przeżycia mistycznego, św. Tomasz z Akwinu mówił o napisanych przez siebie dziełach jako o słomie w porównaniu z tym, co zobaczył¹⁰.

Sądzę więc, że Kartezjuszowi nie chodziło o świat, lecz o nas. Chciał wiedzieć, czy warto cokolwiek badać, zanim nie dowiemy się, co naprawdę istnieje. Chciał wiedzieć, czy ‘mała nieskończoność’, którą jest człowiek, nie jest jakimś monstrualnym wybrykiem, lecz nie wybrykiem ewolucji kosmicznej, gdyż prawdopodobnie domyślał się, że żaden kosmos nie byłby w stanie wygenerować ‘małej nieskończoności’ duszy ludzkiej, lecz wybrykiem czegoś zupełnie nam nie znanego. Ten ‘zimny racjonalista’, jak się go przedstawia, który miał bardzo wyraziste sny, był w rzeczywistości najgłębszym egzystencjalistą i nie był naiwny, nie chciał ukręcić bicia z piasku, a tym byłaby próba oparcia wiedzy o świecie i wiedzy o naszym miejscu w ontycznym kosmosie na czymś tak mizernym jako *cogito* i jego rekoma niepowątpiewalność.

Gdyby Kant trzymał się własnej wersji dowodu, którą uznawał za poprawną, to prawdopodobnie nie zostałby Kantem, a główny wywód *Krytyki czystego rozumu* nie dałby się przeprowadzić. Być może to, co mówił o ‘rzeczach samych w sobie’ (*Ding an sich*), o ich nieczasowości, nieprze-strzenności, o braku możliwości dostępu do nich za pomocą naszych ludzkich kategorii, nie dotyczyło jakichś tajemniczych ‘atomów metafizycznych’, które wysyłają w kierunku naszych umysłów bodźce powodujące powstanie zjawisk (*Erscheinung*), lecz dotyczyło to Boga i Jego natury. To Bóg jest nieprzestrzenny, nieczasowy i to Jego nie dotyczą nasze ludzkie kategorie, a **Krytyka czystego rozumu była swoistą teologią negatywną**. Jak łatwo zauważyć, jest to dość zuchwała interpretacja, gdyż wszyscy wiemy, że Kant starał się wykazać niemożliwość czysto teoretycznych dowodów istnienia Boga. A jednak – czy można dowodzić istnienia czegoś,

¹⁰ Por. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesolowski, Poznań: „W drodze” 1985, s. 401.

co przekracza wszystkie nasze ludzkie kategorie, a jeżeli nie można, to pozostaje tylko wskazywanie, czym to coś innego niż świat nie jest.

Ślady takiej ambiwalencji samej *Krytyki czystego rozumu* obecne są w wywodach filozofa z Królewca na temat duszy. Oficjalna doktryna, zaprezentowana w tzw. rozdziale o paralogizmach, głosiła, że istnienie substancjalnej, niematerialnej i nieśmiertelnej duszy nie da się teoretycznie uzasadnić na podstawie danych doświadczenia wewnętrznego, lecz istnieją miejsca w pismach Kanta, szczególnie tam, gdzie zastanawia się on nad naturą wolności, wskazujące na to, iż uważał, że teoretyczny wniosek o istnieniu niematerialnej duszy jest czymś bardziej przekonującym niż jego negacja. Być może postawa Kanta była zupełnie inna, niż głosiły to jego oficjalne poglądy.

Stwierdziłem na początku, że inne dowody zakładają dowód ontologiczny. Dowód ontologiczny w interpretacji, którą przedstawiłem, ma tę zaletę, że niejako sam się potwierdza, że jest w pewnym sensie autokreatywny. Każde wypowiedzenie zdania i sądu: „Istnieje doskonały byt konieczny” jest jednocześnie potwierdzeniem jego prawdziwości, natomiast każde przypuszczenie, że jego warunek prawdziwości nie istnieje, prowadzi do negacji tego, co właśnie spełniamy, tzn. do negacji tego, co mówimy, i tego, że wypowiadamy to zdanie i ten sąd. Dotykamy tu, jak sądzę, jednego z najbardziej delikatnych problemów metafizycznych. Żeby na podstawie innych dróg czy dowodów można było uzasadnić istnienie Boga, trzeba wiedzieć, że hipoteza, która nami kieruje, tzn. hipoteza, że istnieje doskonały byt konieczny, który jest Stwórcą świata, jest hipotezą koherentną, trzeba wiedzieć, że **pojęcie Boga jest pojęciem koherentnym**. Jak jednak możemy to wiedzieć, skoro stawiamy hipotezę suponującą istnienie nieskończonego przedmiotu, w którym wszystkie Jego atrybuty są wzajemnie ze sobą zamienne (konwertybilne). Gottfried Wilhelm Leibniz próbował dowodu koherencji pojęcia Boga twierdząc, że wszystkie Jego atrybuty są prostymi pozytywnymi jakościami, stąd też nie może zachodzić między nimi żaden rodzaj niespójności¹¹. Wydaje się jednak, że można pójść drogą prostszą i bardziej efektywną.

¹¹ „Tak więc jeden Bóg (czyli byt konieczny) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. A skoro nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie zawiera w sobie żadnych ograniczeń, żadnej negacji, a więc i żadnej sprzeczności, już samo to wy-

Mówiąc paradoksalnie, **tylko Bóg może nam zagwarantować, że Jego pojęcie, którym operujemy, gdy formułujemy pierwszy krok dowodu ontologicznego, jest pojęciem koherentnym.** Gdy, jak św. Anzelm, zaczynamy formułować pojęcie bytu najdoskonalszego, to jeszcze nie wiemy, czy jest ono spójne, lecz stwierdzenie w dowodzie ontologicznym istnienia Boga jako warunku możliwości wypowiedzenia sądu o Jego istnieniu i jako warunku możliwości sądu o Jego nieistnieniu, jest jednocześnie gwarancją koherencji pojęcia, od którego zaczęliśmy, jest tą gwarancją koherencji pojęcia Boga *via* Boża *bonitas*. Inaczej mówiąc, istnienie Boga, Jego ‘faktyczne’ istnienie, a nie istnienie tylko tzw. myślne, jest gwarancją koherencji pojęcia Boga. Wynika stąd, że **faktycznie istnienie Boga jest warunkiem możliwości wszelkiej metafizyki**, a w tym metafizyki, która próbuje dowodzić Jego istnienia i Jego atrybutów. Wydaje się, że jest to kolisty w sposób niemożliwy do zaakceptowania, lecz cóż innego niż to, co absolutnie dobre, mogłoby nam zagwarantować, że docieramy do tego, co absolutne. Wiedział to już Platon, gdy podkreślał, że myślenie filozoficzne (myślenie dialektyczne) musi zawsze wychodzić od pewnych założeń (*hypothesis*) i dopiero ‘odbijając’ się od nich jest w stanie zmierzać do tego, co bezzałożeniowe (*anhypotheton*). Myślenie filozoficzne kończy swoją drogę w pierwotnym początku, który jest początkiem samego siebie i wszystkiego, co istnieje. Tego początku nie można już przekroczyć żadną analizą. To, co bezzałożeniowe, jako nieprzekraczalne, jest ostatecznie uzasadniającą zasadą. Według Platona jest to idea dobra jako metafizyczne i logiczne źródło bytu niekoniecznego i wszelkiego myślenia¹².

8. Konsekwencje

Dowód ontologiczny jakby ‘na przestrzał’ gwarantuje rozprawienie się nie tylko ze sceptycyzmem co do świata zewnętrznego, lecz także ze

starca, by poznać istnienie Boga *a priori*” (G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa: PWN 1969, s. 306. Por. P. van Inwagen, *Metaphysics*, Boulder: Westview Press 1993, s. 93–94.

¹² Por. H. Hühn, *Voraussetzungslosigkeit*, [w:] J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 2001, t. 11, kol. 1166–1180.

sceptycyzmem sugerującym, że to nie my myślimy nasze myśli, lecz że nasze myśli są myślane przez coś lub przez kogoś. **Gdyby nawet moje myśli nie były w rzeczywistości moimi myślami, to nawet wtedy dowód ontologiczny jest poprawny i spełnia swoją rolę.** W wersji Kartezjusza odbiera się go zazwyczaj jako coś nieusuwalnie zagnieżdżonego w *cogito* i w subiektywnej pewności tego *cogito*, które zostaje jedyną pewną wyspą w morzu niepewności (tu przypomina się krytyk Anzelma, zakonnik Gaudilon), lecz pozostaje on w mocy nawet wtedy, gdy nadamy mu interpretację czysto obiektywną. Gdy wysuwam sceptyczną hipotezę, że jestem myślany, albo że nie wiem dokładnie, co w rzeczywistości znaczą moje myśli, to nawet wtedy zdanie „Istnieje doskonały byt konieczny” domaga się, jako swojego warunku możliwości, ‘faktycznego’ istnienia takiego bytu wraz z jego atrybutami, a w tym z atrybutem, jakim jest *bonitas*. Dzieje się tak samo również wtedy, gdy nie wiedząc, co dokładnie znaczą moje myśli, przypuszczam, że może tu chodzić o konieczność wyłącznie myślową. Ci, co ewentualnie są przyczyną mojego, jak mi się wydaje, myślenia, muszą to wiedzieć, gdyż to oni w rzeczywistości za mnie myślą to zdanie (lub jego negację) i znają skończoność swoich możliwości, stąd wiedzą o nieuchronnym kresie swojego eksperymentu ze mną, uświadamiają sobie własną skończoność oraz istnienie Bożej *bonitas* (i być może też Bożej sprawiedliwości).

Nawet wtedy, gdy pominiemy wszelkie myślenie, moje czy czyjekolwiek, to dowód ontologiczny jest poprawny. Gdyby nie istniały żadne istoty myślące i gdyby nie istniał świat przestrzenno-czasowych przedmiotów, a istniałyby tylko idee w sensie Platona, czy też, jak chcą zwolennicy realizmu platońskiego, istniałyby tylko abstrakcyjne treści myśli, to dowód ontologiczny i tak zachowałby swoją poprawność – mimo że nie istniałaby żadna osoba, dla której byłby on dowodem i dla której miałby wartość egzystencjalną. Wśród różnorodnych obiektywnych treści, istniejących w tym czysto idealnym kosmosie, istniałaby idea zawierająca jako swoją treść: „Istnieje doskonały byt konieczny”, a warunek prawdziwości tego nie wypowiedzianego przez nikogo sądu byłby i w tym wypadku warunkiem jego możliwości. Jak również byt konieczny byłby warunkiem możliwości tej drugiej możliwości, to znaczy tego, że sąd ten nie ma żadnego warunku prawdziwości. Istnienie idei jest bowiem tylko faktyczne i nie wyprzedza ich możliwości: żeby idee były możliwe, potrzebują istnienia bytu koniecznego.

W tym oto sensie sąd „Istnieje doskonały byt konieczny” jest zdaniem samouzasadniającym się i jest jedynym takim zdaniem. Jest ono w pewnej mierze paralełą do samoznoszącego się zdania wypowiedzianego przez sceptyka, że nic nie wiemy. Sądzę, że mimo wielu ciekawych analiz, które powstały w ostatnich dziesięcioleciach w trakcie dyskusji na temat sceptycyzmu i opozycyjnego do niego stanowiska nazwanego fundacjonalizmem epistemologicznym, w ogólnym efekcie spowodowano wiele zamieszania, wprowadzając różne pojęcia tzw. fundacjonalizmu. W dzisiejszej epistemologii mówi się o fundacjonalizmie mocnym i o różnych odmianach fundacjonalizmu słabego, o fundacjonalizmie empirycznym i racjonalistycznym, a nawet o fundherentyzmie, czyli o połączeniu fundacjonalizmu i koherencjonizmu¹³. W jaki jednak sposób zdania opisujące na przykład to, że aktualnie przeżywam widzenie niebieskiej płaszczyzny, czyli tzw. zdania bazowe, charakterystyczne dla rozważań na temat fundacjonalizmu empirycznego i ich ewentualne zalety niepowątpiewalności czy niekorygowalności, mogą sprostać problemowi sceptycyzmu? Myślę, że ci, którzy piszą na te tematy, zdają sobie jednak sprawę, jak odległe są tego rodzaju pomysły od kwestii, z którą zmagał się Kartezjusz, gdy *via* dowód ontologiczny odwoływał się do prawdomówności Boga. W efekcie namnożenia różnych fundacjonalizmów doprowadzono do zamazania właściwego problemu, a nie do jego udobitnienia.

Filozofia, która powstała „pod latyńskich żagli cieniem”, jest ciągłym zmaganiem się sceptycyzmu, pojawiającego się niekiedy w formie radykalnego empiryzmu, z racjonalizmem, próbującym ciągle na nowo conceptualnego odsłonięcia tego, co absolutne. Zmaganie to wytworzyło napięcie duchowe, dzięki któremu możemy obcować z owocami naszej kultury. Racjonalizm tego rodzaju jest, jak ważę się powiedzieć, jedynym możliwym racjonalizmem, bo **cóż innego niż istnienie najdoskonalszej, dobrej i prawdomównej istoty może stanowić legitymizację tego, że nasz rozum jest rzeczywiście w stanie osiągać prawdę i wiedzę?** Jakie figury myślowe mogłyby nas przekonać, że będąc samotni w gigantycznej płataninie związków przyczynowych, której jesteśmy poddani, a którą nazywamy światem fizycznym, kiedykolwiek coś wiemy? Dzięki władzy rozumu

¹³ Por. S. Haack, *A Foundherentist Theory of Empirical Justification*, [w:] L. Pojman (red.), *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, CA: Wadsworth 1999, s. 283–293.

– którego niejako straż przyboczną stanowi dowód ontologiczny – ‘mała nieskończoność’, jaką jest dusza ludzka, nie jest skazana wyłącznie na intuicyjne poszukiwanie swojego miejsca w istnieniu. Rozum nie musi więc przyjmować roli niewidomego przewodnika karawany na pustyni, który smakując piasek, stara się wyczuć, gdzie jest ta wielka góra, o której mówi się od nieprzeliczonych pokoleń. Filozofia posiada argument wykazujący, że tzw. odwaga ducha północy (*North Theory of Courage*) nie musi być tylko heroicznym trwaniem przy najwyższych wartościach, gdyż to nie pokolenia przemijają w przepaści milczących dziejów, lecz tylko czas przemija, jak sen.

SKEPTICISM AND ONTOLOGICAL PROOF

Summary

The paper defends the thesis that the only possible answer to the global skepticism is the so called ontological proof: only God’s truthfulness and His *bonitas* can guarantee the rejection of such skeptical hypothesis as the one of R. Decscartes’ stating that we are deceived by some evil demon or H. Putnam’s claim that we are brains in vats. I propose an interpretation of the ontological proof in the spirit of I. Kant’s considerations from his *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762) where Kant uses the concepts of necessity and possibility in order to proof God’s existence. Existence is a perfection and hence it must be one of the attributes that form the idea of God. Also truthfulness and *bonitas* must be treated as belonging to the idea of a perfect being. The truth condition for the sentence “Perfect necessary being exists” is the real existence of a perfect necessary being but at same the time the truth condition for this sentence is its condition of possibility. This sentence could not be possible, if the object it refers to had not existed, e.g. if the perfect necessary being had not existed. Because this sentence is something real it must be also possible and from this follows that the perfect necessary being exists. Analogically, every attempt to suppose that it is possible that perfect necessary being does not exist presupposes real existence of perfect necessary being because nothing could be possible, if something were not necessary. “Perfect necessary being exists” is the only sentence where the truth condition and condition of possibility coincide in this way. God’s truthfulness and His *bonitas* guarantee that we are not deceived by some evil demon or that we are not brains in vat.

ARKADIUSZ GUT*

FREGEGO KRYTYKA DOWODU ONTOLOGICZNEGO

Słowa kluczowe: dowód ontologiczny, Frege, istnienie, pojęcie
Keywords: concept, existence, Frege, ontological proof

I. Uwagi wstępne

A. Zadania i cel

Celem artykułu jest rekonstrukcja i prezentacja uwag Fregego dotyczących dowodu ontologicznego. Przyjmuje się, że ułożone według określonego klucza interpretacyjnego rozważania Fregego na temat dowodu ontologicznego w precyzyjny sposób (a) odsłaniają logiczną strukturę dowodu, (b) ukazują i różnicują tkwiące w dowodzie różnorodne założenia (natury logicznej, semantycznej i ontologicznej) oraz (c) ujawnią istotne słabości dowodu ontologicznego. Ponadto przedstawienie rozważań Fregego, połączone z opisem zaplecza teoretycznego i historycznego, pozwoli na ukaza-

* Arkadiusz Gut, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Teorii Poznania na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, stypendysta m.in. Fulbrighta i Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, autor książki *Gottlob Frege – Współczesne problemy filozofii* (w druku) oraz wielu artykułów, np. *Czy Brentano stworzył zadowalającą koncepcję sądu?* („Przegląd Filozoficzny” 1998), *O logice predykatów* („Roczniki Filozoficzne” 2002). Obecnie pracuje nad książką dotyczącą relacji między myślą a językiem. E-mail: kupisa@kul.lublin.pl.

nie tych podstaw, w nawiązaniu do których toczy się obecnie dyskusja wokół dowodu ontologicznego¹.

B. Dwie uwagi metodologiczno-historyczne

1.

Rozważania nad dowodem ontologicznym, jakie spotykamy w pismach Fregego, można potraktować jako zwieńczenie jego refleksji nad predykacją liczby, istnienia oraz formy logicznej sądu. Częstokroć pojawiają się one jako wnioski i mają charakter konkluzji, wyprowadzanych przy okazji analizy zagadnień dla niego bardziej podstawowych, z których za kluczowe należy uznać następujące:

- a) między nazwą a wyrażeniem predykatywnym zachodzi kategorialna różnica;
- b) sąd egzystencjalny ma inną strukturę logiczną niż sąd jednostkowy;
- c) w charakterystyce pojęcia odróżnia się cechy i własności;
- d) podanie liczby zawiera wypowiedź o pojęciu.

2.

Istotnym elementem prezentacji stanowiska Fregowskiego jest również umiejtne wyostrenie jego stosunku do propozycji Kanta. Frege w wypowiedziach na temat dowodu ontologicznego widzi związek między własną krytyką a przewodnimi ideami wypracowanymi przez autora *Krytyki czy-*

¹ W pracach dotyczących dowodu ontologicznego można znaleźć liczne odwołania do analiz Fregego. W przeważającej jednak większości mają one charakter cząstkowy i wybiórczy. Nie tyle prezentuje się w nich stanowisko Fregego, ile używa się zaproponowanej przez niego analizy, wraz z logicznymi, semantycznymi i metodologicznymi rozstrzygnięciami. Por. J. Shaffer, *Existence, Predication, and the Ontological Argument*, „Mind” 71 (1962), s. 307–325; A. Plantinga, *Kant’s Objection to the Ontological Argument*, „The Journal of Philosophy” 68 (1966), s. 537–546; N. Malcolm, *Anzelm’s Ontological Argument*, „Philosophical Review” 69 (1960), s. 41–62; J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997; T. Batóg, *O Kantowskiej krytyce argumentu ontologicznego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 34 (1994), s. 3–24. W tym miejscu trzeba także dodać, że ze względu na stanowisko Fregego dotyczące logiki i wynikający z tego brak jakichkolwiek jego analiz poświęconych pojęciom modalnym, rozważania Fregego odróżniają się od tych, w których analiza pojęć modalnych (w tym także logiki modalne) jest fundamentem i podstawą.

stego rozumu. Przy każdej jednak okazji podkreśla jednocześnie, że dzięki własnym rozstrzygnięciom na temat predykcji liczby, formy logicznej sądu oraz natury pojęcia wykracza poza Kantowski sposób analizy dowodu ontologicznego. Z tego względu, w celu przedstawienia Fregeowskiej argumentacji w jak najbardziej zrozumiały sposób, ważne jest zestawienie jego rozwiązania z propozycją Kanta². Temu m.in. służyć będzie przyjrzenie się analizie Kanta, sformułowanej przy okazji udzielania przez niego odpowiedzi na następujące dwa pytania:

- a) Czy sąd *Bóg istnieje* jest sądem analitycznym?
- b) Czy *istnienie* można pomyśleć za pomocą czystej kategorii?

C. Składniki prezentacji

Uwzględniając powyższe założenia, w artykule rozważone zostaną m.in. następujące kwestie. Po pierwsze: pokaże się, że ujęcie terminu *Bóg* bądź jako nazwy, bądź jako wyrażenia predykatywnego ma istotne konsekwencje, podobne do tych – jak powiedziałyby Wittgenstein – jakie ma zmiana pasa transmisyjnego w lewo albo w prawo. Po drugie: wyjaśni się, jaką strukturę logiczną posiada sąd *Bóg istnieje*. Po trzecie: wyjaśni się kluczowe kwestie związane z rozumieniem pojęcia *Bóg*. Po czwarte: wykaże się związek między orzekaniem istnienia i orzekaniem jedyności. Po piąte: omówi się szereg mankamentów tkwiących w dowodzie ontologicznym, poczynając od używania terminu *Bóg* w dwóch różnych semantycznych rolach, poprzez przemycanie założeń, które mają stanowić wniosek dowodu, a kończąc na nieodróżnianiu warunków sensowności od warunków prawdziwości. Dla porządku i jasności wywodu, analizy poglądów najpierw

² Zestawienie rozwiązań Kanta i Fregego jest dość częstym zabiegiem, zwłaszcza w kontekście analizy predykcji istnienia. Wielu autorów w propozycji Fregego widzi przerobioną wersję stanowiska Kanta. W ramach tych zestawień analizuje się zarówno stanowisko Kanta wyrażone w *Krytyce czystego rozumu*, jak również podane przez niego rozwiązanie (z okresu przedkrytycznego) zawarte w *Jedyniej podstawie dowodu na istnienie Boga*, Kęty 2004. Por. na ten temat: C.J.F. Williams, *What is Existence?*, Oxford University Press 1991; H. Sluga, *Gottlob Frege*, London: Routledge 1980, s. 87–90. W prezentowanym artykule zwróci się uwagę nie tylko na podobieństwa między analizami Kanta i Fregego, lecz także na dzielące je różnice. Wskazanie na różnice traktuje się jako warunek wstępny, mający umożliwić późniejszy opis specyfiki stanowiska Fregego.

Kanta, a potem Fregego poprzedzone zostaną skrótowym przypomnieniem dowodu ontologicznego skonstruowanego przez Kartezjusza w *Medytacji piątej*. Interesować nas tutaj będzie nie tyle pełna charakterystyka dowodu, ile zasady wspierające wywód Kartezjusza oraz ogólne wnioski, które przy tej okazji można wyartykułować³.

II. Kartezjusz

W większości wypowiedzi na temat dowodu ontologicznego stwierdza się, że jego specyficzną cechą jest poszukiwanie wniosku w czysto logiczny sposób⁴. Zgodnie podkreśla się również, że w dowodzie ontolo-

³ Za wyborem poglądów Kartezjusza jako punktu odniesienia dla dalszych analiz przemawiają dwie racje. Po pierwsze: Kant, a pośrednio także Frege, polemizuje z Kartezjuszem. Po drugie: zarówno Kant, jak i Frege odnoszą się także do podstaw logicznych, semantycznych oraz epistemologicznych, które Kartezjusz przypomina lub wprowadza przy okazji formułowania dowodu. Dodatkowo można także założyć, że Fregego mogła poruszać tzw. matematyczna forma dowodu oraz użyte przez Kartezjusza geometryczne analogie. Nie oznacza to pominięcia wersji dowodu podanej przez Anzelmą z Canterbury (*Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył I.E. Zieliński, Warszawa: PWN 1992). W dalszej części na potrzeby jednego z argumentów Fregego zostanie poruszona pewna część sformułowania dowodu, którą podaje Anzelm, a której brak u Kartezjusza.

⁴ Np. J. Shaffer w artykule *Existence, Predication and the Ontological Argument* podkreśla, że w dowodzie ontologicznym dochodzi się do stwierdzenia istnienia Boga poprzez wykazanie, że Jego istnienie jest częścią definicji tego rodzaju rzeczy, którą On jest (tamże, s. 309). W miejscu więc przesłanek w dowodzie ontologicznym pojawia się najczęściej definicja Boga, z której przy wykorzystaniu pewnego rozumowania, wyprowadza się wniosek egzystencjalny. W podobnym duchu o konstrukcji dowodu ontologicznego wypowiada się także J.L. Mackie w książce *Cud teizmu* (s. 53). Wielu autorów podkreśla również, że zasadniczo w dowodzie ontologicznym chodzi o pokazanie, jak przypisanie Bogu określonych własności (tych wymienianych w przesłankach dowodu) pociąga za sobą konieczność istnienia Boga – czyli jak posiadanie jednej własności pociąga za sobą posiadanie innej własności. Tym samym podkreśla się, że istnienie jest czymś, co jest „pociągane” przez definicję Boga. Na temat formy logicznej dowodu mówi także Leibniz w pracy *Ogólne uwagi do „Zasad filozofii” Kartezjusza*. Píše, że w dowodzie mamy do czynienia z takim mniej więcej rozumowaniem: „Jeśli istnienie jest doskonałością, a Bóg jest doskonałością, to z definicji Boga trzeba przyjąć, że Bóg istnieje” (tenże, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1994, s. 70–71).

gicznym nie robi się żadnego użytku z rozumowania przyczynowego lub quasi-przyczynowego oraz że wniosek wyprowadza się w sposób logiczny z przyjętych uprzednio przesłanek. W związku z tym, przechodząc do prezentacji dowodu zamieszczonego przez Kartezjusza w *Medytacji piątej*, warto zwrócić uwagę na regułę, przy wykorzystaniu której wyprowadza on wniosek o istnieniu Boga.

Wszystko, co ujmuję jasno i wyraźnie jako należące do owej rzeczy, rzeczywiście do niej należy, to czyż nie można by stąd zaczerpnąć dowodu wskazującego istnienie Boga?⁵

Wedle przywołanej reguły, jeśli spełniony jest warunek dotyczący sposobu ujęcia, a więc gdy ujęcie czegoś można scharakteryzować jako jasne i wyraźne, to tym samym – jak podkreśla Kartezjusz – pojawia się możliwość, aby na podstawie tego ujęcia uzyskać informację, czy idei lub pojęciu odpowiada coś w rzeczywistości aktualnie istniejącej⁶. Przywoławszy powyższą regułę, Kartezjusz zastrzega – podkreślając różnicę między istotą a istnieniem – że na podstawie analizy np. idei (pojęcia) trójkąta lub idei (pojęcia) człowieka nie da się wyprowadzić wniosku mówiącego wprost o istnieniu rzeczywistego trójkąta lub człowieka. Niemożliwość powyższego wniosku nie jest wynikiem błędu lub niedoskonałości tkwiącej w sposobie ujęcia. Po prostu w treści pojęcia *trójkąt* nie ma takiej informacji. Wobec tego, jeśli dążymy do wyprowadzenia wniosku egzystencjalnego na podstawie analizy idei (pojęcia), to, zgodnie z myślą przewodnią Kartezjusza, musimy pamiętać, że, z jednej strony, treść idei lub pojęcia musi zawierać tzw. informację egzystencjalną⁷, z drugiej zaś – ujęcie tejże treści musi nosić znamiona ujęcia dokonanego w sposób **jasny i wyraźny**. Zdaniem Kartezjusza, przykładem takiej idei lub pojęcia, w którego treści zawarte jest istnienie, jest właśnie idea Boga⁸.

⁵ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: PWN 1958, t. I, s. 87.

⁶ Tamże.

⁷ W odpowiedzi na zarzuty piąte Kartezjusz pisze, że „istnienie konieczne jest w Bogu rzeczywiście własnością ujętą w najściślejszy sposób, gdyż Jemu tylko przysługuje i w Nim tylko stanowi część istoty” (tamże, s. 448).

⁸ Tamże, s. 88. Por. J.L. Mackie, *dz. cyt.*, s. 54–55.

W treści idei Boga odnajduję, iż jest to byt najdoskonalszy i jeżeli istnienie jest doskonałością, to nie mogę pomyśleć sobie bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości⁹. Nie jestem w możności pomyśleć sobie Boga bez Jego istnienia, tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości¹⁰.

Dla prowadzonych poniżej analiz ważne jest podkreślenie dwóch konsekwencji wynikających ze strategii przyjętej przez Kartezjusza. Po pierwsze: prawomocne przyjęcie zasady, wedle której *istnienie* należy do treści pojęcia *Bóg*, prowadzi do uznania, że *istnienie* jest jednym z predykatów orzekanym o Bogu. Zgodnie z tym, *istnienie*, obok wszechmocy i wszechwiedzy, należy do grupy predykatów **tego samego rzędu**. Po drugie: jeśli sąd *Bóg istnieje* jest poprawnie zbudowanym sądem, to predykat *istnienie* jest predykatem **pierwszego rzędu**.

Po uznaniu zatem, że *istnienie* jest predykatem pierwszego rzędu oraz że sąd *Bóg istnieje* jest poprawnie zbudowanym sądem, pojawia się podstawa do innego jeszcze wniosku, a mianowicie że i sądy typu: *Jan istnieje*, *Człowiek istnieje* są poprawnie zbudowanymi sądami, a *istnienie* i w tych przypadkach jest predykatem pierwszego rzędu. Oczywiście, przy tej okazji czyni się zastrzeżenie, że powyższe dwa sądy, w odróżnieniu od sądu *Bóg istnieje*, nie są wnioskami wyprowadzonymi z analizy pojęcia *człowiek* lub pojęcia *Jan*¹¹.

⁹ Kartezjusz, wyd. cyt., s. 87. W tym kontekście trzeba mieć na uwadze także rodzaje analogii, które przywołuje Kartezjusz. Według niego: „Istnienie Boga powinno mieć dla mnie ten sam stopień pewności, jaki dotychczas posiadały prawdy matematyczne” (tamże). Ponadto, w jednym ciągu argumentacyjnym łączy Kartezjusz twierdzenie dotyczące istnienia Boga i twierdzenie dotyczące geometrii. „Tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech kątów równa się dwóm prostym [...]” (tamże, s. 88). Można przypuszczać, że ten rodzaj analogii uwiarytelnia w oczach Kartezjusza centralny argument. „Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem że On rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie, ponieważ konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga, skłania, bym tak myślał” (tamże, s. 88–89).

¹⁰ Tamże, s. 89.

¹¹ Twierdzenie, że istnienie jest predykatem pierwszego rzędu, czyli że istnienie należy do zbioru cech danego pojęcia, nie jest i nie musi być rozumiane jako twierdzenie, że cokolwiek pojmujemy, pojmujemy (musimy pojmować) jako istniejące. Jeśli byłoby

III. Kant

W swojej krytyce dowodu ontologicznego Kant wychodzi od spostrzeżenia, że zwolennicy tego rodzaju dowodu przyjmują, iż istnienie zawarte jest w treści pojęcia *Bóg*, i w związku z tym twierdzą, że sąd *Bóg istnieje* jest sądem analitycznym¹². W celu rozstrzygnięcia, czy rzeczywiście dany sąd jest sądem analitycznym i czy rzeczywiście treść predykatu (*istnienie*) zawarta jest w treści podmiotu (*Bóg*), poszukuje się określonego kryterium. Kryterium tym jest – zdaniem Kanta – zasada niesprzeczności. Sąd *A jest B* jest sądem analitycznym wtedy, gdy negacja predykatu *B* w sądzie *A nie jest B* prowadzi do sprzeczności¹³. Od innej strony powyższa reguła – podkreśla Kant – mówi nam również, iż sprzeczność nie może pojawić się wówczas, gdy wraz z orzeczeniem *B* usunięty zostaje podmiot *A*.

Zgodnie z powyższym, jeśli weźmiemy pod uwagę sąd *Bóg nie istnieje*, to okazuje się, że w tym konkretnym wypadku nie mamy do czynienia ze sprzecznością. Nie jest to rezultat uznania w punkcie wyjścia predykatu *istnieje* za predykat kontyngentny, lecz – jak przekonuje Kant – jest to zwyczajnie wynik usunięcia podmiotu¹⁴. „Jeśli jednak powiadacie: *Bóg nie istnieje*, to ani wszechmoc, ani żadna inna cecha nie jest nam dana. Wszystkie one bowiem są usunięte wraz z podmiotem, i w myśli tej nie pojawia się naj-

tak, to wtedy – zgodnie z tym, co mówią G. Nakhnikian i W. Salmon w artykule *Exists as a Predicate* („Philosophical Review” 1957) – „[...] not only God’s essence but every essence implies existence” (s. 541). Takiego stanowiska nie głoszą ani Anzelm, ani Kartezjusz. Obaj uważają, że tylko w przypadku Boga można mówić, ze względu na istotę tego bytu, iż trzeba przyjąć jego istnienie. Wobec tego należy także odróżnić względem siebie poglądy Kartezjusza i Hume’a.

¹² Jeśli z analizy pojęcia jakiejś rzeczy da się wyprowadzić pewne wnioski dotyczące samej rzeczy, wyrażone w predykanie *B*, to zgodnie z przyjętym trybem postępowania, trzeba uznać, że *B*, będące predykatem, w sądzie *A jest B* zawarte jest w pojęciu *A*. Takie sądy mają naturę sądów analitycznych – zawarte w nich orzeczenie znajduje się wśród składników, które wspólnie zawierają się w pojęciu podmiotu (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, s. 70 [B 11], Warszawa 1957).

¹³ „Jeśli w sądzie tożsamościowym usuwam orzeczenie, a zatrzymuję podmiot, to powstaje sprzeczność i dlatego powiadam: tamto przysługuje z konieczności temu. Jeżeli jednak usuwam podmiot wraz z orzeczeniem, to nie powstaje sprzeczność, nie ma bowiem nic więcej, czemu można by przeczyć” (tamże, t. II, s. 335 [B 622]).

¹⁴ Rozważanego w tym miejscu argumentu nie należy mylić z dyskusją Kanta na temat syntetyczności sądów egzystencjalnych (zob. tamże, s. 338–339).

mniejsza nawet sprzeczność”¹⁵. Brak sprzeczności jest wyrazem tego, że *istnienie* nie należy do zawartości treściowej pojęcia *Bóg* – czyli że z analizy pojęcia *Bóg* nie da się wyprowadzić wniosku o rzeczywistym istnieniu Boga.

W kontekście przywołanego wywodu warto podkreślić dwie kwestie. W konstrukcji powyżej przedstawionego argumentu Kant posługuje się modelem sądu, w którym główną relacją jest relacja między dwoma pojęciami. W rezultacie termin *Bóg* – podobnie jak termin *człowiek* – traktowany jest jako termin ogólny. Mając na uwadze powyższe dwa spostrzeżenia, można na podany wyżej argument spojrzeć w bardziej krytyczny sposób. Uznawszy bowiem – zgodnie z intencją Kanta – że sąd *Bóg nie istnieje* ma strukturę logiczną *A nie jest B*, trudno jest wówczas wyrazić zgodę, iż negacja *nie B* znosi podmiot *A*. Jeśli wystąpienie frazy *nie istnieje* miałyby być – jak uważa Kant – wyrazem negacji podmiotu, to raczej trzeba byłoby przyjąć, że termin *Bóg* jest nazwą indywidualną. Taka konstatacja z kolei wykluczałaby jednak przywołanie argumentu odwołującego się do sprzeczności¹⁶. Przypomnijmy, ów argument na terenie systemu Kanta zakłada, że każdy sąd ma strukturę *A jest B*, gdzie oba terminy są terminami ogólnymi.

¹⁵ Tamże, s. 336 [B 623]. „Przyjmować istnienie trójkąta, a mimo to usuwać jego trzy kąty, stanowi sprzeczność, ale nie jest sprzecznością usuwać trójkąt wraz z jego trzema kątami” (tamże).

¹⁶ Na podobne słabości i braki związane z powyższym argumentem wskazuje J.L. Mackie (wyd. cyt., s. 55). Do tego, co zostało powiedziane przy prezentacji powyższego argumentu, można dodać, że pojawienie się sprzeczności w sądzie *Bóg nie istnieje* zakłada dodatkowo, że nazwy odnoszą się do przedmiotów istniejących. W konsekwencji sąd *Bóg istnieje* nie ma struktury *A jest B*, lecz strukturę *a jest B*, gdzie *a* jest nazwą w rozumieniu logiki predykatów. J. Shaffer słabość powyższego argumentu oraz wiele innych mankamentów tkwiących w wyjaśnieniach Kanta wiąże ze zbyt wąską teorią predykcji: „[...] to say that so-and-so is such-and-such is sometimes neither to analyse the concept of so-and-so nor to revise it, but, to put it roughly, to say something about the object conceived of” (J. Shaffer, wyd. cyt., s. 310). W obecnym artykule te i szereg innych słabości wiążą się raczej z przywiązaniem Kanta do jednej formy logicznej sądu, czyli z brakiem wyróżnienia różnych form logicznych sądu. Wydaje się, że jednym z powodów, dla których Kant nie widział potrzeby skorygowania własnej teorii sądu, było jego wyjątkowe przywiązanie do logiki Arystotelesa, wraz z leżącą u jej podstaw teorią sądu. Trzeba pamiętać, że w logice Arystotelesa widział Kant system wykończony i zamknięty, wobec którego wszelkie zmiany i rozszerzenia uważał za zbyteczne i niepotrzebne. Ponadto twierdził również, że dzięki logice Arystotelesa odkrywamy wszelkie prawidła myślenia bez względu na to, „czy myślenie to jest *a priori*, czy empiryczne (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 22 [B viii]).

W rezultacie można się zgodzić, że intuicja Kanta jest jak najbardziej słuszna, sam jednak przebieg argumentacji nie jest wolny od istotnych trudności. Trudności wynikają z braku odpowiednich narzędzi logicznych, np. operowanie zbyt wąską teorią sądu, a zwłaszcza redukcja wszystkich form sądów do sądów *A jest B*¹⁷. W dalszej części zobaczymy, że Frege poda ten sam argument w bardziej precyzyjny sposób, chociażby wskutek odróżnienia formy logicznej sądów jednostkowych od sądów ogólnych.

W kolejnym, analizowanym na potrzeby niniejszego artykułu, argumentie Kant zwraca uwagę, że w samym pojęciu (w jego zawartości treściowej) nie pojawia się żadna różnica, czy „wypowiada ono tylko możliwość” lub czy „jest o przedmiocie aktualnie istniejącym”¹⁸. W tym miejscu widać, że Kant korzysta z odróżnienia między sferą przedmiotów możliwych a sferą przedmiotów rzeczywistych. W nawiązaniu do powyższego odróżnienia podkreśla, że gdy pozostajemy na poziomie analizy samego pojęcia, tj. gdy nie uwzględniamy w ogóle poznania *a posteriori*, to tak naprawdę z analizy samego pojęcia nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy przedmiotem, który miałby podpadać pod analizowane pojęcie, jest coś możliwego czy coś rzeczywistego¹⁹. „Jeśli chcemy istnienie pomyśleć jedynie przez czystą kategorię, to nic dziwnego, że nie możemy podać cechy, która by ją odróżniała od samej tylko możliwości”²⁰. Kant oczywiście nie

¹⁷ Fakt ten zaś sprawia, że nie dysponuje się wówczas wyróżnionymi kategoriami ani sądów jednostkowych, ani sądów egzystencjalnych. To zaś z kolei przekłada się na niedostateczne odróżnianie nazw od predykatów lub – w innej terminologii – nazw indywidualnych od ogólnych. Nie sprzyja to również precyzyjnemu odróżnieniu od siebie relacji, jakie zachodzą: między obiektem a pojęciem, pojęciami tego samego rzędu, pojęciami różnych rzędów. W konsekwencji brak tych odróżnień stanowi również przeszkodę w konstrukcji miarodajnych definicji. Na ostatnią kwestię w artykule *O kantowskiej krytyce argumentu ontologicznego* zwraca szczególną uwagę T. Batóg („Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 34 [1994], s. 3–24 [szczególnie 16–17]). Według niego, Kant nie różnicuje sposobu definiowania nazw ogólnych (predykatów) od sposobów definiowania nazw indywidualnych.

¹⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 340 [B 627].

¹⁹ Tamże, s. 342 [B 629]. W innym miejscu Kant pisze: „[...] popełniście już sprzeczność, gdy w pojęcie rzeczy, którą chcieliście pomyśleć jedynie jako możliwą, wprowadziliście już, choćby pod ukrytym imieniem, pojęcie jej istnienia” (tamże, s. 337–338).

²⁰ Tamże. „Cokolwiek i ilekroć by tedy zawierało w sobie nasze pojęcie pewnego przedmiotu, to jednak zawsze musimy wyjść poza nie, by przedmiotowi przypisać istnienie” (tamże, s. 442). Por. J. Shaffer, wyd. cyt., s. 307–325.

zaprzecza, że w pewnych sytuacjach z analizy samego pojęcia dana jest nam logiczna cecha możliwości, dzięki której „odróżnia się jego przedmiot od *nihil negativum*”. Tym niemniej – kontynuuje Kant – dane pojęcie może być pojęciem pustym²¹. Czyni nawet dalsze zastrzeżenie, aby z logicznej możliwości pojęć nie wnosić od razu o (realnej) możliwości rzeczy²².

Wskutek tego, że istnienie nie jest współpomyślane w pojęciu, trudno – uważa Kant – zgodzić się, że istnienie jest jednym z predykatów orzekanych o przedmiocie. Słynny więc argument Kanta, w którym padają słowa, że „istnienie nie jest oczywiście realnym orzecznikiem”, należy powiązać z twierdzeniem, że dzięki predykatowi *istnieje* nie ograniczamy i nie rozszerzamy zbioru przedmiotów, do którego pojęcie miałyby swoje zastosowanie²³. Powyższego twierdzenia nie należy jednak wiązać z tezą, że wszystko istnieje²⁴, lecz raczej z uznaniem, że nie ma dwóch rodzajów pojęć: jednych dla rzeczy istniejących, a drugich dla rzeczy możliwych²⁵.

²¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 337.

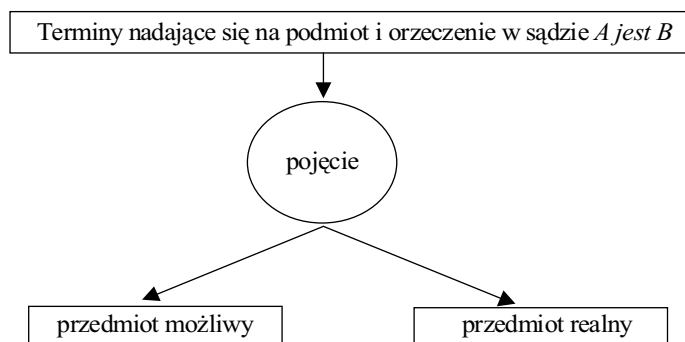
²² Zob. tamże, s. 337. Por. A. Plantinga, wyd. cyt., s. 537–546.

²³ „Istnienie nie jest oczywiście realnym orzecznikiem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu (*position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie. Jeżeli tedy biorę podmiot (Boga) wraz ze wszystkimi jego orzeczeniami (*Prädikate*) (do których należy wszechmoc) i powiadam «Bóg istnieje» (*Gott ist*) lub też istnieje jakiś Bóg (*es ist ein Gott*), to nie dodaję żadnego nowego orzeczenia do pojęcia Boga, lecz tylko uznaję w istnieniu podmiot sam w sobie ze wszystkimi jego orzecznikami” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 339–340). Interesujące są w tym kontekście poglądy Kanta wyrażane w pracy *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*. Są autorzy, np. Forgy, którzy uważają, że w pewnych fragmentach powyższej pracy Kant antycypuje rozwiązanie Fregego. Oto jeden z najczęściej przywoływanych ustępów: „Dlatego samo istnienie nie może być predykatem. Jeśli mówię, że Bóg jest rzeczą istniejącą, to wygląda na to, jakbym wyrażał relację predykatu do podmiotu. Jednakże w tym wyrażeniu tkwi pewna nieprawidłowość. Dokładnie powiedziawszy, powinno ono brzmieć «coś istniejącego jest Bogiem», to znaczy «istniejącej rzeczy przysługują predykaty, które razem wzięte oznaczamy wyrazem Bóg». Predykaty te są ustanowione w relacji do podmiotu, jednakże rzecz jest ustanowiona bezwzględnie wraz ze wszystkimi predykatami” (tamże, s. 51).

²⁴ Trzeba pamiętać, że teza $\forall x (x \text{ istnieje})$ – wszystko istnieje – związana jest zarówno z uznaniem istnienia za predykat uniwersalny oraz z zasadą $(x = x) \rightarrow \forall y (y = x)$. Przyjmuje się bowiem, że istnienie – analogicznie jak identyczność – orzekane jest o każdym przedmiocie. Por. B. Russell, *Logic and Knowledge*, London 1956, s. 233–234; U. Niklas, *Czy istnienie jest predykatem?*, „Studia Semiotyczne” 5 (1974), s. 118–120.

²⁵ Po pierwsze: Kant dowodzi, że treść pojęcia pozostaje ta sama, niezależnie od tego, czy przedmiot, do którego ma ono swoje zastosowanie, istnieje, czy też nie. Po drugie:

Argument ten wraz z dowodem Kanta, że istnienie nie jest realnym predykatem, spotka się z akceptacją ze strony Fregego. Frege, podobnie jak Kant, uzna, że z analizy pojęcia trudno jest wyprowadzić w sposób uprawniony wnioski dotyczące istnienia przedmiotów, mających podpaść pod dane pojęcia. Akceptacja przewodniej idei nie może przesłonić jednak zasadniczej różnicy między argumentacją Fregego i Kanta. Warto już teraz podkreślić, że Frege nie zrobi użytku z odróżnienia między przedmiotem możliwym a istniejącym aktualnie. Ponadto odrzuci również istotną dla Kanta regułę semantyczną. Według Kanta, relację między terminami występującymi zarówno w miejscu podmiotu, jak i predykatu w sądzie *A jest B*, a podpadającymi pod nie przedmiotami charakteryzuje się w następujący sposób:



w przykładzie z talarami Kant wyraźnie zaznacza, że nie da się zróżnicować względem siebie pojęcia, które miałyby się odnosić do stu talarów rzeczywistych, od pojęcia, które miałyby się odnosić do możliwych stu talarów. Dla możliwych i realnych talarów posiadamy jedno takie samo pojęcie. Wydaje się, że dopiero w związku z tym Kant stawia hipotezę, że istnienie nie jest realnym predykatem. W krytyce argumentacji Kanta, Plantinga w przywoływanym już tutaj artykule próbuje znaleźć takie wskaźniki, dzięki którym pojawia się podstawa do odróżnienia pojęć o rzeczach realnych od pojęć odnoszących się do przedmiotów możliwych. Zrównuje on jednak przedmiot możliwy z przedmiotem fikcyjnym, zakładając tym samym, że każdy przedmiot możliwy jest istotnie nieokreślony. Zgodnie z tym następnie przyjmuje, że w pojęciu rzeczy możliwej w odróżnieniu od pojęcia rzeczy realnej nie obowiązuje reguła, zgodnie z którą z dwóch wykluczających się cech tylko jedna z nich jest składnikiem pojęcia (czyli tylko jedna z nich jest prawdziwie orzekana o przedmiocie). Wątpliwości nie budzi tutaj przywołana reguła, lecz założenie, że każdy możliwy przedmiot, analogicznie jak przedmiot fikcyjny, jest przedmiotem istotnie nieokreślonym.

W nawiązaniu do powyższego schematu Kant w sprzeciwie wobec dowodu ontologicznego dąży do pokazania, że z analizy pojęcia nie potrafimy rozstrzygnąć, jaki sposób istnienia przysługuje mającym podpadać pod dane pojęcie przedmiotom²⁶. Frege, odrzucając zarówno powyższy schemat semantyczny, jak i odróżnienie między przedmiotem możliwym a aktualnie istniejącym, zmuszony będzie do dokonania istotnych zmian w strategii argumentacyjnej w stosunku do Kanta. Zmiany, które zaproponuje Frege, pociągną za sobą także zmiany w ostatecznym celu podjętej przez niego krytycznej argumentacji. Frege bowiem, w odróżnieniu od Kanta, nie będzie zainteresowany wyłącznie pokazaniem, dlaczego na podstawie analizy pojęcia trudno jest przesądzić, do jakiego przedmiotu (możliwego czy aktualnego) pojęcie ma zastosowanie. Cel, który postawi sobie Frege, polega raczej na uzasadnieniu, że z analizy pojęcia nie da się wyprowadzić w żaden sposób twierdzenia dotyczącego przedmiotu – niezależnie, czy myślimy o przedmiocie możliwym, czy aktualnie istniejącym.

IV. Frege

A. Założenia

Dla naszkicowania zaplecza intelektualnego, w kontekście którego Frege umieszcza swoje uwagi na temat dowodu ontologicznego, istotne i regulujące są trzy fragmenty, pochodzące kolejno z *Grundlagen der Arithmetik*, z listów do A. Marty i G. Peano.

(1) Istnienie przypomina pod tym względem liczbę. Stwierdzenie istnienia to przecież nic innego, jak zaprzeczenie liczebności zerowej.

²⁶ Ponadto zauważmy, że na poziomie znaczenia lub – używając innej terminologii – na poziomie ekstensji, nazwy jednostkowe i nazwy ogólne nie różnią się kategorialnie. Jedne i drugie za swój przedmiot mają przedmioty, z tą tylko różnicą, że te pierwsze odnoszą się do jednego przedmiotu, te drugie zaś do wielu przedmiotów naraz. Graficznie można dany pogląd przedstawić w następujący sposób:



Ponieważ istnienie jest własnością pojęć, ontologiczny dowód na istnienie Boga jest chybiony [wyr. A.G.]²⁷.

(2) Uogólniając, przedstawiam podpadanie tego, co indywidualne, pod pojęcie w następujący sposób: $F(x)$, gdzie x jest podmiotem (argumentem), $F()$ jest predykatem (funkcja), miejsce puste w nawiasie po F oznacza nienasycenie. Podporządkowanie pojęcia $\Psi(a)$ pod pojęcie $\Phi(a)$ zostaje wyrażone w następujący sposób:



co czyni oczywistym różnicę między podporządkowaniem a podpadaniem tego, co indywidualne pod pojęcie. Bez wyraźnego odróżnienia tego, co indywidualne, od pojęcia nie jest możliwe odpowiednie wyrażenie sądów szczegółowych i egzystencjalnych tak, aby ich pokrewieństwo stało się dla nas oczywiste. Każdy szczegółowy sąd jest właściwie sądem egzystencjalnym. [...] Tak więc sądy egzystencjalne mają swoje miejsce pośród innych sądów. **W tym kontekście chciałbym Panu pokazać, jak Kantowskie odrzucenie dowodu ontologicznego staje się bardzo naoczne z perspektywy mojego podejścia** [podkr. – A.G.] [...], choć obawiam się, że muszę z tego zrezygnować, gdyż i tak zbyt dużym rozmiarem listu obciążylem Pana²⁸.

(3) Wśród wielu logików można spotkać ogromną niejasność dotyczącą natury sądów egzystencjalnych, jest to prawdą o zwolennikach Boole'a, jak również psychologicznych logikach, chociaż Kant zdawał się być na właściwej drodze w swojej krytyce dowodu ontologicznego²⁹.

Przywołane powyżej cytaty potwierdzają, że Frege traktuje własne uwagi na temat dowodu ontologicznego jako rodzaj kontynuacji linii argumentacyjnej zapoczątkowanej przez Kanta. Jednocześnie jednak w dość wyraźny sposób zaznacza, że w kontekście jego własnej teorii krytyka Kanta nabiera nowej jakości. W nawiązaniu do przywołanych fragmentów nową jakość, mającą cechować jego krytyczne uwagi pod adresem dowodu ontologicznego, należy łączyć z czterema ustaleniami, które w porządku przy-

²⁷ G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniwicz, Warszawa: PWN 1977, s. 12 [dalej PS].

²⁸ *Frege an Marty 29.08.1882*, [w:] G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. H. Herms, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburg 1976, s. 164–165 [dalej WB].

²⁹ WB, *Frege an Peano*, s. 108.

datnym dla prowadzonej analizy brzmią następująco: a) zachodzi asymetria semantyczno-ontologiczna między nazwą a wyrażeniem predykatywnym; b) sąd egzystencjalny ma inną strukturę logiczną niż sąd jednostkowy; c) tylko w przypadku pojęcia możliwe jest pytanie, czy coś pod dane pojęcie podpada; d) podanie liczby zawiera wypowiedź o pojęciu.

Ad a) Rozróżnienie nazwa–predykat

Dla Fregego różnica między nazwą a wyrażeniem predykatywnym ma charakter kategorialny. W sposób szczególny różnicę między nazwą a predykatem łączy Frege z ich charakterystyką semantyczną oraz z ich odmienną lokalizacją w strukturze sądów jednostkowych. Znaczeniem predykatów (tradycyjnie: nazw ogólnych) są pojęcia, nie zaś pojedyncze przedmioty lub wielość przedmiotów³⁰. Z kolei znaczeniem nazw są konkretne, pojedyncze przedmioty³¹. W liście skierowanym do Husserla, Frege tak przedstawia wizualnie swój pogląd:

³⁰ „Termin «nazwa ogólna» (*Gemeinname*) prowadzi do przypuszczenia, że nazwa ogólna, jak i nazwa własna (*Eigename*) odnosi się w ten sam sposób, ze swej istoty, do przedmiotów [...]. Ale to jest całkowity błąd; i dlatego twierdzę, że lepiej mówić o *Begriffswort* [predykanie – przyp. A.G.] zamiast o nazwie ogólnej” (G. Frege, *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, [w:] *Nachgelassene Schriften*, hrsg. H. Hermas, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburg: Felix Meiner 1969, s. 135) [dalej NS]. Podobnego zdania jest także Russell: „[...] nikomu by chyba nie przyszło do głowy, że «*a man*» to jakiś określony przedmiot, który można by sam jeden zdefiniować. Sokrates jest człowiekiem, Platon jest (pewnym) człowiekiem, Arystoteles jest (pewnym) człowiekiem, nie możemy jednak z tego wynioskować, że «*a man*» znaczy tyle, co Sokrates, a także tyle, co Platon, oraz tyle, co Arystoteles, ponieważ te trzy imiona mają różne znaczenia. Niemniej jednak, gdy się wyliczyło wszystkich ludzi, to nie pozostaje nic, o czym można powiedzieć: To jest ten człowiek, a co więcej – to jest ten oto jedyny «pewien człowiek», byt kwintesencjalny, który jest wyłącznie nieokreślonym człowiekiem, nie będącym żadnym określonym, poszczególnym człowiekiem” (B. Russell, *Deskrypcje*, [w:] *Logika i język*, pod red. J. Pelca, Warszawa 1967, s. 284).

³¹ G. Frege, *Z uwag o sensie i znaczeniu*, [w:] PS, s. 131; tenże, *Pojęcie i przedmiot*, [w:] PS, s. 45–59. Na ten temat por. P. T. Geach, *Imiona własne a nazwy ogólne*, „*Studia Semiotyczne*” 5 (1974), s. 95–100; tenże, *Nazwy i orzeczniki*, [w:] *Semiotyka polska 1894–1969*, wyd. J. Pelc, s. 283–290. Trzeba pamiętać, że mówienie o kategorialnej różnicy między nazwą a predykatem wiąże się z zastąpieniem pary podmiot–predykat przez parę argument–funkcja.

Nazwa własna	<i>Begriffswort</i> (predykat)	
↓	↓	
sens nazwy własnej	sens predykatu	
↓	↓	
znaczenie nazwy własnej (przedmiot)	znaczenie predykatu (pojęcie)	→ przedmiot podpadający pod pojęcie ³²

W nawiązaniu do przyjętej różnicy między nazwą a predykatem, Frege (a) odrzuca arystotelesowską tezę o wymienialności terminów w sądzie; (b) przyjmuje, że podstawowym stosunkiem logicznym jest stosunek podpadania przedmiotu pod pojęcie³³; (c) głosi tezę o istnieniu negatywnych predykatów, negując przy tym tezę o istnieniu negatywnych nazw³⁴; (d) podkreśla asymetrię założeń egzystencjalnych wiążących się z nazwami i predykatami.

Ad b) Forma logiczna sądu egzystencjalnego

(1) Popatrzmy na zdanie „istnieje pierwiastek kwadratowy z 4!” Jest jasne, że nie ma tutaj mowy o jakimś konkretnym pierwiastku kwadratowym z 4, lecz że chodzi tutaj o pojęcie, które także tutaj zachowuje swoją predykatywną naturę. Można bowiem w tym miejscu powiedzieć: „Istnieje coś, co jest pierwiastkiem kwadratowym z 4”. [...] Naturalnie, nie można tego sądu dzielić tak, że jedna z jego części jest nienasyco-

³² Zob. [w:] WB, *Frege–Husserl*, s. 91–93. „Przy predykacie potrzebny jest zawsze kolejny krok, aby osiągnąć przedmiot, inaczej niż dzieje się to w przypadku nazwy. I tego następnego kroku może brakować, tzn. pojęcie może być puste, to jednak nie spowoduje, że przestanie być ono naukowo użyteczne. Dlatego ten ostatni krok z pojęcia do przedmiotu nakreśliłem horyzontalnie, aby podkreślić, że zachodzi on na tym samym poziomie i że przedmioty i pojęcia posiadają tę samą obiektywność” (tamże, s. 93).

³³ G. Frege, *Z uwag o sensie i znaczeniu*, s. 31.

³⁴ „Zauważmy, że słówka «wszystkie», «każdy», «żaden» [...] stoją przed predykatami. [...] nie należy ich łączyć z idącym po nich terminem, lecz odnieść do całego zdania. Gdy w zdaniu: *Wszystkie ssaki są zwierzętami lądowymi* słowa «wszystkie ssaki» były wyrazem podmiotu dla orzeczenia «są zwierzętami lądowymi», to zaprzeczając całości, należałoby zaprzeczyć orzeczenie: «nie są zwierzętami lądowymi». Tymczasem «nie» trzeba stawiać przed «wszystkie», skąd widać, że logicznie «wszystkie» należy do orzeczenia” (G. Frege, *Pojęcie i przedmiot*, [w:] PS, s. 52).

nym pojęciem, druga zaś przedmiotem. Jeżeli więc porównamy zdanie „istnieje coś, co jest liczbą pierwszą” ze zdaniem „istnieje coś, co jest pierwiastkiem kwadratowym z 4”, to rozpoznajemy w tym wspólną część składową: „istnieje coś, co” (*es gibt etwas, was*), co zawarte jest we właściwych zdaniach, podczas gdy reszta występuje w predykatywnej formie [...]. Powiedziane tutaj zostało coś o pojęciu. Jest także jasne, że istnieje ogromna różnica między miejscami, jakie zajmuje liczba 2, kiedy mówimy o niej, iż jest liczbą pierwszą, a pojęciem liczby pierwszej, gdy mówimy, iż „Istnieje coś, co jest liczbą pierwszą”. W jednym miejscu mogą wystąpić tylko przedmioty, a w innym tylko pojęcia. [...] „istnieje coś, co” jest także nienasycone, ale w całkiem inny sposób niż część „jest liczbą pierwszą”. W pierwszym wypadku uzupełnienie może być dokonane tylko przez pojęcie, w drugim może się to stać dzięki przedmiotowi. Podobieństwa i różnice w obu tych przypadkach można oddać w następujący sposób: w zdaniu „2 jest liczbą pierwszą” mówimy, że dwa podpada pod (*unter*) pojęcie pierwszego rzędu (liczby pierwszej), podczas gdy w zdaniu „istnieje liczba pierwsza” mówimy, że pojęcie pierwszego stopnia (liczba pierwsza) wpada (*in*) w pojęcie drugiego stopnia³⁵.

Przywołany fragment zaświadcza, że w sędzie egzystencjalnym występuje relacja między dwoma pojęciami, z których jedno jest argumentem, drugie zaś funkcją. Oba pojęcia należą do różnych kategorii. Z tego względu Frege podkreśla, że w sędzie egzystencjalnym pojawia się relacja „wpadania w” (*fallen in*) jednego pojęcia w drugie, którą należy odróżnić od relacji „podpadania pod” (*fallen unter*), zachodzącej między obiektem a pojęciem. W sędzie egzystencjalnym pojęcie będące argumentem jest pojęciem rzędu n , a pojęcie będące predykatem jest pojęciem rzędu $n + 1$. Następnie, to, co jest orzekane o pojęciu n przez pojęcie z poziomu $n + 1$, jest własnością pojęcia n , nie zaś jego cechą. Jednocześnie podkreśla się, że własności pojęć nie są własnościami przedmiotów podpadających pod dane pojęcie. Tym samym, relacja „wpadania w” oraz wyróżnienie pojęcia pierwszego rzędu (n) oraz pojęcia drugiego rzędu ($n + 1$) nawiązują do odróżnienia własności i cech pojęcia. Wobec tego w sędzie egzystencjalnym $\forall x (Fx)$ stwierdzamy, że pojęcie F spełnione jest przez co najmniej jeden przedmiot. Powiedzieć bowiem – mówi Frege – że *Istnieje pierwia-*

³⁵ G. Frege, *Über die Grundlagen der Geometrie II*, [w:] *Kleine Schriften*, hrsg. I. Angelelli, Darmstadt, s. 270.

stek kwadratowy z 4, to uznać, iż pojęcie pierwiastka kwadratowego z 4 jest spełnione³⁶.

Ad c) Podwójna charakterystyka pojęcia

Istotnym składnikiem Fregowskiej koncepcji pojęcia, obok oczywiście uznania pojęcia za rodzaj funkcji, jest jego teoria mówiąca o podwójnej charakterystyce pojęcia pod względem formalnym. Każde pojęcie można charakteryzować w podwójny sposób. Pojęcie oprócz cech, wyrażających treść danego pojęcia, posiada własności, nie należące do składu jego treści. Odróżnienie cech (*Merkmal*) od własności (*Eigenschaften*) związane jest istotnie z odróżnieniem orzekania o pojęciu od orzekania o przedmiocie. Cechom pojęcia odpowiadają własności przedmiotu, własności natomiast pojęcia nie są związane z własnościami przedmiotu. Można mówić – jak twierdzi Frege – o własnościach pojęcia, lecz te (własności) są cechami pojęcia drugiego rzędu.

Przez własności, które orzeka się o pojęciu, nie rozumiem, rzecz jasna, składających się na nie cech. Cechy te są własnościami rzeczy, które pod pojęcie podpadają, nie zaś samego pojęcia³⁷.

Zgodnie z tym stwierdzeniem, wyrażone przez „*es gibt*” istnienie nie jest cechą pojęcia, lecz jego własnością. „Istnienie” bowiem nie należy do definicji danego pojęcia, tj. nie charakteryzuje pojęcia pod względem zawartości treściowej³⁸. Innymi słowy, w skład pojęcia (funkcji) nie wchodzi jego argument, czyli językowy odpowiednik argumentu.

³⁶ Zob. G. Frege, *Dialog*, [w:] NS, s. 74; tenże, *Logik in der Mathematik*, [w:] NS, s. 269; tenże, *Über Begriff der Zahl*, [w:] NS, s. 111.

³⁷ Zob. G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, [w:] PS, s. 12.

³⁸ „Cechy te [pojęcia – A.G.] są własnościami rzeczy, które pod te pojęcia podpadają, nie zaś samego pojęcia. Tak więc prostokątność nie jest własnością pojęcia «trójkąt prostokątny»; jednakże zdanie, iż nie ma trójkątów zarazem prostokątnych, prostoliniowych i równobocznych, wyraża pewną własność pojęcia «trójkąt zarazem prostokątny, prostoliniowy i równoboczny», przypisując mu liczbę zero”.

Ad d) Predykcja liczby i istnienia

Dla prowadzonych tutaj analiz ważne jest zwrócenie uwagi na dwie kwestie. Pierwsza z nich odnosi się do związku między predykcją liczby a predykcją istnienia. Druga z kolei – do ujęcia predykcji istnienia w kategoriach predykcji drugiego rzędu i powiązania tego rodzaju predykcji z funkcją kwantyfikatora egzystencjalnego. W ramach tego pierwszego zagadnienia Frege podkreśla, że predykcja liczby w kontekstach odpowiedzi na pytanie *ile czegoś jest?*, zbieżna jest z predykcją istnienia i odpowiedzią na pytanie o *istnienie czegoś*. Przyjawszy powyższy związek, Frege uważa, że wytoczone przez niego argumenty przeciw traktowaniu liczby jako własności przedmiotu prowadzą do wniosku, iż istnienie również nie jest własnością przedmiotu³⁹. W dalszej części argumentacji podanej w *Grundlagen der Arithmetik* Frege pokazuje, że gdy dokonujemy predykcji liczby, to w rzeczy samej dokonujemy predykcji o pojęciu⁴⁰:

³⁹ Dla tej kwestii ważne są te fragmenty z *Grundlagen der Arithmetik*, w których Frege krytykuje rozwiązanie Milla. „W rzeczy samej, jak powiada Mill, dwa jabłka i trzy jabłka, dwa konie i jeden koń są fizykalnie różniącymi się od siebie, postrzegalnymi i odczuwalnymi zjawiskami. Czy jednak należy stąd wnosić, że dwoistość i troistość są czymś fizykalnym. Jedna para butów może być postrzegalnie i odczuwalnie tym samym zjawiskiem co dwa buty. Mamy tu różnicę liczbową, której nie odpowiada żadna różnica fizykalna; albowiem dwa i jedna para nie są w żadnym razie tym samym, w co – rzecz dziwna – Mill zdaje się wierzyć. W końcu zaś, jak to możliwe, by dwa pojęcia różniły się fizykalnie od trzech pojęć?” (tamże, s. 119). Dzięki powyższemu i analogicznym argumentom Frege pokazuje, że predykcji liczby nie można porównywać z predykcją np. barwy o jakimś przedmiocie. Przykład z butem świadczy natomiast, że można dysponować różnicą liczbową, dla której trudno byłoby znaleźć różnicę fizyczną. W ramach tak skonstruowanego kontekstu Frege dowodzi, że nie można łączyć predykcji istnienia z odbiorem jakichkolwiek jakości zmysłowych. Tym samym odróżnia on od siebie pojęcie „istnienia” od pojęcia „przedmiotu doświadczenia zmysłowego” (*ist erfahrbar*), jak również nie utożsamia wyrażanego przez „*es gibt*” istnienia z frazą „*sei wirksam*” (G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, s. XXV).

⁴⁰ „Weźmy przykład Fregego o talii kart leżącej na stole: wedle niego nie ma sensu zadawać pytania, ile jest na stole – przypuśćmy, że nic tam nie leży oprócz talii kart. Mamy do czynienia z jedną talią, ale także z czterema kolorami i z 52 odrębnymi kartami; odpowiedź na pytanie: ile leży tam na stole? jest niemożliwa, o ile nie uwzględnimy w naszym pytaniu pewnego pojęcia, czyli powszechnika, za pomocą wyrazu «talie» lub «kolory» lub też «karty»: ile talii; ile kolorów; ile kart” (P.T. Geach, wyd. cyt., s. 127).

Kiedy patrzę na to samo zewnętrzne zjawisko (*Erscheinung*), mogę z równą prawdą powiedzieć: „to jest zagajnik”, „to jest pięć drzew” albo „tutaj są cztery kompanie” lub „tutaj jest pięciuset mężczyzn”. To, co się tutaj zmienia, nie jest ani indywidualnym przedmiotem, ani całością, agregatem, lecz moim sposobem nazywania. Jest jednak tylko znak świadczący, że jedno pojęcie zostało zastąpione drugim. Dzięki temu sugeruje się odpowiedź na pytanie, które zostawiliśmy otwarte w ostatnim paragrafie, że podanie liczby (*Zahlangebe*) zawiera wypowiedź o pojęciu. Najbardziej widoczne jest to jednak w przypadku liczby 0. Kiedy mówię, że „Wenus ma zero księżyców”, to w rzeczy samej nie ma żadnego księżycy ani agregatu księżyców, o którym można by coś powiedzieć; to, czemu przypisuje się pewną własność, jest pojęciem „księżyc Wenus” (*Venusmond*), co oznacza, że nic ono nie obejmuje⁴¹.

W związku z tym Frege uważa, że w sądzie, w którym mówimy, że pewnemu pojęciu *F* przysługuje liczba „zero”, stwierdzamy tak naprawdę, że *nie istnieje takie x, że x spełnia (podpada pod) pojęcie F*. Wszystko to razem prowadzi do stwierdzenia, że:

Istnienie przypomina pod tym względem liczbę. Stwierdzenie istnienia to przecież nic innego, jak zaprzeczenie liczebności zerowej⁴².

W rezultacie dochodzimy do wniosku, że forma logiczna sądu, w którym stwierdzamy, iż pewnemu pojęciu *F* przysługuje liczba „zero”, w istocie przyjmuje postać $\sim\forall x Fx$ ⁴³. Wówczas mając na uwadze jakiś konkretny sąd, np. *Wenus ma zero księżyców*, okazuje się, że forma tego sądu przybiera postać: $\sim\forall x W(x)$ – *nie istnieje takie x, że x spełnia (podpada pod) pojęcie W*. W ten sposób Frege dochodzi do wypracowania teorii, która mówi, iż tak jak w przypadku orzekania liczby, tak też w przypadku predykcji istnienia jedynym sensownym rozwiązaniem jest przyjęcie, że istnieje-

⁴¹ G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, s. 59.

⁴² Tamże, [w:] DS, s. 12.

⁴³ Frege uważa, że gdy utrzymujemy, iż liczbę „zero” orzekamy o obiekcie lub agregacie, to znajdujemy się w sytuacji, w której nie ma przedmiotu, do którego odnosiłby się predykat zerowy. Jeśli mówimy, że *Wenus ma zero księżyców*, to właśnie nie ma tego księżycy, o którym niby mielibyśmy orzekać liczbę „zero”. Z tego powodu Frege zapytuje Milla – uznającego, że liczby są własnościami przedmiotu – „dlaczego nie narysował fizykalnych stanów rzeczy u podstaw liczby 0” [w:] *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*, tłum. K. Rotter, Wrocław 1997, s. 100–107.

nie orzekamy o pojęciu. Możliwość taka związana jest integralnie z wyróżnieniem obok sądów jednostkowych także sądów egzystencjalnych. W sądach egzystencjalnych jesteśmy w stanie nie tylko orzekać istnienie, lecz również je negować. Predykat „istnieje” dostarcza wówczas nowej informacji, która nie jest zawarta w przedmiocie, o którym się orzeka.

Można byłoby już na tym etapie przyjąć, że jeśli istnieniem zawładnął kwantyfikator egzystencjalny, czyli że istnienie nie jest czymś, co w ogóle należy do indywiduum, to tym samym podważone zostały podstawy dowodu ontologicznego. W związku z tym można byłoby także mówić, że istnienie nie jest ani żadnym realnym predykatem, ani żadną doskonałością przedmiotu. W takiej sytuacji niektórzy mogą sądzić, że przesądzony został koniec dowodu ontologicznego. Byłaby to jednak konstatacja zbyt szybka, która nie tylko nie dawałaby szansy obrońcom dowodu ontologicznego na przedstawienie kontrargumentów, ale także redukowałaby w znacznym stopniu możliwość rozbudowania argumentacji przeciwników dowodu ontologicznego. Uwzględniając szczególnie ten ostatni postulat, zostanie pokazane, że interesująca nas tutaj argumentacja Fregego nie ogranicza się do charakterystyki istnienia w kategoriach kwantyfikacji, lecz obejmuje sobą ważny dyskurs na temat pojęcia i predykcji *jedyności* o pojęciu.

B. Forma logiczna sądu *Bóg istnieje*

W nawiązaniu do różnicy kategoryjnej między nazwą a predykatem oraz do formy logicznej sądu egzystencjalnego, Frege występuje przeciwko rozwiązaniu, zgodne z którym termin *Bóg* uważa się za wyrażenie nazwowe – analogicznie jak terminy *Jan* lub *Piotr*. Zdaniem Fregego, uznanie terminu *Bóg* za nazwę prowadzi do sytuacji, w której sądowi *Bóg istnieje* przypisuje się formę logiczną analogiczną do tej, którą wyraża sąd *Sokrates jest filozofem*. Zgodnie z tym przyjmuje się następnie, że w sądzie *Bóg istnieje*, podobnie jak w sądzie *Sokrates jest filozofem*, mówimy o przedmiocie podpadającym pod wskazane pojęcie. Zgoda na takie rozstrzygnięcie – w opinii Fregego – podważa istotę analizy prowadzonej w dowodzie ontologicznym. Zdaniem Fregego, są tego trzy powody. Po pierwsze: podmiot sądu o strukturze nazwa–predykat pierwszego rzędu, ze względu na warunki prawdziwości oraz sensowności, odnosi się do przedmiotu istniejącego. Potwierdzeniem obecności tychże warunków jest m.in. prawo ge-

neralizacji egzystencjalnej: $\Phi(a) \rightarrow \forall \alpha \Phi(\alpha)$ ⁴⁴. Po drugie: w związku z rolą przypisaną podmiotowi wspomnianego wyżej sądu, termin *istnieje* występujący w roli predykatu, staje się zbędnym powtórzeniem informacji dostarczonej przez termin występujący w podmiocie sądu. Dowiadujemy się o tym, gdy podejmujemy próbę negacji sądu *Bóg istnieje*⁴⁵. Po trzecie: jeśli termin *Bóg* uważamy za nazwę, to tym samym terminowi *istnieje* nadajemy charakter predykatu uniwersalnego, co w rezultacie trywializuje zarówno wartość, jak i wniosek dowodu ontologicznego.

Powyższego wyjaśnienia nie traktuje się jeszcze jako oddzielnego argumentu, mającego podważać zasadność dowodu ontologicznego. Zaprezentowane powyżej analizy podporządkowane są próbie opisu wyłącznie formy logicznej sądu *Bóg istnieje*. Zdaniem Fregego, jeśli dowód ontologiczny dotyczy analizy pojęcia i związany jest z pytaniem: Czy możliwe jest wyprowadzenie tezy o istnieniu Boga z analizy pojęcia *Bóg*?, to należy przyjąć, że termin *Bóg* jest raczej predykatem niż nazwą. W przypadku predykatów nie spotykamy się bowiem z tymi samymi obostrzeniami, jakie pojawiają się w przypadku nazw. Względem pojęć, do których odnoszą się predykaty, możliwe i sensowne jest zawsze pytanie o to, czy coś podpada pod dane pojęcie, czy nie⁴⁶. W tym sensie predykat jest logicznie bez zarzutu nawet wtedy, gdy nie wiemy, czy istnieje jakiś przedmiot, do którego pojęcie miałoby swoje zastosowanie.

⁴⁴ W *Dialog mit Pünjer über Existenz* Frege zaznacza: „Reguły logiki zakładają zawsze, że użyte w nich słowa nie są puste, że zdania są wyrazami sądów oraz że nikt nie odgrywa zwyczajnej gry tymi słowami. Skoro *Sachse jest człowiekiem* jest rzeczywistym sądem, to słowo *Sachse* coś oznacza i wtedy także nie potrzeba żadnej dodatkowej przesłanki, ażeby móc wnioskować, że *Istnieją ludzie* (*Es gibt Menschen*). Przesłanka *Sachse istnieje* jest wówczas zbędna [...]” (NS, s. 67).

⁴⁵ Jeśli wydamy sąd *Bóg nie istnieje*, to – ze względu na warunki referencji związane z podmiotem sądu oraz konsekwencje logiczne predykcji o przedmiocie – musimy przyjąć, że $\forall x$ (x jest Bogiem i x nie istnieje) – czyli że istnieje coś, co nie istnieje. Zob. G. Frege, *Dialog mit Pünjer über Existenz*, s. 67; L. Koj, *Język a aktywny charakter myślenia*, [w:] tenże, *Myśl i znak*, Białystok 1990, s. 113–114; U. Niklas, *Czy istnienie jest predykatem?*, s. 131; tenże, *O języku z pustymi nazwami indywidualnymi*, „Studia Semiotyczne” 9 (1979), s. 205–229.

⁴⁶ Frege nie widzi żadnych przeszkód, aby mówić o pustych pojęciach, mówienie natomiast o przedmiotach nieistniejących wydaje się mu niezmiernie wątpliwe.

Predykat także musi mieć sens, a w zastosowaniach naukowych również znaczenie. Znaczeniem jego nie jest ani pojedynczy przedmiot, ani wielość przedmiotów, lecz jest nim pojęcie. **Wobec pojęć można naturalnie pytać, czy podpada pod nie jeden, czy wiele, czy może żaden przedmiot. Ale sprawa ta dotyczy bezpośrednio jedynie samego pojęcia. Predykat może być logicznie bez zarzutu, choć nie ma żadnego przedmiotu, do którego odnosiłby się przez swój sens i przez swoje znaczenie (czyli przez pojęcie)**⁴⁷[podkr. A.G.].

Powyższe ustalenia dotyczące charakterystyki terminu *Bóg* prowadzą do odmiennego opisu formy logicznej sądu, w którym termin ten znajduje swoje miejsce. Zgodnie z przyjętymi ustaleniami, jeśli termin *Bóg* jest predykatem, a w dowodzie ontologicznym chodzi o analizę pojęcia, to należy przyjąć, iż sąd, którym posługiwano się w dowodach ontologicznych, a który wyrażano najczęściej w postaci: *Bóg istnieje*, ma w rzeczywistości strukturę sądu *Istnieje takie x, że x jest Bogiem*.

W tym kontekście, w celu dopełnienia dotychczasowych wyjaśnień, warto przypomnieć jeszcze dwa twierdzenia dotyczące pojęć. Pierwsze z nich mówi, że **pojęcia, pod które nie podpada żaden obiekt, mają taki sam status, jak pojęcia, pod które podpada jeden lub wiele obiektów**. Drugie z kolei twierdzenie mówi, że **pojęcie jest w swej treści istotnie niezależne od faktu, czy pod dane pojęcie podpada jeden, wiele obiektów lub żaden obiekt**⁴⁸.

⁴⁷ Zob. G. Frege, *Z uwag o sensie i znaczeniu*, [w:] PS, s. 131.

⁴⁸ W świetle tych dwóch twierdzeń na temat pojęć widać wyraźnie, że wszelkie próby następującego rozumowania: *jeśli pojęcie A jest egzemplifikowane, a pojęcie B nie, to A jest czymś większym niż B*, są z gruntu niezgodne z teorią Fregego. W opinii zaś Plantingi, przyjmując nawet rozwiązanie Fregego, w którym predykcja istnienia o przedmiocie zastąpiona zostaje rodzajem predykcji o pojęciu, dalej jest możliwe, aby w rozumowaniu: *dla każdego przedmiotu a i b, jeśli a istnieje, zaś b nie istnieje, przyjąć, że a jest czymś większym niż b*, zastąpić terminy odnoszące się do przedmiotów przez terminy odnoszące się do pojęć. Wydaje się, że w świetle przywołanych twierdzeń Fregego jest to rozwiązanie niezgodne z duchem jego teorii. Trzeba bowiem pamiętać, że Frege odchodzi od założenia, na którym opiera się empiryzm, a mianowicie, że pojęcie genetycznie i logicznie jest wtórne wobec empirycznie danego nam poznawczo egzemplarza podpadającego pod dane pojęcie lub posiadającego jakąś własność konstytuującą rozpatrywane przez nas pojęcie. Ponadto nie wolno zapominać o podstawowym twierdzeniu, że pojęcie jest rodzajem funkcji, którą uzyskuje się w trakcie rozkładu myśli. W rezultacie aplikację pojęcia do przedmiotu wyjaśnia się w kategoriach wartości logicznej,

C. Istnienie i jedyność

Aby usytuować wyjaśnienia dotyczące pojęć w kontekście negatywnej argumentacji względem dowodu ontologicznego, warto zwrócić uwagę na wyjaśnienia poczynione przez Fregego w *Grundlagen der Arithmetik* w ramach dyskusji, jaką tam przeprowadza ze Spinozą⁴⁹. Spinoza wychodzi od przekonania, że aby przypisać czemuś liczbę, musimy dysponować pewnym pojęciem rodzajowym. I tak np. uważa, że aby ktoś trzymający w ręku sestercję i talara mógł pomyśleć liczbę *dwa*, musi uprzednio dysponować wspólnym pojęciem (takim chociażby, jak *moneta*), które odnosiłoby się do tych dwóch obiektów. Sprawa przedstawia się jednak inaczej, gdy dokonujemy predykcji liczby *jeden* lub *jedyny*. Wtedy dokonujemy predykcji nie o pojęciu, lecz o przedmiocie. Swój wywód Spinoza opiera na analizie predykcji o Bogu jedyności w sądzie *Bóg jest jeden*. Wedle Spinozy, jest niemożliwe, aby móc utworzyć jakieś abstrakcyjne pojęcie Boga, które – możemy dodać – nie pokrywałoby się z samą istotą Boga. W ten niezbyt do końca precyzyjny sposób Spinoza pragnie powiedzieć, że zachodzi istotna trudność utworzenia pojęcia, które miałyby być czymś różnym od istoty rzeczy, przy założeniu, że do dyspozycji mamy tylko jeden obiekt, mający podpadać pod dane pojęcie. Przekładając podane wyjaśnienie na język, w którym operujemy pojęciem zbioru, można twierdzenie Spinozy wyartykułować mniej więcej w następujący sposób: trudno jest utworzyć zbiór, który ze swej istoty miałby w swoim zasięgu tylko jeden przedmiot. Wówczas nie moglibyśmy dopatrzeć się różnicy między zbiorem a jego jedynym elementem. W związku z tym Spinoza uznaje, że gdy nazywamy jakąś rzecz *jeden* lub *jedna*, to czynimy to w odniesieniu do jej istoty, nie zaś do pojęcia dotyczącego danej (istniejącej) rzeczy.

jaką uzyskuje uzupełniona przez jakiś przedmiot funkcja propozycjonalna. Jednocześnie łączenie pojęć rozumie się jako rodzaj koniunkcji tych funkcji, które, dzięki uzupełnieniu ich przez ten sam przedmiot, uzyskują tę samą wartość logiczną. Pojęcia staną się tematem naszych rozważań w ostatniej części artykułu, gdzie przypomniane zostaną wyjaśnienia Anselma.

⁴⁹ Zob. G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, s. 62. Zarówno dla Fregego, jak i dla analiz prowadzonych w artykule przywoływanie myśli Spinozy służy jedynie zaprezentowaniu pewnej ogólnej możliwości.

Sprzeciw Fregego wobec wyjaśnienia podanego przez Spinozę jest wielowątkowy. Dla nas interesująca jest szczególnie jedna sprawa dotycząca odróżnienia predykcji liczby jeden od predykcji każdej następnej liczby. Sięgając do swoich podstawowych ustaleń, Frege podkreśla, że nie ma żadnej różnicy, czy operujemy liczebnikami *dwa*, *trzy* czy *jeden*⁵⁰. Nie jest więc tak, jak proponuje Spinoza, aby – gdy chodzi o liczebnik *jeden* – mówić, że dotyczy on samej rzeczy, jej istnienia, a gdy chodzi o liczebniki większe niż *jeden*, mówić, że dotyczą one pojęć⁵¹. Dyskusję Fregego ze

⁵⁰ W *Grundlagen der Arithmetik* Frege dowodzi, że predykat *jeden* nie może być ani predykatem przysługującym obiektowi, ani predykatem opisującym kolektywną całość (agregat) – o ile ma być predykatem, który pozwala nam wyróżnić jakąś grupę obiektów. Zasada dotycząca warunków predykcji mówi nam bowiem, że każdy predykat musi wyróżniać jakąś grupę obiektów. Jeżeli każdy obiekt jest jeden, to co w takiej sytuacji mógłby wyróżniać predykat *jeden*? Dla głębszego objaśnienia całej sprawy Frege podaje dwie reguły. Pierwsza z nich mówi, że sens wprowadzenia do języka jakiegoś predykatu polega m.in. na tym, iż w rzeczy samej nie jest wykluczona sytuacja, że przysługiwanie tego predykatu może być odmówione jakiemuś przedmiotowi. Tym samym określenie Solona mądrym, czyli wydanie sądu: *Solon jest mądry*, czerpie swój sens również z tego, że możliwe jest, iż ktoś nie jest mądry, czyli że możliwa jest negacja predykatu „mądry” w odniesieniu do kogoś. Druga reguła, którą przy okazji analizy predykcji liczby *jeden* podaje Frege, mówi, że treść pojęcia ulega zmniejszeniu, gdy jego zakres się rozszerza. Jeżeli teraz jest tak – jak mówi Frege – że jakiś predykat obejmuje wszystko (*allumfassend*), to jego treść zostaje utracona całkowicie. Przyjmując zatem, że predykat *jeden* jest predykatem przypisywanym obiektowi, czyli że wyraża własność obiektu, musielibyśmy przyjąć, iż jest predykatem, który orzekamy o każdym przedmiocie. W efekcie musielibyśmy zaakceptować, że jest predykatem pozbawionym treści zgodnie z regułą drugą oraz predykatem, dla którego trudno jest znaleźć racje, ze względu na które został on wprowadzony do języka, zgodnie z regułą pierwszą. Zob. tamże, s. 39–41.

⁵¹ Frege dowodzi, że definicja każdej liczby, poczynając od zero, poprzez jeden i dalej, musi być definicją tego samego typu. Ponadto Frege zauważa, że wielu myślicieli przed nim zaczynało definicję liczby tak naprawdę od definicji liczby dwa albo że ich definicje liczby jeden i zero miały inny kształt niż definicje pozostałych liczb. W dyskusji z rozwiązaniem przedstawionym przez Husserla w *Philosophie der Arithmetik* Frege podkreśla, że brak pojedynczych i zerowych wielości – o czym mówi Husserl – przekłada się automatycznie na niemożliwość użycia kategorii wielości w celu zdefiniowania liczby zero i liczby jeden. W rezultacie liczby jeden i zero definiuje się w odmienny sposób niż pozostałe liczby. Na te same trudności wskazuje Frege także w analizie teorii Dedekinda i Schrödera. Pośrednio mówi Frege o braku odróżnienia w tych teoriach dwóch spraw: (a) bycia elementem zbioru oraz (b) bycia podzbiorem jakiegoś zbioru. Istotne jest jednak to, że Frege nie łączy tego braku wyłącznie z samym pojęciem zbioru czy relacji zachodzących między obiektami a zbiorem, lub relacji, jakie zachodzą mię-

Spinozą trzeba widzieć w kontekście związku, jaki zachodzi w dowodzie ontologicznym między dowodem na istnienie a dowodem na jedyność, czyli między orzekaniem istnienia a orzekaniem jedyności. W analizowanym przez nas dowodzie na istnienie Boga obecne jest bowiem założenie, że dowód na istnienie Boga jest m.in. dlatego możliwy, gdyż prawdziwa o Bogu jest predykcja jedyności. Jeśli wiemy lub jesteśmy w stanie wykazać jedyność Boga, wówczas nie możemy nie uznać Jego istnienia. W innym aspekcie chodzi tutaj o podkreślaną przez zwolenników dowodu ontologicznego wyjątkowość i swoistą unikalność pojęcia (idei) *Bóg*. O przejściu od dowodu na jedyność do dowodu na istnienie mówi w sposób pośredni Gaunilon, gdy zwraca uwagę, że „najpierw należy udowodnić za pomocą jakiegoś w pełni niezawodnego argumentu, że jest jakaś natura wyższa, to znaczy większa i lepsza od wszystkiego, co jest, abyśmy z tego mogli już dowieść wszystkiego, czego z konieczności nie może brakować temu, co jest większe i lepsze od wszystkich rzeczy”⁵².

Frege, uznawszy, że liczebnik jeden, analogicznie jak każdy inny, charakteryzuje pojęcie, pokazał, że także jedyność nie jest własnością przedmiotu ani cechą pojęcia. Zwrócił tym samym uwagę na fakt, że ani jedyności, ani istnienia nie da się wywieść z analizy treści (analizy cech) pojęcia *Bóg*, czyli nie można posłużyć się ani założeniem, że jeśli jedyność jest treścią pojęcia *Bóg*, to jest nim i istnienie, ani takim rozumowaniem, że dzięki wykazaniu, iż jedyność jest składnikiem treści pojęcia, można wyprowadzić wniosek, że *Bóg istnieje*. Dzieje się tak dlatego, że oba pojęcia (*jedyność* i *istnienie*) są pojęciami drugiego rzędu; żadne z tych pojęć nie należy do treści pojęcia *Bóg*. Frege zdaje sobie sprawę z tego, że jeśli na podstawie analizy treści pojęcia *Bóg* da się uzasadnić, iż jeden z obiektów spełnia pojęcie Boga, dowodzimy tym samym, że istnieje obiekt, który podpada pod pojęcie *Bóg*. Wykazując jednak, że liczebnik *jeden* jest wyrażeniem orzekanym nie o obiekcie – czyli że jedyność nie jest własnością obiek-

dzy zbiorami, lecz z błędną teorią sądu, która nie dostarcza odpowiednich narzędzi, aby obie wspomniane wyżej relacje odróżnić już na poziomie formy logicznej, którą posługujemy się wtedy, gdy raz mówimy o relacji między obiektem a pojęciem, a drugi raz, gdy przedmiotem naszych rozważań jest relacja między dwoma pojęciami. Zamykając ten punkt rozważań, trzeba podkreślić, że w teorii Fregego jeden i ten sam typ definicji stosuje się do każdej liczby, w tym także liczb zero i jeden.

⁵² Anzelm z Canterbury, wyd. cyt., s. 184.

tu – Frege przekreśla możliwość wyprowadzenia wyżej przywołanych konkluzji.

Ani jedyność, ani istnienie nie są cechami pojęcia „Bóg”. Nie można też używać jedyności do definicji pojęcia; podobnie jak do budowy domu nie można – prócz cegieł, belek i zaprawy – używać także statyczności, przestronności i zamieszkalności⁵³.

Spełnienie pojęcia – używając metafory przestrzennej – jest czymś zewnętrznym w stosunku do zawartości treściowej pojęcia⁵⁴. Stąd, w świetle przyjętych ustaleń, wszelkie próby połączenia kategorialnego istnienia z doskonałościami typu wszechmoc, wszechwiedza, wydają się chybione. W związku z tym nie można na jednym poziomie semantycznym mówić o wszechmocy i istnieniu, są to pojęcia różnych rzędów. W rezultacie nie można więc także posłużyć się definicją typu *a jest Bogiem* \leftrightarrow *gdy a jest wszechmocne* \wedge [...] \wedge *a istnieje*, ani wnioskowaniem, w którym dzięki przypisaniu pojęciu *Bóg* określonych cech (doskonałości), w tym także **jedyności**, wyprowadza się konkluzję na temat posiadania przez dany przedmiot cechy *istnienia*. Nie ma bowiem ani takiego rodzaju rzeczy, jak rzeczy, które istnieją, ani takiego rodzaju rzeczy, jak rzeczy, które są jeden⁵⁵.

⁵³ Zob. G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, [w:] DS, s. 12.

⁵⁴ Jest to związane z tym, że znaczeniem predykatu jest pojęcie, a nie obiekt czy zakres obiektów. Jeżeli weźmiemy pod uwagę sąd *Sokrates jest mądry*, wyrażenie *jest mądry* w odróżnieniu od wyrażenia *Sokrates*, wprowadzając swój termin, nie przynosi żadnego założenia empirycznego, identyfikuje nam termin niezależnie, czy wiemy lub myślimy, że ktokolwiek jest mądry. Dla nas jednak najważniejsze jest to, że brak zaangażowania egzystencjalnego pojęć wyjaśnia Frege poprzez wskazanie, że nawet wtedy, gdy pod jakieś pojęcie podpada tylko jeden obiekt, to i tak dalej utrzymana jest różnica między pojęciem a obiektem – analogicznie między wyrażeniem predykatywnym a wyrażeniem nazwowym.

⁵⁵ Istotne jest tutaj także przeformułowanie przez Fregego teorii sądów ogólnych, tradycyjnie traktowanych jako formuły, w których swój wyraz znajdują relacje między pojęciami. Według Fregego, ze względu na ujęcie pojęcia jako funkcji, sąd *Wszyscy ludzie są śmiertelni* przybiera postać $(\forall x) (Ax \rightarrow Bx)$. Ta ostatnia formuła ujawnia, że pierwotny sąd został rozbity na dwie funkcje: *x jest A*, *x jest B*, połączone logicznym znakiem implikacji. W tym sensie w sądzie ogólnotwierdzącym, np. *Wszyscy ludzie są śmiertelni*, stwierdza się, że określona funkcja *jeśli x jest człowiekiem, to x jest śmiertelny* jest prawdziwa przy każdym podstawieniu. Sąd ogólny, ze względu na swoją formę logiczną, może być prawdziwy nawet wtedy, gdy fałszywy jest poprzednik implikacji,

Wszystko to oznacza, że istnienie i jedyność nie są cechami pojęcia i w tym znaczeniu nie mogą być one także własnością obiektu podpadającego pod dane pojęcie. Wyjaśnwszy, że pojęcia jedyności i istnienia są pojęciami, które nie należą do zawartości treściowej pojęcia *Bóg* (inaczej: nie należą do składu cech pojęcia *Bóg*), Frege pokazał, że pytania: (a) czy pojęcie jest urzeczywistniane? i (b) czy ma egzemplifikację? posiadają i w tym przypadku swoją rację bytu. Innymi słowy, nie przeczymy sobie, jeśli mówimy, że pojęcie to nie jest urzeczywistniane. Nie popełniamy więc sprzeczności, jeśli myślimy o Bogu, że nie istnieje.

IV. Szczegółowe argumenty

1.

Założmy hipotetycznie, wbrew temu, co zostało przyjęte, że istnienie jest własnością przedmiotu i jest cechą pojęcia. Zatem przyjmijmy te założenia, na których opiera się dowód ontologiczny. Zgodnie z tymi założeniami, jeśli istnienie jest własnością przedmiotu, to wówczas każde pojęcie kompletne musi zawierać w repertuarze wszystkich swoich cech także cechę istnienia⁵⁶. Przy pewnej interpretacji wydaje się, że jest nawet niemożliwe, aby dysponować kompletnym (zupełnym) pojęciem, które nie zawierałoby żadnego odniesienia do istnienia – czyli z analizy którego nie dałoby się wygenerować wiedzy o istnieniu lub nieistnieniu przedmiotów pod-

czyli nawet wtedy, gdy nie istnieją już ludzie. Powyższa interpretacja relacji między dwoma pojęciami w kategoriach relacji między dwiema funkcjami ujawnia, że badanie tych relacji może odbywać się przy całkowitym zneutralizowaniu odniesienia do przedmiotów konkretnych. Tym samym myślenie o pojęciach lub o relacjach między pojęciami może być dokonywane w oderwaniu od myślenia o istniejących konkretach. Taka możliwość jednak, wbrew obiegowym opiniom, nie jest związana wyłącznie z pojawieniem się w sądzie ogólnym kwantyfikatora ogólnego, lecz raczej z przesunięciem kategorialnym terminu *człowiek* w miejsce predykatu. Jeśli termin *Bóg* potraktujemy analogicznie, to widzimy także od tej strony, dlaczego dowód na istnienie Boga jest niewykonalny.

⁵⁶ Wówczas dla jakiegokolwiek cechy Φ , w tym także istnienia (przy założeniu, że pojęcie jest pojęciem kompletnym), musimy być w stanie rozstrzygnąć, czy to Φ , czy $\neg\Phi$, jest cechą analizowanego pojęcia. W tym sensie, jeśli przez Φ pomyślimy istnienie, to wiemy, że pojęcie z cechą Φ i pojęcie z cechą $\neg\Phi$ nie są tymi samymi pojęciami.

padających pod dane pojęcie⁵⁷. Z drugiej jednak strony, zgodnie z twierdzeniem Kartezjusza, wiemy o tym, że możemy dysponować pełnym pojęciem (np. trójkąta), w którego zawartości treściowej nie występuje informacja dotycząca faktycznego istnienia. Jeśli tak – to istnienie nie jest własnością przedmiotu, a tym samym cechą pojęcia. Przy tych jednak dwóch założeniach dowód ontologiczny jest niewykonalny.

2.

Obecnie przyjmijmy odwrotne do poprzedniego założenie, a mianowicie, że istnienie nie jest cechą pojęcia *Bóg* i nie jest własnością przedmiotu. Załóżmy jednak, że wśród cech pojęcia są takie cechy, których odkrycie i analiza mogą świadczyć na korzyść tezy, że w pewnych przypadkach można z analizy pojęcia wyprowadzić wniosek na temat istnienia obiektu. Posiadanie przez pojęcie w swoim składzie pewnej cechy byłoby warunkiem wystarczającym do wyciągnięcia wniosku o istnieniu przedmiotu podpadającego pod analizowane pojęcie. Ta odkrywana przez nas cecha byłaby tzw. cechą „pociągającą istnienie”. Wówczas moglibyśmy przyjąć, że dla każdego pojęcia *P*, jeśli *P* posiada w swojej zawartości cechę *s*, istnieje przedmiot spełniający dane pojęcie. W takiej sytuacji oczywiście należałoby zapytać, czym jest owa cecha pojęcia, skoro jest ona cechą pociągającą istnienie. Z dowodu ontologicznego wiemy, że chodzi tu o cechę wchodzącą w skład definicji samego pojęcia, czyli cechę wyrażającą naturę przedmiotu mającego podpadać pod dane pojęcie.

Parafrazując powyższy tok myślenia, można przypuszczać, że po odkryciu w pojęciu np. *człowieka przewyższającego swymi doskonałościami każdego innego człowieka* definiujących go cech, znaleziona została także cecha pociągająca istnienie. Jedną z doskonałości, dzięki której podpadający pod analizowane pojęcie przedmiot miałby przewyższać każdego człowieka, musiałyby być także jego istnienie. Jeśli tak, to istnienie przedmiotu spełniającego dane pojęcie musiałyby być istotnym składnikiem jego wyższości i doskonałości. Przywołany przykład wyraża uwagę, którą pod adresem dowodu ontologicznego zgłasza Gaunilon. Według niego, gdyby dowód Anzelma był poprawny, równie poprawnie moglibyśmy dowieść istnienia gdzieś na oceanie wymyślonej „zgubionej wyspy”, przewyższającej wszystkie inne kraje swymi wspaniałościami. Wniosek egzystencjalny

⁵⁷ Por. na ten temat rozważania Kartezjusza dotyczące trójkąta. Kartezjusz, wyd. cyt., s. 88.

byłby konsekwencją wyróżnienia opisu takiej wyspy. Ujawniająca się w tym kontekście paradoksalność ma swoje źródło w błędzie kategoryalnym popełnianym w dowodzie ontologicznym⁵⁸. W przesłankach dokonujemy predykcji na temat pojęcia, we wniosku z kolei orzekamy coś o przedmiocie⁵⁹. Ten rodzaj błędu umyka naszej uwadze wówczas, gdy ograniczamy się do analizy jednego przypadku. Stosując jednak powyższy rodzaj argumentacji do innych przypadków, jak uczynił to po raz pierwszy Gaunilon, ów rodzaj błędu dany jest nam *prima facie*.

3.

Lokalizacja predykcji istnienia w ramach sądu egzystencjalnego, w którym występuje rodzaj predykcji o pojęciu – jak pamiętamy – umożliwia oddzielenie od siebie warunków sensowności od warunków prawdziwości. Można mówić sensownie na temat pojęć, dokonywać analizy ich wewnętrznej struktury bez jednoczesnego przyjęcia, że są obiekty, które spełniają dane pojęcia. W takiej sytuacji, jeśli termin *Bóg* jest predykatem w sądzie egzystencjalnym, można przyjąć, że sensowny dyskurs o Bogu nie niesie z sobą automatycznie założenia o Jego istnieniu. W dowodzie ontologicznym z kolei kryje się milczące założenie, że sensowne mówienie o Bogu – rozumiane jako analiza zawartości treściowej pojęcia *Bóg* – prowadzi do przyjęcia istnienia samego Boga. Tym samym zakłada się, że sensowność zdań wyrażających treści należące do pojęcia *Bóg* – które, jak mówi Kartezjusz, mamy w naszym umyśle – są wystarczającą racją uznania tychże zdań za prawdziwe ze względu na istnienie samego Boga poza umysłem. W ten sposób niechybnie zakłada się to, co ma być przedmiotem dowodu. Frege rozszczepił te dwie kwestie i pokazał, że warunki sensowności w sądzie egzystencjalnym nie pokrywają się z warunkami prawdziwości. Jeśli mimo wszystko przyjmiemy, że warunki sensowności pokry-

⁵⁸ Na temat tego błędu mówi Frege w pracy *Pojęcie i przedmiot*: „Nigdy więc nie można orzekać o przedmiocie, co orzekło się o pojęciu. Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby fałszem było orzekać o przedmiocie, co orzekło się o pojęciu: chcę natomiast powiedzieć, że jest to niemożliwe i bezsensowne. [...] to, co orzekamy o pojęciu, nie pasuje w ogóle do przedmiotu” (s. 55–56).

⁵⁹ Mając na uwadze rozważania Fregego, widzimy, że błąd przechodzenia od deskrypcji nieokreślonej do określonej w dowodzie ontologicznym, o czym mówi J. Barnes w pracy *The Ontological Argument*, London 1972, ma swoje głębsze źródło w błędzie kategoryalnym.

wają się z warunkami prawdziwości, to za Kartezjuszem stwierdzimy, iż nie można pomyśleć o Bogu inaczej, jak tylko o Bogu istniejącym. Połączony powyższe oba warunki, akceptujemy jednocześnie, że sąd *Bóg istnieje* jest sądem o strukturze $P(a)$ – („nazwa – predykat pierwszego rzędu”⁶⁰), w sądach bowiem o strukturze logicznej $P(a)$ warunki sensowności pokrywają się z warunkami prawdziwości. W ten oto sposób ponownie powraca nie tylko problem możliwości potraktowania istnienia na wzór predykatu pierwszego stopnia, lecz również problem tautologii sądów egzystencjalnych. Chcąc natomiast ominąć ową tautologiczność dowodu, która się tutaj ujawnia, trzeba przyjąć, że termin *Bóg* wskazuje na pojęcie, a cały dowód sprowadza się do analizy pojęcia. Przekładając jednak sąd *Bóg istnieje* na sąd egzystencjalny *Istnieje takie x, że x jest Bogiem*, musimy zaakceptować, o czym pisaliśmy już wielokrotnie, iż sensowny dyskurs na temat pojęcia nie dostarcza informacji na temat istnienia przedmiotu mającego podpadać pod dane pojęcie. Innymi słowy, przy powyższej parafrazie rozszczepiamy warunki sensowności od warunków prawdziwości. Tym samym zgadzamy się, że nie ma bezpośredniego przejścia z analizy pojęcia do istnienia obiektu. Fakt ten z kolei czyni dowód ontologiczny niewykonalnym. Można więc przyjąć, że zwolennicy dowodu ontologicznego, chcąc uczynić dowód konkluzywnym, w ramach tego samego rozumowania, raz rozdzielają, a innym razem łączą warunki sensowności z warunkami prawdziwości. W związku z tym używają oni również terminu *Bóg* w dwóch semantycznie różnych rolach: raz jako terminu odnoszącego się do pojęcia (idei), drugi raz jako terminu odnoszącego się do przedmiotu, czyli raz jako predykatu, drugi raz jako nazwy (podmiotu zdania). Fakt ten jednak czyni sam dowód formalnie błędnym.

4.

W związku z pewnymi twierdzeniami pojawiającymi się w dowodzie ontologicznym można odnieść wrażenie, że jego zwolennicy dopuszczają

⁶⁰ Podobnie sprawę przedstawia Anzelm, gdy pisze, że tylko głupiec, ujmując pojęcie Boga jako „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, może głosić, że Bóg nie istnieje (w rzeczywistości). Zarówno dla Anzelma, jak i Kartezjusza powiedzieć, że *Bóg nie istnieje*, to tak naprawdę powiedzieć coś pozbawionego sensu (istnieje coś takiego, co nie istnieje). W związku z tym widać wyraźnie, że w równym stopniu obaj łączą warunki sensowności z warunkami prawdziwości, co jeszcze od innej strony potwierdza, że zarówno jeden jak i drugi operują w dowodzie ontologicznym sądem jednostkowym.

epistemiczne oraz semantyczne odniesienie do przedmiotów, które nie istnieją. W jakimś więc stopniu teoretycznym zapleczem dowodu ontologicznego jest więc założenie, wedle którego w równym stopniu można mówić o przedmiotach, które istnieją, jak i o takich, które nie istnieją. Przeanalizujmy na potrzeby tego argumentu twierdzenie Anzelm, że „istnienie w rzeczywistości pozaumysłowej jest czymś większym niż istnienie w intelekcie”⁶¹. Z tego twierdzenia dowiadujemy się, że *jeśli x istnieje realnie, a y nie istnieje realnie (poza umysłem), to x jest czymś większym niż y*. Innymi słowy, gdy jest tak, że o x i y możemy orzec tę samą liczbę predykatów, z tym tylko zastrzeżeniem, że x jest przedmiotem istniejącym (realnie), a y nie, to x jest czymś większym niż y . W tym kontekście widzimy wyraźnie, że istnienie jest tym, dzięki czemu coś jest czymś większym lub bardziej doskonałym niż coś, co nie posiada istnienia (chodzi oczywiście o istnienie realne). Fakt ten dokładnie potwierdza, że istnienie wpisane jest w pojęcie wielkości lub doskonałości. Wówczas trudno jest pomyśleć sobie o czymś, co jest najbardziej doskonałe, nie myśląc o tym jako o istniejącym (na ten aspekt zwracano uwagę w argumentach 2. i 3.).

Ponadto, w tym kontekście termin *Bóg* lub zastępujące go złożone zwroty (*coś, ponad co nic większego nie można pomyśleć*) traktuje się jako nazwy, dzięki którym wskazuje się na wyróżniony przedmiot. Ważne jest jednak to, że owe nazwy funkcjonują w dowodzie referencjalnie, uprzednio do rozstrzygnięcia, czy nazywany przez nie przedmiot istnieje. Taki rodzaj postępowania możliwy jest tylko wówczas, gdy dopuści się możliwość referencji do przedmiotów, które nie istnieją (w rzeczywistości pozaumysłowej). Jednocześnie w ramach tego podejścia przypisuje się wartość prawdziwości sądom, w których termin *Bóg* lub jego złożony ekwiwalent występuje w roli podmiotu, niezależnie od rozstrzygnięcia, czy przedmiot, o którym mówimy i dokonujemy predykcji, istnieje. Przy tych założeniach, w całym dowodzie termin *Bóg* występuje w jednej roli semantycznej. Nie ma więc tutaj problemu, o którym pisano, że termin *Bóg* występuje raz w roli podmiotu sądu, a innym razem w roli predykatu. Niemniej jednak pojawia się inna wątpliwość związana z tym, że referencja przedmiotowa terminu *Bóg* jakby nie ulega zmianie w sytuacji przed rozstrzygnięciem, że *Bóg* istnieje, i po takim rozstrzygnięciu. W obu przypadkach – w przesłance i we wniosku – występuje ten sam termin, charakteryzujący się jednak

⁶¹ Anzelm z Canterbury, wyd. cyt., s. 145–148.

istotnie różnymi parametrami odniesienia. Zawsze więc może pojawić się pytanie, jaki rodzaj odniesienia charakteryzuje termin *Bóg*, gdy wypowiadamy sądy: *Bóg jest tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć* lub *Bóg jest wszechmocny*. Jeśli musi to być rodzaj odniesienia do czegoś poza umysłem, to istnienie Boga zostało założone w punkcie wyjścia. Przyjmując jednak drugą ewentualność, zgodnie z którą do rozstrzygnięcia prawdziwości powyższych dwóch sądów nie ma potrzeby powoływania wyżej wspomnianego rodzaju referencji pozaumysłowej, dostrzegamy, że tracimy racje, ze względu na które trzeba byłoby dowodzić pozaumysłowego istnienia Boga. W takiej sytuacji można założyć, że zwolennicy dowodu ontologicznego w pewnym momencie zmieniają semantyczne odniesienie terminu *Bóg*, uznając tym samym, że dowiedli istnienia Boga.

FREGE'S CRITICISM OF THE ONTOLOGICAL ARGUMENT

Summary

The paper reconstructs Frege's criticism of the ontological argument for the existence of God on the basis of various remarks scattered in his writings. The material is organized in such a way as to: (a) reveal a logical structure of the argument; (b) show and discern various presupposition of a logical, semantical and ontological character; and (c) indicate some essential weaknesses of the ontological argument.

It is argued that Frege's critical commentaries on this argument are essentially connected to four solutions, stating that: (1) the difference between a name and a predicate is categorical; (2) the existential judgement possesses a different logical structure than the singular judgement; (3) in the characteristic of concepts marks and properties should be distinguished; (4) the ascription of number contains the statement about a concept. In order to make Frege's argumentation as understandable as possible it is confronted with Kant's criticism of ontological argument.

The analysis carried on in the above-described way reveals a number of shortcomings which discredit the ontological argument. For example, the paper shows that the analysis of predication of oneness (*Einzigkeit*) does not lead to the affirmation of God's existence. Moreover, it shows that in that argument the term God is used in two different semantic roles; that some theses that should constitute the argument's conclusion, are already assumed; and that sense-condition and truth-conditions are not distinguished.

GERD HAEFFNER*

PROBLEM POJĘCIA ISTOTY W ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Słowa kluczowe: antropologia filozoficzna, człowiek, istota, Kant
Keywords: philosophical anthropology, human, essence, Kant

Wstęp

Antropologia filozoficzna odpowiada na pytanie: Czym jest człowiek jako taki, co jest istotą człowieka? Wymaga zatem wypowiedzi dotyczących istoty. Właśnie ten fakt artykułowania sądów istotnościowych sprawiał, że filozoficzna antropologia postrzegana była przez świadomość krytyczną jako dyscyplina niemożliwa, tzn. niemająca racji bytu. Antropologia filozoficzna wydawała się hybrydą nauk empirycznych i filozofii, nierozdzielnie związaną z ontologicznymi aspiracjami, uchodzącymi za wątpliwe. Na miejscu ontologii w świecie naukowo-technicznym dominuje teoretyczna

* Wykład „Problem pojęcia w antologii filozoficznej” został wygłoszony w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego 7 X 2004 r. Prof. Gerd Haeffner jest profesorem w Hochschule für Philosophie w Monachium, gdzie przez wiele lat pełnił obowiązki rektorskie. Zakres jego badań obejmuje antropologię filozoficzną, filozofię postidealistyczną (szczególnie filozofię M. Heideggera) oraz filozofię religii. Publikacje książkowe: *Heideggers Begriff der Metaphysik* (1981), *Philosophische Anthropologie* (2000), wyd. polskie: *Antropologia filozoficzna*, Kraków: WAM 2004; *In der Gegenwart leben* (1997).

epistemologia, a jako uzupełnienie techniki pojawia się etyka, służąca za instrument do usuwania problemów związanych z ustanawianiem sprawiedliwości. Jednak dzisiaj ograniczenia tego systemu stają się coraz bardziej widoczne, abstrakcyjność współczesnych systemów etycznych odczuwalna jest wyraźnie w bioetyce. To wszystko powoduje, że oczekuje się pomocy ze strony antropologii filozoficznej. Potrzeba ta zmusza do pochylenia się na nowo nad pojęciem istoty. Nie chodzi przy tym o roztrząsanie jakiegoś czysto teoretycznego problemu, lecz o fundamenty naszej kultury, dla której podstawowe jest pojęcie człowieka.

We wszystkich bez mała kulturach, o ile mogę to należycie ocenić, ogólne pojęcie „człowiek” odgrywa rolę organizującą, regulując różnicę w zachowaniu względem innego człowieka z jednej strony, a względem zwierzęcia z drugiej. W naszej współczesnej kulturze pojęcie to pełni dodatkowo funkcję ustanawiającą różnice rangi, które mogą wystąpić np. pomiędzy kobietą a mężczyzną, pomiędzy panem a sługą, pomiędzy oświeconym a nieoświeconym. W tym sensie mówi się o godności człowieka i o prawach przysługujących wszystkim ludziom. Wszędzie jednak przyjmuje się jakieś źródłowe, niewykształcone jeszcze pojęcie istoty. Zanim zapytamy, co jest zawartością tego pojęcia, musimy stwierdzić, że mamy do czynienia z pojęciem istoty, czyli pojęciem o ontologicznej ważności. Tylko takie pojęcie może stanowić solidną podstawę dla idei godności czy prawa.

Podstawy takiej nie daje żaden naturalistyczny projekt odwołujący się do stwierdzeń faktów i hipotetycznych wyjaśnień. Tam, gdzie dochodzi do głosu projekt naturalistyczny, idee godności i prawa tracą swoją podstawę. Tym samym rozmyciu ulega metafizyczne centrum naszej współczesnej europejskiej kultury z praktycznymi konsekwencjami, takimi jak rasizm, seksizm czy nietolerancja religijna.

Oczywiście, eksponowanie ważności antropologii filozoficznej nie umożliwia rozwiązania teoretycznego problemu poznania istoty. Właśnie tym problemem będę chciał się tu zająć, dzieląc moje rozważania na dwa etapy. Po pierwsze, chcę pokrótce pokazać rozwiązanie Kanta, które ze względu na swą wysoką klasę osiągnęło szerokie dziejowe oddziaływanie. Po drugie, podejmę próbę zmierzenia się z problemem niejako na własny rachunek.

1. Kantowska próba ujęcia problemu

W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza:

Wszelki interes mego rozumu (spekulatywnego zarówno jak praktycznego) skupia się w następujących pytaniach:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem uczynić?
3. Czego mogę się spodziewać?¹

Później, w wykładzie logiki, formułuje Kant tę samą tezę, wyraźnie ustosunkowując się do antropologii filozoficznej. Kant pisze:

Pole filozofii [...] da się sprowadzić do następujących pytań:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Czego mam się spodziewać?
4. Czym jest człowiek?

Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W istocie można by jednak wszystko to wliczyć do antropologii, bo trzy pierwsze pytania ściągają się do ostatniego².

Pytanie, które się tu nasuwa, to: jak dalece można „wszystko to” „zaliczyć do antropologii” i na ile „trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego”?

Aby się zorientować, o co chodzi, musimy porównać obie strony relacji „odnoszenia”. Po jednej stronie mamy pytanie: „Czym jest człowiek?”. Po drugiej stronie trzy pozostałe pytania: „Co mogę wiedzieć?...” itd.

Po jednej stronie stoi człowiek w pozycji podmiotu, po drugiej stronie mamy słówko „ja” (co *ja* mogę wiedzieć). Po jednej stronie występuje proste orzeczenie „jest”, po drugiej mamy trzy czynności – „wiedzieć”, „czynić”, „mieć nadzieję” – którym dodatkowo towarzyszą orzeczenia modalne (mogę, powinienem, wolno mi).

Przyjrzyjmy się tym równaniom z osobna.

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 832-34, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, t. 2, 548 (przyp. tłumacza).

² I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów* (wydany przez G.B. Jäschege), A 25, tłum. Z. Zawirski, „Filo-Sofija” (Bydgoskie Towarzystwo Naukowe. Rocznik Komisji Filozofii, Bydgoszcz) nr 2 (2002), s. 141 [przyp. tłumacza].

1.1. Równanie pierwsze: „ja” – „człowiek”

Kiedy Kant pyta, co powinienem czynić (itd.), nie ma na myśli siebie, określonego indywiduum, w określonych warunkach, lecz każdego, kto za pomocą słowa „ja” może odnieść się do siebie. Zdolny jest do tego w zasadzie każdy człowiek. Można zatem pytanie: „Co [ja] mogę wiedzieć?” sprowadzić do pytania: „Co człowiek może wiedzieć?” A mimo to Kant formułuje tu pytanie z perspektywy pierwszej osoby. Z tej perspektywy, z perspektywy pierwszej osoby, pytania te w sposób źródłowy pojawiają się każdorazowo jako moje pytania.

Są to pytania, które każdy z nas musi postawić samemu sobie w momencie, gdy poprzez zwątpienie czy doświadczenie porażki niezakłócony strumień życia zostaje zaburzony i skoncentrowany na samym sobie. W tym spontanicznym życiu, którego naiwny przebieg zostaje zakłócony, możemy wyróżnić trzy formy. Po pierwsze, mamy tu witalne dążenie do wiedzy, zapytywanie, pytanie i poznawanie. Po drugie, mamy tu ruch samookreślającego się działania. I, po trzecie, fundamentalną dla dwóch pierwszych formę **ufności**, optymistycznie wybiegającą do przodu, skąd wydaje się dochodzić głos szczęścia.

W formie „ja”, w formie pierwszej osoby, pytania te stają się bezpośrednim wyrazem **praktycznego zainteresowania**. Tak jest również w wypadku pytania: „Co mogę wiedzieć?”. Przejście pytania w formę: „Co człowiek może wiedzieć?” jest efektem pewnego uprzedmiotowienia, które tu zaszło, oddalając nas od źródłowego przeżycia **stawiania** pytań. Musimy postawić pytanie o pozytywny sens tego uprzedmiotowienia, dzięki któremu zrodziła się antropologia filozoficzna. Chwilowo podążamy jednak w przeciwnym kierunku, szukając pytań egzystencjalnych, leżących u podstaw pytań teoretycznych.

1.2. Byt jako określenie esencjalne ugruntowane w byciu egzystencjalnego dokonywania

Sposób postępowania Kanta polega na przekroczeniu bezpośrednio sensu określenia „bycie” człowiekiem (czyli owego „jest” w zdaniu „Czym jest człowiek?”), będącego logicznym łącznikiem esencjalnego określenia. Kant rozumie „bycie” egzystencjalnie jako pełne orzeczenie („bycie” podobnie jak „życie”). „Bycie” człowieka oznacza jego sposoby

istnienia, przeżywania własnego życia. Typowy ludzki sposób przeżywania własnego życia ma miejsce w jedności wiedzy, czynu i nadziei, a ponadto w dokonywaniu czy spełnianiu owego ustosunkowania się do życia, artykułującego się w pytaniach: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem zrobić?”, „Czego mogę oczekiwać z nadzieją?”.

Wiedza, działanie, nadzieja – jaki jest związek pomiędzy nimi? Wydają się one wzajemnie warunkować, tak że możemy wyróżnić trzy interpretacje dotyczące związków pomiędzy nimi.

Według pierwszej interpretacji działanie, pojęcie środkowe, byłoby centralne. Wówczas można byłoby powiedzieć, że wiedza ma swój sens wtedy, gdy umożliwia działanie i podnosi jego jakość. Nadzieja nie byłaby zwykłym wyczekiwaniem, lecz napędem działania. Bycie człowiekiem byłoby przede wszystkim działaniem.

W myśl interpretacji drugiej, całość możemy czytać od końca. Nadzieja i dążenie kierują się ku szczęściu, bezpośrednio i pośrednio. Stanowią one naturę człowieka. Ze względu na ten cel, człowiek działa, zmierzając do szczęścia i realizując je. Temu celowi podporządkowane byłoby dążenie do kontemplatywnej wiedzy, o ile towarzyszy jej pewien stan szczęśliwości. Jeżeli potraktujemy to na serio, wówczas otworzy się przed nami interpretacja trzecia, właściwa, która pozwala zrozumieć, dlaczego pytanie o wiedzę pojawia się u Kanta na początku. Kant, zadając pytanie, „Co mogę wiedzieć?”, nie pyta źródłowo o wiedzę instrumentalną – jaki jest związek przyczynowy pomiędzy przedmiotami czy pomiędzy ludźmi, aby w następstwie takiej wiedzy osiągnąć szczęśliwie zamierzony skutek – lecz pyta w rzeczywistości o wiedzę w jej płaszczyźnie głębszej, w płaszczyźnie sensu.

Do takiej wiedzy dąży Kant, a także każdy człowiek jako istota obdarzona rozumem w sposób konieczny. Dążenie to jest naturalnym pragnieniem człowieka, jego *desiderium naturale*, pragnieniem oglądania mądrości. Dążenie to w różnych sytuacjach zostaje spowalniane i często utyka w miejscu, tak że można nie bez racji pytać, czy może ono w ogóle ulec spełnieniu. Kant wspólnie z wieloma wielkimi poszukiwaczami prawdy, przed nim i po nim, dochodzi do podobnych doświadczeń. Już w Księdze Hioba (H 28, 12) coraz głośniejsze rozlega się pytanie: „A skąd pochodzi mądrość i gdzie jest siedziba wiedzy? Człowiek nie zna tam drogi”.

Faust Goethego (I, *Noc*), zgłębiwszy wszystkie fakultety, wyraża się bardziej klasycznie:

A co ja wiem? to, że nic nie wiem!
I z takim palącym w sercu zarzewiem...
Dlatego magią zająłem się skrycie...
Żeby w najskrytsze wnikił spoiwo
Świata, w nasieniu jego całym
Odnalazł siłę stwórczą, żywą...³

I tak rodzi się pytanie: „Co mogę, jako człowiek, poznać?”. Pytanie to jest bardziej zrozumiałe od strony odpowiedzi wykluczającej to, co ponadmysłowe. Ponieważ stosunek do tego, co ponadmysłowe leżał u podstaw poszukiwania ostatecznego poznania, powstaje zatem pytanie, jakie formy stosunek ten przyjmuje obecnie? Odpowiedź Kanta brzmi: stosunek ten polega na działaniu zgodnym z rozumem; innymi słowy, na posłuszeństwie względem kategorycznego imperatywu. Także w tej odpowiedzi pobrzmiewa echo starotestamentowej odpowiedzi, głoszącej: „Bojaźń Boga – zaiste mądrością”.

I tak pytanie: „Co powinienem czynić?” wyłania się z restrykcyjnej, agnostycznej odpowiedzi na pytanie: „Co mogę wiedzieć?”. Trzecie pytanie – „Kiedy czynię to, co powinienem, czego mogę oczekiwać z nadzieją?” – wyłania się jako odpowiedź na pytanie drugie.

Musimy zapamiętać, że dla istoty człowieka konstytutywne są trzy elementy: wiedza, działanie oraz nadzieja. W nich dokonuje się jego bycie.

Człowiek nie jest jednak tylko faktycznym podmiotem wiedzy, działania czy nadziei, gdyż może on ustosunkować się do samego siebie, do swej wiedzy, działania czy wiary. Ten swoisty stosunek do siebie, jak to pokazał Kierkegaard (*Choroba na śmierć*, 1849), umożliwia wykształcenie się w człowieku sobości. Sobność implikuje trzy elementy, takie jak: dystans do siebie, przywiązanie do siebie oraz skazanie na siebie (*Verwie-senheit*). Ta kompleksowa relacja jest wyrażana w trzech omówionych pytaniach przez słowa: „mogę”, „powinienem”, „wolno mi”. Słowom tym towarzyszą ich cienie leżące w przeczeniach: „nie mogę”, „nie powinienem”, „nie wolno mi”.

Dopiero poprzez stosunek do siebie, leżący w świadomości **powinności** – co powinienem? – działanie człowieka staje się rzeczywiście ludzkie. To samo dotyczy ludzkich aspiracji do wiedzy, tak że możemy powie-

³ J.W. Goethe, *Faust*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1999, s. 21–21 [przyp. tłumacza artykułu].

dzieć: tylko w samokrytycznym ograniczeniu do możliwości – do tego, co mogę – aspiracje te ufundowane zostają na solidnym gruncie.

Dotyczy to również nadziei na zbawienie. Potrzebuje ona niejako przyzwolenia, gdyż przekracza każdą miarę.

Każdej możliwości człowieka towarzyszy nie-możliwość, każdej powinności towarzyszy pewne „nie powinienes” i w końcu każde przyzwolenie oddziela się od pewnego „nie wolno ci”. W ten sposób do każdego „mogę”, „powiniennem”, „wolno mi” przynależny jest element ograniczenia. Ograniczenie to jednak nie powinno być mylone z ograniczeniami doświadczenia codziennego. Należy ono bowiem do pozytywnego ograniczenia naszej istoty. To poprzez nie istota zostaje określana, staje się naszą własną, nie zapadając się w nieokreśloność.

1.3. Powrót do pytania „Czym jest człowiek?”

Powinniśmy zapamiętać, że wymiarem konstytutywnym dla wiedzy, powinności i nadziei człowieka jest wymiar wolnego ustosunkowania się do siebie, wolnej relacji ze sobą samym. Stosunek ten wyraża się w pytaniach: „Co mogę wiedzieć?”, „Co powiniennem czynić?”, „Czego wolno mi oczekiwać z nadzieją?”. Nie możemy odpowiedzieć na nie, odwołując się do empirii czy do stwierdzeń o neutralnym sensie.

Usiłowałem pokazać, że u Kanta pytanie o człowieka zakorzenione jest w trzech egzystencjalnych pytaniach, zadawanych z perspektywy pierwszej osoby: „Co mogę wiedzieć?” – „Co powiniennem czynić?” – „Czego mogę oczekiwać z nadzieją?”.

Musimy teraz wyjaśnić, co Kant ma na myśli twierdząc, że te egzystencjalne pytania odnoszą się do pytania: „Czym jest człowiek?”.

Z której strony mamy odczytywać to „odnoszenie się”? Z pewnością Kant nie twierdzi, że na te trzy pytania możemy udzielić odpowiedzi wówczas, gdy odpowiemy na pytanie czwarte. Z jakich źródeł bowiem miałyby się taka antropologia wyłonić? Jeżeli są to źródła empiryczne, wówczas nie będzie ona w stanie odpowiedzieć na nasze trzy pytania. Jeżeli natomiast są to źródła aprioryczne, to jakież miałyby one być, jeśli nie te, które mamy do dyspozycji, szukając odpowiedzi na trzy pytania. A zatem Kant chce na odwrót, znaleźć odpowiedź na trzy pytania i wówczas odpowiedzieć na ostatnie: „Czym jest człowiek?”.

Wówczas jednak ktoś mógłby wpaść na pomysł, że trzy odpowiedzi zawierają już odpowiedź na pytanie czwarte. Więc po co ono w ogóle występuje? Przecież w praktyce człowiek wcale nie musi wiedzieć „czym jest człowiek **w ogóle?**”. Musi natomiast wiedzieć, co **on** może wiedzieć, co czynić i czego oczekiwać.

Można by w tym upatrywać pewnej wersji Jaspersowskiego „rozjaśnienia egzystencji” (*Existenzverhellung*), wbrew bardziej teoretycznej antropologii filozoficznej. Istotnie, taka znajduje się w dziele Kanta tylko we fragmentach.

Mimo to teoretyczne pytanie: „Czym jest człowiek?” nie wyrasta tylko z ciekawości człowieka (*curiositas*). Istotne jest uprzedmiotowienie implikowanej wiedzy, leżącej w powinności, działaniu i nadziei, do pojęcia tego, co ludzkie. Dlatego pytanie: „Czym jest człowiek?” nie powinno się odnosić tylko do trzech postawionych pytań, gdyż te pytania właśnie powinny stać się przedmiotem **teoretycznego** namysłu ze względu na swoją formalną strukturę i dynamikę, i odnaleźć się w pojęciu tego, co ludzkie.

2. Status istotowego pojęcia „człowiek”

Widzieliśmy już, jak u Kanta przebiegała droga zaczynająca się od pytań egzystencjalnych – perspektywa pierwszej osoby – i prowadząca dalej do esencjalnych wypowiedzi na temat człowieka.

Fundamentalna zawartość pojęcia istoty została już uformowana: człowiek jest bytem, wiedzącym, działającym, ufnie oczekującym, bytem, który ponadto w sposób refleksyjny ustosunkowuje się do siebie samego.

Teraz musimy pokonać jeszcze pewną trudność odniesienia tego istotowego pojęcia do empirii, i to zarówno w perspektywie synchronicznej, jak i diachronicznej.

2.1. Istota w porządku innych istot

W perspektywie synchronicznej obowiązuje zasada, że nie ma istoty mającej byt niezależny, jeżeli istota ta nie przynależy do porządku istotowego. Jedna istota nie jest żadną istotą. Możliwość określania istoty zależy również od porządku, który założymy. Konstytutywną różnicę w określe-

niu istoty człowieka ustanawia granica oddzielająca go od tego, co inne. Czy to od rozległego porządku zwierząt i roślin, czy to od duchów i demonów, aniołów, bogów, a może tylko od jednego Boga. Inaczej natomiast określimy istotę człowieka, gdy wyodrębniamy i przeciwstawiamy mu zróżnicowaną wielość zwierzęcego życia.

Przykładem pierwszego horyzontu niech będzie zdanie Tomasza z Akwinu (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 91 n 4). Czytamy tam: „Tak jak ciało ożywione przez ducha jest tym, co najwyższe w obrębie gatunku, tak też z ciałem połączona dusza jest tym co najniższe, w gatunku istot duchowych”.

Przykładem horyzontu drugiego niech będzie antropologia Helmuta Plessnera, Arnolda Gehlena i innych, którzy upatrują tego, co w człowieku szczególne wyłącznie poprzez przeciwstawienie mu innych form zwierzęcych. Który z tych **horyzontów** należy wybrać ze względu na formowany porządek istotowy, mający określić istotę człowieka? Kant uważa w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*⁴, że tylko ten drugi jest uprawniony, gdyż doświadczenie dane nam, a konieczne do porównania, obejmuje **zwierzęta**, a nie czyste duchy.

Jest to słuszne, o ile pytamy o cechy istoty. Jeżeli jednak chodzi o pojęcie samej istoty, to Kant wyodrębnia je przy pomocy idei skończonego intelektu pozbawionego zmysłów (bądź przy pomocy jeszcze zupełnie innej idei), niezależnie od tego, czy przysługuje jej regulatywny charakter, czy nie. Zgoda czy wręcz postulowanie takiej idei nie jest problemem empirycznym, lecz wyrazem dyskutowanych metafizycznych założeń.

2.2. Diachroniczna stabilność

Problem, jaki wyłania się przy określaniu istoty, to jej ponadczasowy charakter. Oczywiście, istota człowieka nie jest wieczna, chyba że popadamy w manierę platonizmu, przyjmując sposób bycia istoty poprzedzający jej egzystencję. W przeciwieństwie do idealnych tworów, takich jak np. trójkąty, istota człowieka nie ma bytu innego od bycia konkretnym czło-

⁴ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. W. Buchner, „Pismo Literacko-Artystyczne” nr 4 (1988), s. 43–63 (jest to fragment książki *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*).

wiekim, który jako gatunek występuje w określonym czasie. Pojęcie istoty musi być jednak w jakimś sensie ponadczasowe.

Czy żywa istota, człowiek, w przeciągu czasu, aż tak bardzo uległa rozwojowi, że nie możemy przyjąć dzisiaj jedności istoty? Tutaj musimy założyć różne stopnie abstrakcji i czasowej inwariancji. Im bardziej konkretnie coś określamy, zgodnie z formami jego filo- i ontogenetycznego rozwoju oraz kulturowego ukształtowania, tym mniej uniwersalne jest pojęcie. Pojęcie istoty odnosi się jednak nie do konkretnego bytu faktycznego, lecz do zasady umożliwiającej byt konkretny. W tym miejscu konieczne są dwie uwagi. Uwaga przyrodniczo-historyczna: to, że obecny porządek żywych organizmów wykształcił się na drodze ewolucji (tzn. nie istniał od zawsze i nie będzie istniał zawsze) **wcale nie oznacza, że nie istnieje w chwili obecnej** (wraz z szeregiem zróżnicowanych form, nie będących wcale różnicami stopniowymi, gradualnymi, lecz różnicami dyskretnymi, nieciągłymi). Żyjemy w świecie określonym przez takie różnice, nawet jeśli miałyby one wykształcać się stopniowo, **żyjemy poszukując swego miejsca w tym świecie**. Stwierdzeniu temu pod względem metodologicznym przysługuje pierwszeństwo przed pytaniem, jak do tego doszło, w jaki sposób świat stał się takim, jakim się stał.

Jest godnym uwagi fakt, dotyczący form przejściowych pomiędzy tym, co zwierzęce, a tym, co ludzkie, że badania paleontologiczne dystansują się coraz wyraźniej od wyobrażeń o półmałpich przodkach obecnych we wcześniejszych rekonstrukcjach. Wyobrażenia te miałyby zaspokoić oczekiwania odnalezienia płynnych przejść pomiędzy tym, co zwierzęce, a tym, co ludzkie. Na odwróconej drodze ewolucji odnajdujemy istoty, które się bardziej od człowieka różnią, aniżeli go przypominają.

Uwaga kulturowo-historyczna: kulturowe systemy regulujące współżycie, realizacje i interpretacje życia ulegają ciągłym zmianom. W tym sensie możemy powiedzieć, że człowiek w przeciwieństwie do zwierząt nie ma w sposób stały określonej formy życia. Jednak to nie kultura kształtuje istotę człowieka, który w niej żyje, lecz to istota właśnie umożliwia kulturę.

Klasyczne pojęcie istoty człowieka (*animal rationale* przetransformowane w istotę skończoną obdarzoną rozumem, bądź w skończone działanie czy byt jestestwa) jest tak szeroko ujęte, że obejmuje całą różnorodność wykształconych form bytu ludzkiego, czyniąc je zrozumiałymi.

2.3. Istota jako granica i fundament bycia (życia, egzystencji)

Istota jest ujmowana w pojęciu istoty. Pojęcie istoty wraz z kontekstem, w którym się znajduje, nie zostało ustalone w sposób empiryczny, lecz **skonstruowane** w oparciu o doświadczenia i przemyślenia natury ogólnej. Konstrukcja ta w porządku ontologicznym jest re-konstrukcją.

Istota w sensie ontologicznym – *essentia (ousia)* jako natura (*physis*) czy *principium operationis* – nie udostępnia się poznającemu stojącemu niejako z boku, lecz w procesie życia określonego istotowo w ten czy inny sposób. Mamy tu do czynienia z określeniem, które umożliwia każde samookreślenie. Określenie to potwierdza się w każdej próbie omijania istoty czy też życia zwróconego przeciwko niej.

Wolność projektowania, także projektowania siebie, nie jest ograniczana, lecz przede wszystkim umożliwiona poprzez to, co może być lub stać się człowiekiem w ogóle. Tym samym udzieliliśmy odpowiedzi na stwierdzenie, zgodnie z którym człowiek nie posiadałby w ogóle istoty, ponieważ byłby wolnym samookreśleniem siebie, i to zarówno pod względem indywidualnym, jak i gatunkowym, w strumieniu historii swojej kultury. Tym, co jest prawidłowe w tej tezie, to jedynie stwierdzenie, że człowiek jest innym rodzajem istoty aniżeli pozbawione wolności zwierzęta i że należy wystrzegać się bezkrytycznego ontologizowania samookreśleń pewnych grup (np. mężczyzn czy kobiet), jak również ontologizowania samych kultur. Jednak zdolność człowieka do samookreślania nie została nabyta z samym faktycznym samookreśleniem, człowiek musiał takową już w sposób istotny posiadać.

Antropologia filozoficzna formułuje stwierdzenia istotowe, a nie tylko uogólniające fakty empiryczne. Gdyby nie udało się jej tego dokonać, nie stałaby się sobą, a pozostałaby niczym innym jak antropologią socjologiczną czy biologiczną, a więc antropologią opatrzoną fałszywą etykietą.

Według Davida Hume'a nie możemy oczekiwać od wypowiedzi empirycznych funkcji nadających orientację naszemu życiu. Takiej funkcji oczekujemy jednak od antropologii filozoficznej zarówno w zakresie samorozumienia siebie, jak i w zakresie krytyki kultury. W jaki sposób antropologia ma tego dokonać? Tylko poprzez to, że doświadczenia, na których się wznosi, muszą obejmować doświadczenia transcendentalne, które dochodziły do głosu u Kanta w jego trzech pytaniach.

Antropologia filozoficzna musi być zatem przede wszystkim refleksją w obrębie dokonującego się samorozumienia człowieka. Tym samym problem bytu i powinności w zasadzie uległby zniesieniu, a antropologia filozoficzna odnalazłaby swoją płaszczyznę, płaszczyznę filozofii właśnie. Tym stwierdzeniem nie rozwiązaliśmy jeszcze żadnego szczegółowego problemu, nie wyciągnęliśmy również konsekwencji względem ontologicznego wymiaru, wyłaniającego się z naszych zasadniczych wglądów i rozważań. Uzyskaliśmy jednak jedno – teren dla wypowiedzi istotowych.

Z języka niemieckiego przełożył Jaromir Brejda

SCHWIERIGKEITEN MIT DEM WESENSBEGRIFF VOM MENSCHEN

Zusammenfassung

Philosophische Anthropologie beantwortet die Frage: Was ist der Mensch als solcher, d.h. was ist das Wesen des Menschen. Sie steht und fällt also mit der Möglichkeit, Wesensaussagen zu machen. Genau diese Tatsache ist der Grund dafür, daß Philosophische Anthropologie lange Zeit als unmöglich betrachtet wurde. Denn Wesensaussagen galten für das kritische Bewußtsein weithin als unmöglich. Philosophische Anthropologie galt als Zwitterwesen zwischen den empirischen Wissenschaften vom Menschen und der Philosophie, untrennbar von ontologischen Ansprüchen, die als solche höchst zweifelhaft erschienen. Anstelle der Ontologie dominierten in einer technisch-wissenschaftlichen Welt vielmehr eine wissenschaftstheoretisch zugespitzte Erkenntnistheorie und, als Pendant zur Technik, die Ethik als Instrument der Bewältigung der Probleme der Gerechtigkeit.

Überall wird ein primärer, noch unentfalteter Wesensbegriff vorausgesetzt. Bevor man fragen kann, was sein Gehalt ist, muß man feststellen: es ist ein Wesensbegriff, also ein Begriff ontologischer Dignität, der hier vorausgesetzt wird. Nur ein solcher kann den Ideen der Würde und des Rechts eine Basis geben. Eine naturalistische Vorstellung, die sich in empirischen Tatsachenfeststellungen und hypothetischen Erklärungen erschöpft, ist dazu – wesensgemäß – nicht in der Lage. Wenn sich diese naturalistische Vorstellungsweise universal durchsetzt, verlieren folglich diese Ideen der Würde und des Rechts ihre Basis. Damit löst sich das metaphysische Zentrum unserer gegenwärtigen westlichen Kultur auf, mit den praktischen Folgen des Rassismus, Sexismus, der religiösen Intoleranz usw.

JAROSŁAW JAKUBOWSKI*

RICOEUR A EGZYSTENCJALNA KONCEPCJA WIECZNEJ TERAŹNIEJSZOŚCI

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, Ricoeur, wieczna terażniejszość
Keywords: existentialism, Ricoeur, eternal present

Wstęp

Artykuł niniejszy stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, jakiego rodzaju relacja zachodzi między filozofią Paula Ricoeura a egzystencjalną koncepcją wiecznej terażniejszości. Koncepcja ta dotyczy zagadnień niewątpliwie wchodzących w obręb zainteresowań francuskiego myśliciela. W szczególności, pierwszoplanową rolę odgrywają w jego twórczości rozważania na temat czasu. Świadczy o tym m.in. trzytomowe dzieło wydane pod znamennym tytułem *Temps et récit (Czas i opowiadanie)*. Biorąc pod uwagę religijne zaangażowanie Ricoeura, przypuszczać można, że kwestia wieczności jako taka nie pozostaje dla niego obojętna. Autor *Konfliktu interpretacji* od lat poświęca wiele uwagi również zagadnieniom egzystencjalnym.

* Jarosław Jakubowski, ur. 1967, doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Akademii Bydgoskiej. Studiował nauki społeczne na WSP w Bydgoszczy, studia podyplomowe w Université de Paris XII (1992–1993), doktorat „Mikołaja Bierdiajewa egzystencjalna filozofia historii” (1999); obecnie zajmuje się współczesną filozofią francuską.

Nie jest, co prawda, reprezentantem tzw. filozofii egzystencjalnej, niemniej jednak we wczesnym okresie swej twórczości pozostawał pod jej znaczącym wpływem, nieprzypadkowo swe pierwsze rozprawy napisał na temat Marcela oraz Jaspersa.

W jakim stopniu wskazane wyżej zainteresowania Ricoeura wiążą się z egzystencjalną koncepcją wiecznej terażniejszości? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wypada scharakteryzować najpierw samą tę koncepcję. Za jej fundatora uznaje się Søren Kierkegaard, choć jej korzeni można by szukać wcześniej – u Schellinga (pojęcie „centrum”¹), w wielowiekowej tradycji mistycznej, zwłaszcza tej o zabarwieniu neoplatońskim. Wkład Kierkegarda polega przede wszystkim na tym, że wypracował on pojęcie atomu wieczności (*Pojęcie lęku*)². Zgodnie z koncepcją duńskiego myśliciela doświadczenie atomu wieczności oznacza jakościową intensyfikację chwili. Intensyfikacja taka stanowi egzystencjalną pełnię, „okamgnienie”, urzeczywistnia się ona w czasie „normalnym”, odmierzonym zegarami, lecz zarazem „nie mieści” się w tym czasie, znosząc standardowy podział na przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Terażniejszość wieczności polega na tym, że klasyczny trójpodział czasu przestaje mieć znaczenie, pozostaje „czyste teraz” nie zamieniające się w przeszłość. Inaczej mówiąc, doświadczenie wieczności to przeżycie usytuowania poza czasem, dokonujące się wszakże w czasie. Sytuację tę czytelnie obrazuje metafora geometryczna autorstwa Mikołaja Bierdiajewa³, który zresztą bezpośrednio przywoływał Kierkegaardowskie pojęcie atomu wieczności. Jak wskazuje rosyjski filozof, o ile czas „standardowy” zobrazujemy za pomocą linii, o tyle wieczność powinniśmy określić mianem punktu. Mimo braku rozciągłości punkt taki stanowi jeden z nieskończonej liczby elementów konstytuujących linię, co najważniejsze jednak, można z niego wyprowadzić półprostą, prostopadłą w stosunku do linii. Wejście w ową półprostą to właśnie pogłębienie doświadczenia wieczności, które wszelako nigdy nie oznacza zerwania

¹ Za: M. Żelazny, *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego)*, Toruń: UMK 1986, s. 58–79.

² S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2000, s. 92–96.

³ Por. N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka*, Paris: YMCA-Press 1972, s. 216–218 (wyd. polskie: *Niewola i wolność człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2003, s. 186–188).

z linią (doczesnością). Nie mniej sugestywnie charakteryzuje koncepcję atomu wieczności Karl Jaspers, podobnie jak Bierdiajew bezpośrednio nawiązujący do Kierkegaarda. Zdaniem niemieckiego filozofa

doniosły moment [*Augenblick*] – jest jedyną realnością, realnością w ogóle w życiu duchowym. Doniosły moment, jako przeżywany, jest tym, co ostateczne, bezpośrednie, żywe cieleśnie obecne, intensywne, jest totalnością tego, co realne, tym, co jedynie konkretne. Człowiek znajduje egzystencję i absolut ostatecznie tylko w doniosłym momencie, nie zatracając się w przeszłości, bądź przyszłości, w których unieważnia się terażniejszość. Przeszłość i przyszłość są ciemnością, przepaścią niepewności, są czasem bez końca, podczas gdy doniosły moment to zniesienie czasu, obecność wieczności⁴.

„Wieczne teraz” Jaspersa jako wsparcie Marcelowskiej filozofii nadziei?

Odniesienie do filozofii Jaspersa może stanowić obiecujący punkt wyjścia poszukiwań zaplanowanych w niniejszym artykule. Ricoeur poświęcił Jaspersowi aż dwie monografie: *Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947, napisana z M. Dufrenne'm) oraz *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1948). Komentując pierwszą z tych prac, Ricoeur zwraca uwagę, że w ujęciu Jaspersa, podobnie jak i według Kierkegaarda, wieczna terażniejszość łączy się z „wszechobecnością transcendencji”. Francuski myśliciel sądzi jednak, że analizy Jaspersa w tej kwestii cechuje pewnego rodzaju niedostatek. Czy rzeczywiście – pyta Ricoeur – „sugerowana jest [w tym opisie] wieczność Transcendencji? Czy nie jest to raczej przejrzystość świata i egzystencji, to znaczy relacja między bytem w sobie (*l'en-soi*) a jego empirycznym przejawem, która należy raczej do koncepcji szyfrów?”⁵. Ricoeur zarzuca zatem Jaspersowi, że zbyt pochopnie miesza on poziom transcendencji z poziomem szyfrów transcendencji. O ile trafnie odczytujemy intencje Ricoeura, Jaspers powinien jego zdaniem napisać, że w doświad-

⁴ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1954, s. 112. Cyt. za: R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa: KiW 1980, s. 94.

⁵ M. Dufrenne, P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Éditions du Seuil 1947, s. 267–268.

czeniu wiecznej terażniejszości transcendencia nie objawia się wprost, a jedynie pośrednio. Czy powyższa uwaga Ricoeura ma charakter jedynie formalny, to znaczy, czy dotyczy jedynie logiki wyводу Jaspersowskiego, czy też ma również charakter „przedmiotowy” i wyraża własną opinię Ricoeura na temat doświadczenia wiecznej terażniejszości? Z całą pewnością uwaga ta ma charakter formalny, Ricoeur przyznaje to wprost, trudno natomiast jednoznacznie stwierdzić, na ile wyraża ona opinię „przedmiotową” samego Ricoeura. Z kontekstu wynika, że Ricoeur raczej nie ogranicza się w tym przypadku wyłącznie do roli bezstronnego komentatora, prawdopodobnie w jakimś stopniu identyfikuje się nawet z koncepcją wiecznej terażniejszości. Gdyby ją odrzucał, postawiłby pod jej adresem bezpośrednie zarzuty. Tymczasem nie kwestionuje on samej możliwości ani też egzystencjalnej doniosłości doświadczenia „wiecznego teraz”.

W drugiej ze wspomnianych prac Ricoeur porównuje z kolei koncepcję wiecznej terażniejszości z poglądem, który określa (zapewne za Marcellem) mianem „momentanizmu” (*instantanéisme*). Pogląd ten akcentuje sytuację, w której w każdym momencie identyfikuje się z własnym przeżywanym stanem, mogą też (w owym momencie) skonstatować precyzyjnie ów stan. Poszczególne przeżywane stany jawią się niczym odrębne kadry filmowe rejestrowane niejako przypadkowo na jednej wspólnej taśmie filmowej symbolizującej linię czasu. Francuski filozof wskazuje, że momentanizm narażony jest na poważne zarzuty z pozycji przyjmowanej przez Gabriela Marcela. Tak więc człowiek działający „momentalnie” koncentruje się nie na wierności twórczej, trwałości swego zaangażowania w podtrzymanie nadziei lub też złożonej obietnicy, lecz na szczerości w danej chwili⁶. Czy zarzuty sformułowane przez Marcela odnoszą się również do egzystencjalnej koncepcji wiecznej terażniejszości przyjmowanej przez Jaspersa? Ricoeur odpowiada twierdząco, dostrzega on zbieżność między obydwoma koncepcjami. Zarówno jedna, jak i druga charakteryzuje się swoistym „anarchizmem praktycznym”, „atomizmem” oznaczającym naruszenie jednolitości doświadczanego czasu. Co ciekawe, Ricoeur stara się jednak złagodzić przeciwieństwo między koncepcją Jaspersowską oraz Marcelowską. Dostrzega on mianowicie, że „kierkegaardowski wybuch chwili”, propagowany przez Jaspersa, przepełniony jest „bogactwem sen-

⁶ Por. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris: Éditions du temps présent 1948, s. 112.

su”, obejmującym rozmaite reminiscencje, a także nadzieję⁷. Ta ostatnia uwaga jawi się jako niezmiernie ważna dla naszych rozważań.

Oto Ricoeur łączy koncepcję wiecznej terażniejszości z koncepcją nadziei. Pożytki płynące z takiego połączenia wydają się oczywiste. Z jednej strony, idea „wiecznego teraz” nadaje poszczególnym przeżywanym chwilom egzystencjalną intensyfikację jakościową, z drugiej strony spełnienie tych chwil nadzieją, z definicji nakierowaną ku przyszłości, oznacza przewyżczenie temporalnego atomizmu, wkomponowanie poszczególnych atomów wieczności w jednolitą perspektywę czasową. Czy jednak połączenie owo nie ma charakteru jedynie deklaratywnego? Czy Ricoeur wyjaśnia zasadę, która je umożliwia? Czy łącząc koncepcję „punktową” z koncepcją „ciągłości” wyznaczonej poprzez nadzieję, nie popada z definicji w sprzeczność? Idzie o to, że poszczególne momenty wiecznej terażniejszości, wkomponowane w perspektywę nadziei, tracą niejako swą autonomię, stają się jak gdyby jakościowo wtórne w stosunku do momentu urzeczywistnienia nadziei, bądź w stosunku do całości trwania w wierności, a zarazem w nadziei. Niestety, w przywoływanej rozprawie Ricoeura nie znajdujemy żadnych dodatkowych wyjaśnień na ten temat, dlatego też w poszukiwaniu ewentualnej odpowiedzi wypada prześledzić inne jego dzieła. Niezmiernie istotny komentarz znaleźć można natomiast w słynnym artykule *Wolność na miarę nadziei*, zawartym w programowym dziele Ricoeura *Konflikt interpretacji*. Francuski myśliciel podejmuje tam m.in. kwestię zależności zachodzącej między tytułową „wolnością na miarę nadziei” a nagłośnioną przez Kierkegaarda decyzją egzystencjalną. Pamiętając, że według Kierkegaarda decyzja egzystencjalna, czyli osławione „albo-albo”, dokonuje się właśnie w sferze „wiecznego teraz”, możemy chyba uznać, iż komentarz na jej temat odnosi się wprost do naszych rozważań.

Zmiana stanowiska: konstatacja źródłowego rozdźwięku między „wiecznym teraz” a „namiętnością do możliwości”

W przeciwieństwie do swych wczesnych prac Ricoeur wypowiada się na temat eksponowania „decyzji egzystencjalnej” ze znaczącym dystansem. Co więcej, sytuuje decyzję egzystencjalną na biegunie przeciwnym

⁷ Tamże, s. 130.

w stosunku do nadziei. W jaki sposób uzasadnić tak wyraźną zmianę jego stanowiska? Krytyka „decyzji egzystencjalnej” pojawia się w kontekście rozważań Ricoeura na temat eschatologicznego wymiaru nadziei, dlatego też nasuwa się przypuszczenie, że zmiana uwarunkowana została po prostu względami religijnymi. Ricoeur, nie tający swego religijnego zaangażowania, podejmuje kwestię egzystencjalnej interpretacji Biblii, wskazując, że może ona oznaczać zatarcie wymiaru eschatologicznego. Tak więc zawężenie przesłania biblijnego do egzystencjalnego wezwania (charakterystyczne dla interpretacji Kierkegaarda oraz Bultmanna) wiąże się z „ogromnym ryzykiem sprowadzenia bogatych treści eschatologicznych do jednorazowości poszczególnych decyzji kosztem aspektów czasowych, historycznych, wspólnotowych, kosmicznych, zawartych w nadziei pokładanej w zmarłychwstaniu”⁸.

Czy wskazanie kontekstu teologicznego⁹ wyjaśnia w sposób wyczerpujący krytyczne stanowisko Ricoeura na temat możliwości powiązania decyzji egzystencjalnej oraz nadziei? Czy dokonane przez Ricoeura, wskazane wyżej, rozstrzygnięcia na płaszczyźnie teologicznej nie idą w parze z rozstrzygnięciami, które moglibyśmy określić mianem filozoficznych? Inaczej mówiąc, czy Ricoeurowskich rozważań na temat prymatu biblijnej nadziei nad egzystencjalnym „wiecznym teraz” nie dałoby się zinterpretować w kategoriach czysto filozoficznych? Wydaje się, iż na ostatnie dwa pytania można odpowiedzieć twierdząco. Przede wszystkim, wykazując niedostatki „egzystencjalnej decyzji” Ricoeur wyraża przypuszczenie, iż może być ona uwikłana w sięgające Parmenidesa uwielbienie dla samego „jest”. Praktyczna konsekwencja takiego uwielbienia to z kolei, jak sądzi Ricoeur, „etyka wiecznej terażniejszości”, propagująca bezwzględłą afirmację bytu „tu i teraz”, deprecjonująca przeszłość i przyszłość. Nowożytny echa takiej etyki można odnaleźć, jak wskazuje Ricoeur, u Spinozy, lecz także u Nietzschego („tak dla istnienia”) i Freuda¹⁰. Ostateczną konsekwencją etyki „wiecznej terażniejszości” jawi się podporządkowanie koniecz-

⁸ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris: Éditions de Seuil 1969, s. 398 (wyd. polskie: *Wolność na miarę nadziei*, tłum. S. Cichowicz, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 282–283).

⁹ Ricoeur przyznaje się m.in. do inspiracji „teologią nadziei” wypracowaną przez Jürgena Moltmanna.

¹⁰ Tamże, s. 398–399 (wyd. polskie, s. 283).

ności. Tak więc ten, kto znajduje się w sytuacji „albo–albo” i nie uchyla się od wyboru, przyjmuje w istocie postawę „quasi-stoicką” w tym sensie, iż mężnie znosi konieczność, a konkretnie – konieczność wyboru¹¹. Nie podejmując na razie dyskusji z tą dość kontrowersyjną interpretacją decyzji egzystencjalnej w duchu stoickim, zwróćmy uwagę, że również w biblijnym przesłaniu nadziei, z którym identyfikuje się Ricoeur, zawarte są ważne treści filozoficzne. Otóż sam Ricoeur określa prymat biblijnej nadziei (a zarazem związanej z nią obietnicy) nad „filozofią wiecznego teraz” jako prymat „nadchodzi” nad „jest”. Z pewnym uproszczeniem można zatem uznać, że filozofia zainspirowana „teologią nadziei” akcentuje „przyszłość”, natomiast filozofia wiecznego teraz „poczasiowość”, czyli właśnie wieczność. Co ciekawe, opowiadając się za stanowiącą horyzont nadziei „przyszłością”, Ricoeur odwołuje się ponownie do Kierkegarda (!), prezentowanego tym razem jako myśliciela, który propaguje „namiętność do możliwości”, tzn. zwrot ku „przyszłości”. Tak oto Kierkegaard pojawia się w jednym i tym samym artykule Ricoeura jednocześnie niejako po obu stronach barykady – z jednej strony jako zwolennik „wiecznego teraz”, z drugiej strony jako zwolennik filozofii „przyszłości”.

Jakie cele filozoficzne stawia sobie Ricoeur, przypisując Kierkegardowi tak dwuznaczną rolę w tej kwestii? Przypuszczalnie chodzi mu o wskazanie pewnej źródłowej niespójności tkwiącej w poglądach Kierkegarda, której znaczenie ma wszakże charakter bardziej uniwersalny, odnoszący się również do innych koncepcji egzystencjalnych. Na pozór nie ma żadnego problemu: ten, kto dokonuje egzystencjalnego wyboru, ma przecież przed sobą każdorazowo różne (*notabene* tylko dwie) możliwości. Sytuacja „albo–albo” oznacza wybór jednej (z dwu) możliwości, nie ma zatem żadnej niespójności w łączeniu decyzji egzystencjalnej z „namiętnością do możliwości”. Ricoeur chce jednak chyba pokazać, iż nie da się z taką samą mocą akcentować decyzji egzystencjalnej oraz namiętności do możliwości. Albo bowiem będziemy eksponować sam akt wyboru, dokonywany „tu i teraz”, niejako „poza czasem” (atom wieczności), albo też będziemy eksponować znaczenie „przyszłości” wynikającej z wyboru tej lub innej możliwości.

¹¹ Postawę quasi-stoicką Ricoeur dostrzeże nie tylko u wspomnianych wcześniej autorów, takich jak Nietzsche i Freud, lecz również w *Byciu i czasie* Heideggera. W przypadku Heideggera dotyczy ona jednak, jak pisze Ricoeur, postawy wobec śmierci. Zob. P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 1, Paris: Éditions du Seuil 1983, s. 159.

Akcent zawsze „ześlizguje się” w jedną lub drugą stronę, w ostatecznym rozrachunku trzeba dokonać wyboru między wiecznością a „przyszłością”¹². Droga egzystencjalnej filozofii „wiecznego teraz” oraz filozofii nadziei rozchodzi się. Wraz z tym rozejściem rodzi się jednak kolejne ważne pytanie.

Problem uzasadnienia prymatu filozofii nadziei nad egzystencjalnym „wiecznym teraz”

Dlaczego Ricoeur, skonstatowawszy źródłowy rozdźwięk między egzystencjalną filozofią wiecznej terażniejszości a filozofią nadziei, opowiada się tak jednoznacznie po stronie tej ostatniej? Odpowiedź na powyższe pytanie, kluczowa dla niniejszych rozważań, nie jest bynajmniej oczywista, o ile tylko będziemy pamiętać, że szukamy uzasadnienia na płaszczyźnie filozoficznej, a nie teologicznej. Dlatego właśnie nie możemy zadowolić się cytowanym wcześniej stwierdzeniem, że „wieczne teraz” zatraca eschatologiczny wymiar nadziei.

Podstawowy argument filozoficzny, istotny z punktu widzenia Ricoeura, staje się czytelny dopiero w świetle kolejnych jego dzieł. W cytowanym artykule *Wolność na miarę nadziei* można go wyczytać jedynie „między wierszami”, odgrywa on tam rolę milczącego założenia, nie wyrażonego wprost. Idzie o problem tożsamości osobowej, któremu Ricoeur od lat poświęca wiele uwagi, a który w jego późnych pracach zyskuje wręcz pierwszoplanowe znaczenie. Wydaje się, że koncepcja nadziei zdecydowanie lepiej niż „egzystencjalna filozofia wiecznego teraz” współbrzmi z poszukiwaniami prowadzonym w tym zakresie przez francuskiego myśliciela.

¹² „Możliwość” ujmowana jest przez Kierkegaarda nie tylko „przedmiotowo”, jako jeden z dwóch biegunów alternatywy „albo–albo”, lecz również „metapoziomowo”, jako „możliwość możliwości” (zob. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 49). Idzie w szczególności o to, że wybierając jedną z dwu możliwości, wybieram zarazem (niejako na metapozimie) siebie, jako tego, który wybiera (zob. S. Kierkegaard, *Albo–albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa: PWN 1982, s. 222–223, 277, 287–288). Tym samym sytuacja „albo–albo” odsłania źródłową możliwość wyboru różnych możliwości. Niemniej jednak przywołanie pojęcia „możliwości możliwości” nie rozwiązuje chyba problemu rozpatrywanego w niniejszym artykule. Trudno bowiem akcentować z taką samą mocą usytuowanie „wobec” możliwości możliwości, jak i samo urzeczywistnianie owej możliwości możliwości (czyli dokonywanie aktu metawyboru).

Aby się o tym przekonać, warto przyrzeć się zwłaszcza wspomnianej już we wstępie trzytomowej pracy *Le temps et récit*.

Ricoeur, nawiązując do Hannah Arendt, rozwija w tym dziele koncepcję tożsamości narratywnej. Zgodnie z tą koncepcją, aby określić tożsamość osobową, trzeba w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na sprawstwo działania. Jak pisze Ricoeur, wskazać tożsamość pewnej jednostki, bądź też społeczności, oznacza to samo, co odpowiedzieć na pytanie: „Kto wykonuje dane działanie? Kto jest działającym, autorem?”¹³. Odpowiedź na powyższe pytania może mieć z kolei charakter jedynie narratywny. Formułowanie takich odpowiedzi to w istocie opowiadanie życia¹⁴. Pominięcie znaczenia narracji powoduje, że problem tożsamości osobowej nabiera charakteru antynomicznego. Albo zakłada się dogmatycznie istnienie podmiotu substancjalnego identycznego z sobą samym w każdym z przyjmowanych przezeń stanów, albo też, idąc tropem Hume’a i Nietzschego, zastępuje się podmiot substancjalny różnorodnością stanów wolicjonalnych, emocjonalnych, poznawczych. Koncepcja tożsamości narratywnej z jednej strony unika wskazywanej przez Hume’a pułapki substancjalności podmiotowej, z drugiej natomiast nie wikała się w Hume’owski atomizm psychologiczny. Podmiot narratywny, czyli „ten, kto pisze, a zarazem odczytuje swoje życie”, cechuje zarówno różnorodność, jak i jednolitość. Różnorodność podmiotu narratywnego wyznaczana jest przez wielorakość zdarzeń życiowych, jednolitość natomiast wyraża się poprzez umiejscowienie tych zdarzeń w obrębie spójnej opowieści.

Czy opowieść taka nasycona jest pierwiastkiem temporalnym? Ricoeur odpowiada na powyższe pytanie twierdząco. Nie dlatego jednak, że opowieść wyraża ideę następstwa. Chodzi o to, iż stanowi ona akt konfigurujący, który z prostego następstwa zdarzeń tworzy formy czasowe zorganizowane w dynamiczne, zamknięte całości¹⁵. Ramy owych całości określone są przez jakościowy początek i koniec ciągu zdarzeniowego nacechowanego swoistą dramaturgią. Znajomość specyfiki temporalnego wymiaru opowieści pozwala uchwycić różnicę zachodzącą między koncepcją toż-

¹³ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, Paris: Éditions du Seuil 1985, s. 442.

¹⁴ Tamże, s. 443.

¹⁵ P. Ricoeur, *Le temps raconté par Paul Ricoeur*, [w:] „Le Courrier de l’Unesco” (numer „Regards sur le temps”), s. 11–15. Za: M. Gillbert, *L’identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Genève: Labor et Fides 2001, s. 83.

samości narratywnej a egzystencjalną koncepcją wiecznej terażniejszości. Przede wszystkim tożsamość narratywna nie jest budowana w oparciu o „punktowe” doświadczenie wieczności, lecz na podstawie ciągłości o charakterze teleologicznym. Na gruncie egzystencjalnego przeżycia nieporównanie trudniej budować tożsamość osobową, niełatwo bowiem znaleźć zasadę łączącą poszczególne *Augenblick*. Niebezpieczeństwo momentanizmu wciąż pozostaje niezazegnane¹⁶.

Różnice zachodzące między Ricoeurowską koncepcją tożsamości osobowej a egzystencjalną koncepcją wiecznej terażniejszości ujawniają się jeszcze bardziej w świetle analiz zaprezentowanych przez francuskiego myśliciela w słynnym dziele *Soi-même comme un autre* (*O sobie samym jako o innym*). W pracy tej filozoficzna koncepcja nadziei, a zarazem obietnicy, zyskuje dodatkowe uzasadnienie. Ricoeur stwierdza bowiem, że obietnica (a także nadzieja na jej spełnienie) stanowi podstawę tożsamości osobowej we właściwym sensie tego słowa. Zgodnie z argumentacją Ricoeura jestem sobą, o ile dotrzymuję obietnicy. Tożsamość taką, określaną przez Ricoeura mianem *ipse* trzeba odróżnić od tożsamości w znaczeniu niezmienności określanej jako *idem*. Tożsamość *idem* ma charakter numeryczny – umożliwiającą identyfikację poprzez pewne stałe cechy (np. kod DNA lub odciski linii papilarnych), tożsamość *ipse* wyraża z kolei trwałość w sensie jakościowym. Aby dotrzymać obietnicy, nie muszę być identyczny w sensie numerycznym, zmieniam się, a zarazem jestem sobą dzięki swojej wierności.

Formułując koncepcję tożsamości osobowej Ricoeur nie wyrzeka się bynajmniej swych wcześniejszych analiz na temat tożsamości narratywnej. Zmienia się jedynie kontekst, w którym umieszczona zostaje ta ostatnia. Kontekst ten to właśnie przestrzeń zawarta między biegunami *idem* i *ipse*. Tożsamość narratywna pełni funkcję pośredniczącą między obydwoma biegunami¹⁷. Na czym polega ta funkcja? Z jednej strony tożsamość narracyjna narratywizuje *idem*, nadając mu dynamikę i krusząc skostniałość niezmienności. Z drugiej strony narratywizuje ona *ipse*, nadając mu rysy trwałego charakteru. Przy okazji Ricoeur stanowczo zaprzecza, jakoby narracja z definicji była osadzona jedynie w przeszłości i odcięta od przyszłości.

¹⁶ Ricoeur doszukuje się momentanizmu m.in. w kartezjańskim *cogito*. Por. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, s. 18 (wyd. polskie: *O sobie samym jako o innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 16.

¹⁷ Por. tamże, s. 176 (wyd. polskie s. 245).

Według Ricoeura przeszłość narracji to jedynie quasi-przeszłość: „wśród zdarzeń opowiedzianych w czasie przeszłym znajdują się projekty, oczekiwania, przewidywania, dzięki którym protagoniści opowieści kierują się ku swojej śmiertelnej przyszłości”¹⁸. Nawet gdybyśmy wzięli pod uwagę opowieść w sensie literackim (powieść), nie zamyka ona czytelnika w czasie przeszłym¹⁹. Analogicznie, odczytywanie swojego własnego życia pod kątem narracyjnym również pozostaje w ścisłym związku z decyzjami odnoszącymi się do przyszłości.

Powyższe uwagi Ricoeura raz jeszcze jednoznacznie wskazują, że odcina się on od koncepcji wiecznej terażniejszości. Akty decyzyjne nie stanowią celu samego w sobie, są natomiast instrumentem modyfikującym przyszłość. Prymat przyszłości nad „jest” egzystencjalnego „wiecznego teraz” pozostaje utrzymany.

Zakończenie

Jak ocenić Ricoeurowską argumentację wymierzoną przeciwko egzystencjalnej koncepcji wiecznej terażniejszości? Z pewnością oparta jest ona na bardzo solidnych podstawach. Gwarancją tej solidności jest uzasadniana na wielu płaszczyznach koncepcja tożsamości osobowej, zaprezentowana w *Temps et récit* oraz w *Soi-même comme un autre*. Odchodząc od tej koncepcji, francuski myśliciel trafnie wychwytuje jej najsłabszy punkt, mianowicie brak zasady umożliwiającej budowę uniwersalnej koncepcji tożsamości osobowej, funkcjonującej nie tylko w obrębie danego momentu. Niemniej jednak, łącząc egzystencjalne „wieczne teraz” ze statycznym Parmenidesowym „jest” i przeciwstawiając je dynamicznemu „nadchodzi”, upraszcza sobie nieco zadanie i ulega chyba pewnemu schematyzmowi. Uproszczenie to wynika być może stąd, że autor *Konfliktu interpretacji* zawęży faktycznie egzystencjalne „wieczne teraz” do decyzji „albo–albo”. Tymczasem egzystencjalne „wieczne teraz” może urzeczywistniać się również w innej postaci, z definicji dynamicznej. Dość przywołać chociażby egzystencjalny akt twórczy, który wspomniany we wstępie Mikołaj Bierdiajew czyni przewodnim motywem swojej filozofii. Rosyjski myśliciel

¹⁸ Por. tamże, s. 192–193 (wyd. polskie s. 269–270).

¹⁹ Por. P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, s. 447.

porównuje akt twórczy do wybuchu wulkanu rozrywającego skostniałą powierzchnię ziemi. Co więcej, według Bierdiajewa akt twórczy wyraża najgłębszą treść religijną, symbolizuje przebóstwienie świata. Zastanawiająca jest różnica między religijną wizją Bierdiajewa i Ricoeura, zwłaszcza jeśli bierze się pod uwagę, że każda z tych wizji idzie w parze z zasadniczymi rozstrzygnięciami na płaszczyźnie filozoficznej. Tak więc, o ile zdaniem Bierdiajewa Królestwo Boże urzeczywistnia się „tu i teraz” w świecie doczesnym²⁰, o tyle według Ricoeura ma zostać zbudowane dopiero w nieokreślonej przyszłości. Tym samym Bierdiajew maksymalnie dowartościowuje świat „tu i teraz”, lecz cena, którą musi zapłacić, to problemy z przewyciężaniem momentanizmu. Ricoeur natomiast deprecjonując w porównaniu z Bierdiajewem „tu i teraz” świata, akcentuje jego ciągłość. Przestrzeń między obydwoma wizjami rodzi napięcie, które nadal może być ożywcze z religijnego i filozoficznego punktu widzenia.

RICOEUR AND THE EXISTENTIAL CONCEPTION OF THE ETERNAL PRESENT

Summary

According to the analysis presented in this article, in Paul Ricoeur's works there is an evident evolution of views on the existential conception of the eternal present. The direction of this evolution is not accidental. Its stages are marked out by acceptance, expressed in the early Ricoeur's works (monographs about Jaspers and Marcel), and then more and more evident distancing from this conception. The change in Ricoeur's view is related to his indirectly demonstrated conviction that the existential conception of the eternal present and the future-centered philosophy of hope are reconcilable. This statement becomes clearly evident in the light of the Ricoeur's considerations on personal identity in his later works. The existential conception of the eternal present merely indicates a momentary "point" identity, reduced to individual "atoms of eternity". Based on this conception, it is difficult to develop a principle that binds together these individual "atoms of eternity" into the perspective of a uniform "self". However, the philosophy of hope may be easily correlated with the concept of the personal identity based on the fidelity to established commitments that guarantee the quality personal endurance despite the physical changes.

²⁰ Zob. np. N. Bierdiajew, wyd. cyt., s. 221 (wyd. polskie s. 191).

ILONA BŁOCIAN*

JUNG I BACHELARD. PROBLEM WYOBRAŹNI I MITU

Słowa kluczowe: Bachelard, Freud, Jung, mit, psychoanaliza, wyobraźnia
Keywords: Bachelard, Freud, Jung, myth, psychoanalysis, imagination

1. O tym, jak Bachelard Junga czytał.

Psychoanaliza, wyobraźnia i myślenie obrazem

Jung i Bachelard to dwaj badacze wyobraźni, usiłujący poprzez niezmiernie bogactwo gromadzonych, komentowanych i interpretowanych w swoich pismach obrazów przeniknąć tajemnicę ich formowania się w umyśle człowieka, ich wpływ na całość jego życia, m.in. na naukę i filozofię. Działali w tym samym okresie historycznym¹, a i miejscami pobytu bardzo oddaleni od siebie nie byli. Przenika ich dzieła pewna wspólnota, z której będę usiłowała zdać sprawę, ale i – widoczna prawie na pierwszy

* Ilona Błocian, dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, w Zakładzie Filozofii Nowożytnej i Współczesnej. Główne publikacje: I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Nieświadomość to odrębne królestwo...*, Toruń 2003; I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Gabinet luster. Psychoanalityczne krytyki poznania*, Toruń 2004. Zainteresowania: filozofia nieświadomości, filozofia wyobraźni, problem mit–logos, filozoficzne aspekty psychoanalizy, historia psychoanalizy.

¹ C.G. Jung urodził się w Kesswil w 1875 r., mieszkał w Bazylei i Zurychu, zmarł w tym ostatnim mieście w 1961 r. Bachelard natomiast urodził się w 1884 w Bar-sur-Aube w Szampanii, przebywał głównie w Dijon i Paryżu, w którym zmarł w 1962 r.

rzut oka – odmienność, odmienność filozoficznie istotna, a mianowicie bardzo różnej waloryzacji rozumu ludzkiego. Bachelard starał się stworzyć podwaliny filozoficznej teorii wyobraźni; jak bardzo wyobraźnia w jego ujęciu mogłaby być fundamentalna dla ludzkiego myślenia świadczy chociażby wypowiedź z jego szkicu *Woda i marzenia*: „[...] filozofia wówczas tylko trafia nam do przekonania, gdy odwołuje się do podstawowych marzeń, gdy przywraca myślom szlaki snów”². Myśli podążają zatem szlakiem obrazu sennego, marzenia: istota doświadczenia pozostaje ta sama. Wyobraźnia obrazu poetyckiego odda ową istotność również, unaoczniając sposób reagowania umysłu na świat i przedstawiając znaczenia, jakie w relacji „umysł–świat” się rodzą. Po to, by zrozumieć działanie wyobraźni, zrozumieć uwarunkowania umysłu przez jej wpływ strukturyzujący i waloryzujący, filozof musi dokonać psychoanalizy poznania obiektywnego, studiować siłę obrazów przez nią tworzonych, a wreszcie ustalić „nieświadomione wartości u samych podstaw poznania empirycznego i naukowego”, „nieświadomość myślenia naukowego”. Dokonanie tego jest możliwe poprzez badanie związków obiektywnych i społecznych oraz subiektywnych i jednostkowych, jak również śladów „doświadczenia infantylnego” w doświadczeniu naukowym³. F. Bonicalzi uważa, że Bachelarda i Freuda łączyło uznanie etycznej roli rozumu nie tylko oczyszczającego umysł z więzi z treściami nieświadomymi, lecz także kształtującego podmiot, nauczającego krytycznej dojrzałości poznawczej: „nie ogranicza się [psychoanaliza – I.B.] do korygowania błędów, ustosunkowuje się ona krytycznie do oczywistości i oczyszcza dojrzałą umysłowość oraz przedstawia zarazem kryterium normalności, które odwołuje się przede wszystkim do oryginalności [«Instynkt obiektywności społecznej» rozwija się ku przeciwnemu mu «instynktowi oryginalności»⁴ – I.B.]. Ta zaś wyraża się w epistemologii otwartej”⁵.

² G. Bachelard, *Woda i marzenia*, [w:] tenże, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, tłum. H. Chudak i A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975, s. 117.

³ G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia*, [w:] tamże, s. 29 [dalej PO].

⁴ G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002, s. 315.

⁵ F. Bonicalzi, *La psychanalyse entre science et rêverie*, [w:] J. Libis, M. Perrot, J.-J. Wunenburger (red.), *Cahiers Gaston Bachelard. Bachelard et l'écriture*, Dijon 2004, s. 100.

Wyobraźnia tworzy więcej niż rzeczy i dramaty, tworzy nowe życie; tworzy nowy umysł; otwiera oczy, które uzyskują nowe sposoby widzenia⁶.

Wyobraźnia ta operuje zatem obrazami w sposób bardziej kontrolowany i świadomy nośności znaczeniowej obrazu oraz istoty rozlicznych więzi człowieka ze światem, niż dzieje się to w przed-krytycznych sposobach jej funkcjonowania, w których obraz i jego znaczenie funkcjonują nieświadomie lub na poły nieświadomie.

Naszym celem jest określenie sposobu, w jaki Bachelard czytał pisma i stosował niektóre elementy koncepcji Junga, do którego odwołuje się w filozofii poetyki obrazu dość często. Koncepcja ta była mu, moim zdaniem, znacznie bliższa od freudowskiej wersji psychoanalizy, zwłaszcza w zakresie badań nad wyobraźnią. W istocie Bachelard operując pojęciem nieświadomości odwołuje się do jej rozumienia przez Junga jako nieświadomości zbiorowej, a zakotwiczenie obrazu poetyckiego znajduje się, moim zdaniem, w pojęciu archetypu jako elementu struktury tej właśnie nieświadomości. Nie zawsze jednak tak się dzieje: wiele jest w jego pracach nawiązań do psychoanalizy Freuda, a także do prac M. Bonaparte. Swoich rozważań nie chcę sprowadzać do jakiegoś rodzaju „wpływowologii”, do której sam Bachelard miał ironiczny stosunek, ale chcę ukazać wymiar, jaki w jego dziele buduje owo odwołanie się do psychoanalizy. Przyznaje się psychoanalizie wszakże istotne znaczenie w procesie rewalforyzacji i w „odkryciu obrazu” w naszej kulturze⁷. Zaznaczał to m.in. M. Eliade, zaznaczał to również G. Durand⁸.

Chciałabym przedstawić przede wszystkim rozwój filozoficznej refleksji nad obrazem, myśleniem obrazowym, wyobraźnią i mitem oraz uwi-

⁶ G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves. Essai l'imagination de la matière*, Paris 1965, s. 24.

⁷ Szerzej na ten temat piszę w pracy *Problem wyobraźni i myślenia obrazowego w „Symbolach przemiany” C.G. Junga*, [w:] I. Błocian, R. Saciuk, *Gabinet luster. Psychoanalityczne krytyki poznania*, Toruń 2004.

⁸ Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 23; G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986; tenże, *O terminologii świata wyobrażeń. Mit, mitoanaliza, mitokrytyka*, [w:] K. Falicka (red.), *Potęga świata wyobrażonego, czyli archetypologia Gilberta Duranda*, tłum. T. Stróżyński, Lublin 2002.

docznić wpływ niektórych idei psychoanalizy na jej formowanie się w ujęciu Bachelarda (a poprzez jego prace wnikającej w myślenie o obrazie m.in. Eliadego i Duranda). Można zatem próbować rozjaśnić sposób obecności koncepcji Junga w pismach Bachelarda, a zwłaszcza obecność problemu obrazu i wyobraźni. Psychoanaliza nie jest przez niego postrzegana tylko przez pryzmat dzieł Junga, stosuje on inne quasi-psychoanalityczne terminy⁹, również sam termin „psychoanaliza” staje się dla niego istotny. Jest on istotny nie tylko w kontekście badań nad wyobraźnią, ale także jego projektu „psychoanalizy wiedzy obiektywnej”, która dotyczy przede wszystkim jego koncepcji rozwoju nauki. Projekt ów zasadza się na uznaniu, iż należy podjąć badania nad aktywnością wyobraźni i „kompleksów obrazowych”, typowych tendencji poznania zmysłowego, poznania pragmatycznego i jednorodnego, przeszkód substancjalistycznych i innych, ażeby myśl naukowa mogła się wobec nich ustosunkować krytycznie i abstrahować od pierwotnych wizji człowieka. Tym zagadnieniom poświęcona jest m.in. cała praca *Kształtowanie umysłu naukowego*, w której Bachelard stwierdza powszechność, normalność i użyteczny charakter błędów: „[...] psychologicznie rzecz ujmując, nie ma prawdy bez poprawionego błędu. Psychologia postawy obiektywnej jest historią naszych błędów”¹⁰. Poznanie przedmiotu nie jest wyznaczone u swych źródeł postawą obiektywną. Ta może się dopiero intersubiektywnie kształtować, dzięki różnym formom kontroli, dyscyplinowania oraz badania aktywności obrazów.

2. „Osie nauki” i „osie poezji”. Psychoanaliza Bachelardowska

Bachelard, co odnotowują L. Brogowski i J. Błoński, zajmował się psychoanalizą w sposób niezwykle swoisty. Brogowski przytaczał ocenę M. Choisy, że Bachelard stosuje psychoanalizę, chociaż jej właściwie nie

⁹ Przez „quasi-psychoanalityczne terminy” rozumiem tu specyficzny sposób ich zastosowania, np. „kompleks”, „animus”, „anima”, „nieświadomość” występują w ujęciu Bachelarda w całkiem nowym kontekście teoretycznym i mimo że najczęściej użycie ich wiąże się z jakąś formą dokonywania przez niego „psychoanalizy umysłu doświadczającego”, to jednak wychodzą one daleko poza ich sposób rozumienia w psychoanalizie, nawet przy wzięciu pod uwagę jej wielonurtowości i niezmiernej różnorodności w definiowaniu podstawowych pojęć.

¹⁰ G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego*, s. 308.

zna¹¹. Niewątpliwie nie jest łatwo określić te relacje myśli Bachelarda do psychoanalizy. Bonicalzi wyraża opinię, że termin „psychoanaliza” wtargnął do refleksji Bachelarda, stał się bardzo istotny w jego koncepcji racjonalności i stworzył rodzaj wylomu w jej rozumieniu¹². Wokół problemu psychoanalizy tworzy się również proces przełamywania się (*rupture*) w myśli Bachelardowskiej: oto opuszcza ona dziedzinę nauk i zmierza ku marzeniu¹³, aby je wydobyć, uprzytomnić jego znaczenie, zrozumieć jakość jego ładunku emocjonalnego.

W efekcie pojęcie księgi, wyraźne oddzielenie, które ustanowił Bachelard pomiędzy księgą naukową i księgą oniryczną w taki sam sposób, jak różna charakterystyka tych dwóch typów pisma, powtarza również całkiem wyraźne oddzielenie, antytezę nawet, pomiędzy rozumem i wyobraźnią, pomiędzy dwoma sposobami funkcjonowania radykalnie różnymi wiedzy ludzkiej i jej stosunku do rzeczywistości¹⁴.

Oddzielenie to w myśli Bachelarda rzeczywiście jest widoczne i często przez współczesnych badaczy wskazywane. Sam Bachelard pisze o duchu naukowym i duchu poetyckim w *Psychoanalizie ognia*:

Poezja i nauka znajdują się w zasadzie na dwóch przeciwległych biegunach. Filozofia może co najwyżej marzyć o tym, by stworzyć między poezją i nauką komplementarność, połączyć je jako dwa odpowiadające sobie przeciwieństwa¹⁵.

¹¹ L. Brogowski, *Posłowie od tłumacza. Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?*, [w:] G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1998, s. 244. Tłumacz, powołując się na M. Choisy, pisze, że Bachelard nic z psychoanalizy nie rozumiał i właśnie to pozwoliło mu skonstruować godne podziwu dzieło. Dalej rozważa związki myśli Freuda, Junga i Bachelarda. Bliższa Bachelardowi wydaje się idea nieświadomości zbiorowej Junga, a także jego interpretacja alchemii i dzieła alchemicznego, jednak częściej odnosi się do Freuda.

¹² F. Bonicalzi, wyd. cyt., s. 90.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ C. Vinti, *Bachelard: le livre scientifique et le livre onirique*, [w:] J. Libis, M. Perrot, J.-J. Wunenburger, wyd. cyt., s. 168.

¹⁵ PO, s. 28.

Wedle niektórych interpretacji nie byłoby zatem jednej filozofii Bachelarda, istniałyby natomiast filozofia nauki i koncepcja obrazu, którym operuje wyobraźnia. Nie wszyscy jednak jednomyślnie przyjmują ów radykalny rozłam. Niektórzy badacze, jak J.-C. Margolin czy J.-J. Wunenburger, postulują „głęboką jedność” lub, jak D. Leszczyński, „odrębność i komplementarność” dwóch nurtów dzieła Bachelarda: filozofii nauki i estetyki odnoszących się do dwóch modalności myślenia¹⁶.

Psychoanaliza jest w jego dziele obecna. Świadczy o tym m.in. liczba odwołań do jej obszarów zainteresowań. Jednym z dowodów, być może tylko natury „statystycznej”, jest badanie leksykometryczne dzieł Bachelarda pod kątem częstości występowania w jego pismach niektórych terminów. Na przykład „psychoanaliza” w *Psychoanalizie ognia* występuje 77 razy, co plasuje częstość użycia tego terminu na 12 miejscu, m.in. po: „ogniu-” (*feu*) (610), „mocy” (*pouvoir*) (159), „marzeniu sennym” (*rêve*) (122)¹⁷. L. Favier, zajmując się interpretacją obecności terminu „psychoanaliza” w tej pracy Bachelarda, kulminuje swoje rozważania stwierdzeniem, że jest on najmocniej statystycznie związany z rozdziałem trzecim, a mianowicie z aspektem społecznym doświadczenia ognia w kontekście odczuwania ciepła dzielonego z innymi ludźmi (por. cały wywód Junga o roli ognia w rozwoju człowieczeństwa, m.in. odzwierciedlenia kształtowania się świadomości ludzkiej w *Symbolach przemiany*)¹⁸ oraz seksualności jako źródła obrazów ognia (por. Freuda interpretacja mitu o Prometeuszu)¹⁹. Czasem – jak w *Poetyce marzenia*, którą określano jako „na poły poufny brewiarz” jej autora²⁰ – są to odwołania negatywne, tzn. takie, w których stara się on oddzielić swoją metodę badań od psychoanalitycznych i przedstawia pewną krytykę tych ostatnich.

¹⁶ Por. D. Leszczyński, *Posłowie. Filozofia nauki Gastona Bachelarda*, [w:] G. Bachelard, *Kształtowanie umysłu naukowego*, s. 323.

¹⁷ Por. L. Favier, *Analyse lexicométrique de «La psychanalyse du feu»*, [w:] J. Libis, M. Perrot, J.-J. Wunenburger, wyd. cyt., s. 313.

¹⁸ Por. C.G. Jung, *Symboly przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998.

¹⁹ S. Freud, *W kwestii zdobycia ognia*, [w:] tenże, *Pisma społeczne. Dzieła*, t. 4, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1998; por. L. Favier, wyd. cyt., s. 311.

²⁰ J.-C. Margolin, *Bachelard*, Paris 1974, s. 7.

Skoro psychoanalizujemy warstwę psychiczną mniej głęboką, bardziej zintelektualizowaną, musimy analizę marzeń sennych zastąpić analizą marzenia na jawie...²¹

Badanie zatem „marzenia na jawie” jest właściwe jego postępowaniu; psychoanaliza bowiem bada chore marzenia lub marzenia automatycznie przez nieświadomość budowane, których w sensie bachelardowskim nie jesteśmy autorami. To, co ludzkie, nie zawiera się dla Bachelarda w nieświadomości. Psychoanaliza zajmuje się więc wedle niego obszarem, gdzie człowiek nie jest jeszcze „ja”, nie jest jeszcze właściwie wcale człowiekiem, a jedynie surowym materiałem człowieczeństwa lub jego wypaczeniem, w sferze automatyzmu, przymusowych nieświadomych i chaotycznych impulsów władających działaniem lub w „lamusie boleści ludzkiej”, skrzywionych, wypaczonych treściach biografii psychologicznej. W nich zaś człowiek uległ jakiejś redukcji, nie stając się tym, czym mógłby się stać. Operuje zatem Bachelard obrazem człowieka nieuchronnie nader odmiennym od jego psychoanalitycznych portretów. Jest w tym obrazie możliwość rozwoju rozumu oraz perspektywa idealizacji dokonywanej przez wyobraźnię, które przy sprzyjających okolicznościach ujawnią się, pomagając lub współtowarzysząc procesowi stawania się świadomego ludzkiego „ja”. „Psychoanaliza bachelardowska” jest więc zupełnie „nie-klasyczna” i wobec niej opozycyjna. Pomyślana jest raczej jako zespół zabiegów oczyszczających z „przeszkód psychologicznych” na drodze poznania, bowiem nauka zdająca się bezwiednie na siłę obrazów, to „ofiara metafor”.

Konsekwencją tego projektu jest stwierdzenie, że człowiek cywilizowany i normalny jest wyjątkowy w społeczeństwie otwartym. Żyje on poszukując i poznając w przestrzeni twórczości, nie powielając zastanych wzorców doświadczenia. Takie ujęcie wpływa wydatnie na rozumienie przez Bachelarda kategorii normy²². Psychoanaliza wiedzy obiektywnej zatem jest zarazem prostowaniem, poprawianiem i oczyszczaniem [*rectifier*] poznania z przeszkód psychologicznych²³. Możliwe są jednak dwie drogi owego kształtowania właściwego „ja” ludzkiego wobec symboliki myślenia obrazowego: jedna kształtująca abstrakcyjną racjonalność w oparciu

²¹ PO, s. 32.

²² Por. szerzej na ten temat F. Bonicalzi, wyd. cyt., s. 94–95.

²³ Por. tamże, s. 95.

o inwersję symbolicznego ładunku obrazu (analiza wyobraźni metodą negatywną, która ujmie go jako przeszkodę epistemologiczną), druga – pozwalająca na swobodny proces twórczy obrazów symbolicznych, zniekształcająca je, wreszcie wzbogacająca je (metoda pozytywna poetyki ogólnej ujmująca je jako elementy matrycowe wyobraźni)²⁴. D. Lecourt twierdzi, że rozpoznanie obrazów i ich siły oddziaływania nie oznacza u Bachelarda po prostu ich destrukcji czy „wygnania”; obrazy i metafory obecne w nauce muszą być używane w odpowiedni sposób²⁵ i „zdepsychologizowane”²⁶, a zatem pozbawione ładunku psychologicznego oddziaływania, ale i widziane raczej w perspektywie fenomenologicznej ujęcia sposobu, w jakim są świadomości dane, oraz w próbach określenia ich istoty. Obrazy muszą zostać rozpoznane jako dynamogeniczne sposoby oddziałujące na zmianę rzeczywistości. Pozytywny i „dynamogenny” sposób funkcjonowania obrazów i metafor w nauce uwypukla się współcześnie dość mocno, m.in. czyni to A. Motycka, która dostrzega źródłowość mitycznych form myślenia dla rozwoju myśli naukowej²⁷.

Bachelard rozumie marzenie senne jako twór swoistego automatyzmu²⁸, niekontrolowanego wola, „rozwijające się linearnie, zapominające w biegu swojej drogi”. Marzenie na jawie jest „gwiazdziste”, tzn. ciągle powraca do koncentracji na jakimś obiekcie²⁹. Rozróżnienie to wyraźnie przypomina różnicę w sposobie interpretacji treści nieświadomych w ujęciu Freuda i Junga. Ten ostatni, starając się ją zobrazować, posługiwał się wyobrażeniem linii zygzakowatej, po której podążają skojarzenia w metodzie Freuda, wiedzie ona „niczym błyskawica” w nieświadomość; sam

²⁴ Por. szerzej na ten temat J.-J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris 1997, s. 70.

²⁵ D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris 1974, s. 39.

²⁶ Tamże, s. 48.

²⁷ Por. A. Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Wrocław 1998.

²⁸ Rozumie tu Bachelard marzenie senne na sposób, który zwięźle opisał Ricoeur : „[...] nie będąc nigdy «Ja myślę» jest czymś w rodzaju «To mówi»”. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, s. 429. Jest to nawiązanie, które jest również obecne w psychoanalizie do koncepcji nieświadomego G. Groddecka: „to żyje we mnie” w miejsce „ja żyję” [dosł. „ja jestem przeżywany przez to” – I.B.]. G. Groddeck, *La maladie, l'art et symbole*, trad. par R. Lewinter, Paris 1969, s. 63.

²⁹ PO, s. 32.

uważał, że bardziej adekwatna jest metoda *circumambulatio*³⁰, tzn. okrażania jakiejś treści przez skojarzenia, które wielokrotnie powracają do punktu wyjścia, do interpretowanego obrazu. Można by stąd wnosić o pewnym podobieństwie metod badania obrazów w ujęciu Bachelarda i Junga. Polegają one na skupianiu w tekstach licznych obrazów, porównywaniu ich podobieństw oraz na próbach dociekania ich istoty. Podłoże tych porównań jawi się jednak nieco odmiennie: oto bachelardowska wyobraźnia materialna poszukuje istoty więzi człowieka ze światem, zakotwiczenia wyobraźni w świecie, zmierza do unaocznienia istoty doświadczenia, zderzenia samotnego „ja” marzyciela z potęgą kosmosu. Myślenie obrazowe Junga sytuuje doświadczenie w obszarze przede wszystkim rozwoju procesu nieświadomego i poszukiwania w świecie zewnętrznym obrazów-analogonów, będących swoistym zwierciadłem owego procesu (wyobraźnia staje się tu przede wszystkim projekcyjna). Różność ta dobrze odzwierciedlona jest w używaniu przez Junga raczej pojęcia „fantazja” lub „fantazja twórcza” dla zaznaczenia dominującej roli wewnętrznego procesu nieświadomości w kształtowaniu ciągów obrazowych („odwiecznej myśli odwieczna zabawa”), niemniej i owe obrazy-analogony dla doświadczenia ludzkiego pełnią niebagatelną funkcję, stąd myślę, że termin „wyobraźnia” jest w koncepcji Junga uzasadniony, choć rzadziej przez niego używany³¹. Samo jednak marzenie senne pozostaje dla Junga – jakże odmiennie niż dla Bachelarda – mimowolnym wyrazem ukrytej sfery życia psychicznego człowieka: językiem obrazów, którymi „przemawia nieświadomość”, językiem, w którym wypowiada się ona o sobie. Jung ową mowę marzenia sennego przyrównywał do tekstu napisanego w trudnym języku³², który niczego jed-

³⁰ Jung pisze: „Koncentruje się raczej na aktualnym tekście snu jako rzeczy, która była zamierzona przez nieświadome, i zaczynam okrażać [*circumambulate*] sam sen”. C.G. Jung, *Symbols and the Interpretation of Dreams*, [w:] C.G. Jung, *The Symbolic Life. Miscellaneous Writings*, trans. by R.F.C. Hull, *The Collective Works*, v. 18, London 1977, s. 190.

³¹ Por. C.G. Jung, *Symbole przemiany* oraz I. Błocian, *Problem wyobraźni i myślenia...*, wyd. cyt.

³² Podobnie postąpił też Ricoeur, ale właśnie w stosunku do swojego sposobu badania koncepcji marzenia sennego w ujęciu Freuda „[...] to nie śniony sen może być interpretowany, ale tekst opowieści snu; to ten tekst analiza chce zastąpić innym tekstem, który byłby podobny do pierwotnej mowy pragnienia [...]”. P. Ricoeur, wyd. cyt., s. 15. Pisze dalej na temat rozróżnienia w śnie warstwy pragnienia („energia, żądza”) i warstwy

nak nie maskuje³³, a jedynie „mówi niczym Natura”, jak „roślina, która rośnie”³⁴. Niewątpliwie jest w tym obrazie dziedzictwo psychoanalitycznych metod eksploracji marzenia sennego jako *via regia* wiodąca do nieświadomości, ale tkwi w nim również ton polemiczny wobec Freuda. Obrazy marzenia sennego nie są tu już „kodem”, „szyfrem”³⁵ mającym na celu zmylenie cenzury. Do koncepcji Junga nie odnosi się więc opinia Ricoeura o temacie nuklearnym (*thème nucléaire*) freudowskiego *Objaśniania marzeń sennych: comme homme du désir je m.'avance masque* („jako człowiek żądy maskuję się”)³⁶. Myślenie obrazowe jest w ujęciu Junga związane raczej z poszukiwaniem w obrazie świata zewnętrznego jak najpełniejszego wyrazu dla ruchu procesu nieświadomego i w ogóle ludzkiej zdolności uświadomienia sobie czegoś. W tym znaczeniu można by określić, że symbol ma podwójny sens: zawiera ukryte odniesienie do nieświadomości. W kwestii dążenia do owego „realizmu nieświadomości”³⁷ oraz archeologii podmiotu³⁸

opowieści („dyskurs”). Jeszcze dalej w interpretacji relacji „nieświadome – język” idzie Lacan: „[...] nieświadome jest strukturyzowane jak mowa [...]”. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de psychanalyse*, Paris 1973, s. 28. Por. również na temat pytania o relację „nieświadome – język”. P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Warszawa 1996. Pewien asumpt do ujmowania nieświadomości przez pryzmat języka znajduje się zresztą już w *Objaśnianiu marzeń sennych*. Freud powołuje się tam na porównanie innego badacza marzenia sennego do listu [*letter in cypher*] i nazywającego go inskrypcją snu [*dream-inscription*]. Por. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych. Dzieła*, t. 1, tłum. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 130. Dalej pisze: „Oto więc mamy myśl i treść senną jako dwa przedstawienia tej samej treści, tyle że wyrażone w dwóch różnych językach, lub, mówiąc w sposób bardziej właściwy, treść senna jawi nam się jako przeniesienie myśli sennej w inną formę wyrazu – formę, której znaki i rządzące nią prawa mamy poznawać na drodze porównania oryginału i przekładu. [...] Treść senna dana jest niejako w formie **pisma obrazkowego**, którego znaki można przełożyć jedynie na język myśli sennych” (s. 243) [podkr. – I.B.].

³³ „Założenie, że sen chce [coś – I.B.] ukryć, jest zupełnie antropomorficzną ideą. Żaden filolog nie pomyślałby, że trudna inskrypcja w sanskrycie na monecie [coś] ukrywa”. C.G. Jung, *The Tavistock Lectures*, [w:] C.G. Jung, *The Symbolic life*, s. 83.

³⁴ Por. C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993, s. 195.

³⁵ Przeciwno rozumieniu marzenia sennego jako czegoś w rodzaju sztucznego kodu, który należy rozszyfrować specjalnymi procedurami, wystąpił również E. Fromm. Por. E. Fromm, *Zapomniany język*.

³⁶ Por. P. Ricoeur, wyd. cyt., s. 16.

³⁷ Określenie Ricoeura, por. *De l'interprétation*, s. 418.

³⁸ Tamże, s. 407, 426.

Jung pozostaje w obszarze oddziaływania psychoanalizy freudowskiej. „Obraz staje się symboliczny wówczas, kiedy znaczy więcej niż oznacza lub wyraża”³⁹, a mianowicie, kiedy odnosi się do nieświadomości. Bachelard w badaniach wyobraźni wydaje się bliski koncepcjom Junga, a zwłaszcza jego koncepcji nieświadomości zbiorowej, skrywającej archetypowe, ogólne dziedzictwo wzorów doświadczeń, których aktywność ujawnia się w obrazie wyobraźniowym.

Termin „psychoanaliza” występuje u Bachelarda w co najmniej dwóch postaciach: w psychoanalizie poznania obiektywnego odwołuje się do ustaleń psychoanalizy freudowskiej, ale w samych badaniach wyobraźni stosuje wiele twierdzeń koncepcji Junga. Dotyczy to samej istoty jego ujęcia wyobraźni, co zauważa również Wunenburger: „obrazy, dalekie od tego, aby być pozostałościami postrzeżeniowymi, przedstawiają się jako dane reprezentacje identyczności znaczenia i energii transformacyjnej. Blisko analiz jungowskich (po krótkim momencie podążania za hipotezami freudowskimi) Bachelard sytuuje korzenie wyobraźni w nieświadomych macierzach (archetypach), które same siebie różnicują według dwóch biegunów, męskich (*Animus*) i żeńskich (*Anima*)”⁴⁰. Obrazy mają swoje podłoże biologiczne, ale i wymiar kosmologiczny. Symbolika czterech żywiołów głęboko na nas oddziałuje i stanowi rodzaj „hormonów wyobraźni”⁴¹. Samo badanie „marzenia obrazami” w stanie jawy ma zatem na celu uniknięcie stanu spadku świadomości. Bachelarda interesują „marzenia przytomne” zawarte w obrazach poetyckich, sam przyznaje bowiem, że jest „marzycielem słów”. Uznaje je za istotę twórczości ludzkiej, w której harmonizują się i nakładają na siebie jasne struktury świadomościowego poznania oraz głębokie treści nieświadome. Jest to wedle niego marzenie na sposób w pełni ludzki. Bachelard nie zawiera grze automatyzmu psychicznego wiodącego nas linią skojarzeń ku matrycom nieświadomości. O regułach interpretacji materiału nieświadomego, przyczynowych prawach wiązania się

³⁹ C.G. Jung, *Symbols and the Interpretation of Dreams*, s. 185. Na temat *circumambulatio* i amplifikacji, czyli wzmocnienia interpretacji symbolu przez owe skojarzenia okrążające i towarzyszące lub ich cały kompleks, Jung pisze, że jest techniką „odnajdywania kontekstu”, poprzez jaki symbol może być rozumiany. Por. C.G. Jung, *The Tavistock Lectures*, s. 84.

⁴⁰ J.-J. Wunenburger, wyd. cyt., s. 71.

⁴¹ Tamże.

ze sobą skojarzeń pisał już Freud w *Objaśnianiu marzeń sennych*, a właściwie większość tej pracy jest im wprost poświęcona. Eksploracja nieświadomości w jego psychoanalizie przebiega inną drogą niż bachelardowska, a mianowicie wyraża ona duże zaufanie do mimowolnego kojarzenia treści pojawiających się w procesie śnienia i silniej uwypukla zapomniane elementy biografii człowieka. Jung jednak przejawiał również zainteresowanie tzw. marzeniem na jawie, m.in. w *Symbolach przemiany* interpretował tzw. wizje hipnagogiczne pacjentki, którą leczył T. Flournoy⁴². Duża część spuścizny piśmienniczej Junga dotyczy przecież prób interpretowania symboli kulturowych, jak np. symbolika dzieła alchemicznego czy też symbolika religijna. W kwestii przyczynowego wiązania się treści nieświadomych wypowiedział się Jung w *Symbolach przemiany* i zawsze było to zgodne z jego własnym ujęciem aktywności nieświadomości (a jeszcze potwierdzone tzw. testem skojarzeń słownych): „Nieporozumienie wynika stąd, że prawo przyczynowości niedostatecznie poważnie traktuje się w dziedzinie psychiczności: cóż, tutaj nie ma żadnych przypadków”⁴³. Wiązanie się treści ze sobą zapewnia kompleks akcentowany uczuciowo – to on grupuje w sobie treści podobne. Psychoanalityczne projekty badań nieświadomości kładą zatem nacisk na to, co w nieświadomości już obecne (albo w formie wczesnodziecięcych doświadczeń wobec scenariuszy rozwoju gatunkowego, albo w formie ogólnoludzkich wzorców doświadczeń) i wywiera decydujący wpływ na życie człowieka⁴⁴. Psychoanaliza bachelardowska akcentuje sam proces strukturyzowania się wyobraźni człowieka i jej wpływu już to na sferę intymnej bliskości obrazów szczególnie istotnych dla człowieka, już to na dynamikę twórczości ludzkiej w ogóle,

⁴² Przy wprowadzeniu do tematyki wizji hipnagogicznych Jung wyjaśniał, że chodzi tu o stany zbliżone do łagodnej autohipnozy, jaką osiąga umysł przed zaśnięciem: uwidaczniający się ciąg zdawałoby się bezładnych obrazów, które jednak mogą być przy natężeniu uwagi wychwytywane. „Rzeczywistość traci moc oddziaływania, siłę sprawczą zdobywa świat wewnętrzny”. Por. C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 62.

⁴³ Tamże, s. 69.

⁴⁴ Junga ujęcia nieświadomości zawierały nie tylko aspekt „tego, co uprzednie”. Nazywał nieświadomością także „to, co się we mnie przygotowuje” i zatem dopiero zaistnienie, a także „to, co robię w tej chwili” bez uwagi i bez planu. Zreby takiego ujęcia można również znaleźć w pismach Freuda, niemniej Jung najsilniej eksponuje wątek „uprzedniości” w psychoanalizie. Por. na ten temat: C.G. Jung, *The Structure and Dynamics of Psyche*, [w:] tenże, *The Collected Works*, v. 8, London 1969, s. 185.

w tym na naukę. Obraz marzenia jest utrzymywany przy napiętej świadomości, co Bachelard silnie uwypukla we *Wprowadzeniu do Poetyki marzenia*⁴⁵. Jego obraz pokrewny jest zatem raczej temu, co Jung nazywa „wizją”.

3. Marzenie o ogniu. Mity o ognionościach

Jednym z obszarów, w których można śledzić różną pracę interpretacji badaczy wyobraźni, są ich wypowiedzi o znaczeniu doświadczenia ognia oraz mity o ognionościach. Obrazów takich, jak te zawarte np. w mitach o ognionościach w pracach Junga i Bachelarda, jest ogromna ilość. Ze względu na rozmiar niniejszego szkicu ograniczę owo porównanie tylko do przykładu.

3.1. Ognionośća Prometeusz – Freud i Jung. Ogień i libido

Zrozumienie wykładni Junga mitu o Prometeuszu i symboliki ognia wymaga pewnego odniesienia również do wykładni freudowskiej, ponieważ łączy je swoista więź – więź wpływu, polemiki, dyskusji i wreszcie wspólnoty przekonań. Pomiędzy niektórymi pismami Freuda i Junga panuje rodzaj swoistego napięcia, mimo że niekiedy czas ich powstania dzieli wiele lat. Tak jest np. z fragmentami *Symboli przemiany*, poświęconych problemowi związku obrazów kradzieży ognia, jego roli kulturotwórczej, postaci samego Prometeusza i problemu seksualnych wykładni mitu, czyli tekstu, który Jung publikuje w roku 1912, a bardzo krótkim szkicem Freuda *W kwestii zdobycia ognia*, datowanym na rok 1932⁴⁶.

W *Symbolach przemiany* za symboliką ognia kryje się libido (neutralna energia psychiczna), bowiem w obrazach słońca, ognia i światła najczęściej się ono manifestuje. Typowe dla Junga są pewne ciągi budowanych znaczeń – „libido staje się tu [w utworze Nietzschego – I.B.] ogniem, płomieniem, wężem”⁴⁷. Wyróżnia on trzy rodzaje, w jakie wchodzi symbolika odnosząca się do libido: 1. poprzez porównanie analogiczne: do słońca i ognia, 2. poprzez porównanie przyczynowo-przedmiotowe: „jak dobro-

⁴⁵ Por. G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 8–38.

⁴⁶ Por. S. Freud, *W kwestii zdobycia ognia*, [w:] tenże, *Pisma społeczne*.

⁴⁷ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 128.

czynne słońce”, poprzez porównanie przyczynowo-podmiotowe: „jak wąż”, 3. poprzez porównanie na poziomie czynności: „niebezpieczne niczym lew”⁴⁸.

W tej pracy Jung rozumie symbol jako „nieokreśloną lub wieloznaczną formę wyrazu, wskazującą na rzecz trudną do zdefiniowania, nie rozpoznaną do końca”, która posiada wiele wariantów wytworzonych poprzez analogię, a im ich posiada więcej, tym pełniejszy jest obraz tego, na co wskazuje w odróżnieniu od znaku, który jest konwencjonalnym skrótem dobrze znanego obiektu⁴⁹. Libido rozumie jako neutralną energię psychiczną, „siłę napędową naszej duszy”, ale i organizmu (procesy fizjologiczne), w której „naturze leży czynienie pożytku i szkody, rodzenie dobra i zła”⁵⁰ (przez pryzmat ambiwalencji, a zatem w tej mierze bardzo podobnie do Freuda)⁵¹.

Jung nawiązuje do uwypuklenia związku pomiędzy wierceniem a rozpalaniem ognia, który zauważył w swojej pracy K. Abraham (na jego pracę powołuje się Jung kilkakrotnie)⁵². Jung rozważa rdzenie znaczeniowe w imionach mitologicznych ognionośców lub samej czynności rozpalania ognia w różnych językach. Migracje i związki tych rdzeni są w dużej mierze problematyczne, Jung jednak w podobieństwach wiązania symboliki seksualnej i czynności rozpalania ognia i jego znaczenia kultowego dostrzega odpowiedniości archetypowe. Z podobieństwa struktury ludzkich doświadczeń nie zaś z konieczności migracji znaczeń bierze się podobieństwo wytworów aktywności symbolicznej. Symbolikę wytwarzania ognia rozważa w: *Hymnach Rygwedy*, kultowego rozpalania ognia w dziewiętnastowiecznych Niemczech, czy też w kontekście rdzenia *manth* lub *math* (*manthano* – uczyć się), zawartego w imieniu Prometeusza. Imię jego bowiem tłumaczono już to jako: „rozważający z góry” (w przeciwieństwie do jego brata Epimeteusza), już to jako „rozpłomieniający”. W symbolach odnoszących się do doświadczeń tak pierwotnych, jak rozpalanie ognia czy oranie ziemi, doszło do bardzo silnego spojenia symboli libido z materią,

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 163.

⁵⁰ Tamże, s. 160.

⁵¹ Por. m.in. S. Freud, *Totem i tabu*.

⁵² Por. C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 188 – praca K. Abrahama, *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*, Leipzig–Wien 1909.

tak że ślady tego można, wedle Junga, odnaleźć, studiując etymologię rdzeni znaczeniowych, a więc uświadamiając sobie historyczne podłoże języka. Trwałość przechowywania tych doświadczeń dana jest nie tylko za pośrednictwem języka, żywości kultów, ale i symboliki manifestującej struktury archetypowe. Jung kończy wywód przyznaniem, że seksualność jest w psychice człowieka bardzo silnie akcentowana afektywnie i obecna m.in. w mitach o ogniu i ognionościach.

Przypomnijmy, Freud w swej dużo późniejszej analizie mitu o Prometeuszu stosuje wiedzę o mechanizmach odkrytych przy badaniu pracy marzenia sennego do analizy mitu, chociaż czyni również uwagę, że nie wszystkie jego cechy dadzą się w ten sam sposób wyjaśnić⁵³. Mit o Prometeuszu zawiera w sobie pewne zniekształcenia charakterystyczne dla pracy marzenia sennego, zamianę znaczenia w przeciwne i przedstawienie symbolizacyjne. Tezą główną zaś interpretacji Freuda jest uznanie, że warunkiem wstępnym zdobycia ognia było wyrzeczenie się homoseksualnie zabarwionej satysfakcji gaszenia go za pomocą strumienia moczu⁵⁴. Freud w ogóle zdaje się przychylić do hipotezy, że podtrzymywanie ognia jest wcześniejsze niż wynalezienie sztuki wytwarzania go (posiłkuje się przy tym argumentami płynącymi z obserwacji współczesnych społeczeństw pierwotnych). Najistotniejsze jest wszakże, dla analizy mitu, owo twierdzenie, że obecne są w nim elementy podobne albo i tożsame ze zniekształceniem znaczenia w czasie formowania obrazów marzenia sennego. W dyskusji nad interpretacją marzeń sennych właśnie z tym elementem pracy snu Jung się nie zgadzał, czemu dawał wyraz wielokrotnie:

Nigdy nie mogłem zgodzić się z Freudem, że sen jest „fasadą”, za którą skrywa się sens: sens już istniejący, lecz – by tak rzec – złośliwie ukrywany przed świadomością. Dla mnie sny to natura, która nie nosi się z chęcią zmylenia nas, lecz mówi to, co ma do powiedzenia, tak jak potrafi, jak roślina, jak zwierzę, które szuka pożywienia⁵⁵.

⁵³ Por. S. Freud, *W kwestii zdobycia ognia*, s. 379.

⁵⁴ Por. tamże, s. 379–381. Freud wyjaśnia swoją hipotezę, powołując się na analogię pomiędzy ciepłem wydzielanym przez ogień i doznaniem pobudzenia seksualnego oraz analogii „płomień–fallus”.

⁵⁵ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. L. Kolankiewicz i R. Reszke, Warszawa 1993, s. 195.

Jung nie uznawał, że element przesunięcia jest dystynktywną cechą marzenia sennego, ale może wystąpić w jakichś jednostkowych przypadkach. Dla Freuda było to jednak jedno z najsilniejszych założeń dotyczących „kodującej” pracy nieświadomego, wyraz oporu i niezgodności pomiędzy naturalnym a społeczno-kulturowym, pomiędzy świadomym „ja” a seksualnym „to”, pomiędzy „chcianym” a „niechcianym” (można by tu dodać, ale już z perspektywy możliwej interpretacji uwarunkowań koncepcji Freuda: pomiędzy purytańską moralnością, która była jedną z cech jego współczesności, a wizją człowieka wynikającą z koncepcji ewolucjonizmu, pomiędzy obrazem duszy rozumnej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, a filogenetycznymi pokładami obecnymi w rozwoju jednostki ludzkiej).

Wobec rozumienia mitu przez pryzmat pracy marzenia sennego można zresztą wysunąć inny typ zastrzeżeń, podany m.in. przez Kirka. Nie można sprowadzać jednego i drugiego zjawiska po prostu do wspólnego mianownika: „[...] jego [mitu] wartość tradycyjnej opowieści ukazuje, że jest to nadmierne uproszczenie”⁵⁶. Jednakże Kirk przyznaje również, że gra emocji i doświadczeń w micie może być rozumiana jako pochodząca ze sfery „nie w pełni świadomej”. Zgadza się także z uznaniem, że w niektórych mitach możemy stwierdzić działania symbolicznych sposobów przedstawiania rzeczywistości i pewnej dyslokacji zdarzeń z codziennej rzeczywistości⁵⁷.

Istotą mitu jest temat wyrzeczenia się popędu. Widać to zwłaszcza, wedle Freuda, w motywie kary, jakiej podlegał Prometeusz. Warunkiem wstępnym zdobycia ognia było zatem wyrzeczenie się popędu, ale bohater, ognionośca, zapłacił zań drogę. Oto w obrazie przykucia Prometeusza do skał Kaukazu i rozszarpywania jego wątroby („siedziba namiętności i żądz” – jak wyjaśnia Freud) pobrzmiewa „gniew popędliwej ludzkości na herosa kulturowego”, który manifestuje się już w micie w sposób jawny. Przypomnijmy też, że wedle Freuda wymóg wyrzeczenia popędu, głoszony lub ujawniany przez herosa, wzmaga w grupie agresję, a w dalszej kolejności – poczucie winy. Historyczny rdzeń mitu mówi o klęsce życia popędowego i konieczności wyrzeczenia się go. Na pociechę jednak, w formie ciągle regenerującej się wątroby Tytana, wyraża niezniszczalność i równie ciągle odtwarzanie się sił libido⁵⁸.

⁵⁶ G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth–Middlesex 1974, s. 72–73.

⁵⁷ Tamże, s. 72.

⁵⁸ Por. S. Freud, *W kwestii zdobycia ognia*, s. 382–383.

Jeśli porównać te dwie interpretacje, to widać już na pierwszy rzut oka dużą zbieżność, przede wszystkim w zakresie ujęcia analogii „libido–ogień”. Mimo skrótowego charakteru praca Freuda wydaje się ujmować mit bardziej szczegółowo i obrazować sposób rozumienia mitu, ewolucji człowieka i kultury, znaczenia postaci herosa kulturowego i konfliktu, w jaki wchodzi ze swoją grupą. Jung odwołuje się do spektrum postaci mitologicznych, rozważa problem migracji rdzeni znaczeniowych w nazwach postaci mitologicznych lub nazwach czynności o znaczeniu kultowym. Zastanawia się także nad możliwym związkiem procesu rozwoju i danej energii libido oraz jej seksualnego wymiaru. Akcent interpretacji przesunięty jest z samego mitu na uwypuklenie roli analogii w procesie symbolizacji, a więc relacji „libido–ogień”. Swoje rozważania o zdobyciu ognia Freud kończy analizą roli owej analogii:

Człowiek pierwotny zaś, zdany na to, by pojmować świat zewnętrzny za pomocą własnych doznań cielesnych i relacji fizycznych, nie mógł nie dostrzec i nie wykorzystać owych analogii, jakie przywiodło mu na myśl zachowanie się ognia⁵⁹.

Innym motywem mitu, uwypuklonym przez Junga, jest motyw kradzieży ognia. Motyw ten nadaje zdobyciu ognia charakter uzurpacji, wystąpienia przeciwko jakiemuś porządkowi, co wiąże się także z mitologicznym obrazem kary, jaką ponosi ognioność.

Jest to z punktu widzenia koncepcji antropologicznych psychoanalizy temat znaczący: mowa i sztuka rozpalania ognia (czy też być może sztuka podtrzymywania go) w sposób decydujący różnicowały człowieka z rzeczywistością przyrodniczą i stąd Jung mógł je określić jako aspekty „tryumfu nad zwierzęcą nieświadomością”⁶⁰. Rozwój zaś człowieka jest przez Junga w tym kontekście pojmowany jako „koncentracja i zdyscyplinowanie libido”, w czym zgadza się on istotnie z ideami wyrażonymi przez Freuda m.in. w pracy *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*, w której postać praojca dysponującego „libidinalną wolnością” (poprzez narcyzm i niezwiązanie libidinalne z obiektem zewnętrznym oraz „niesamowitość” będącą skutkiem szczególnego skupienia libido) narzuca grupie wymóg ograniczenia popędowości, wyjścia poza najstarszą psychologię ludzkości, psychologię

⁵⁹ Tamże, s. 383.

⁶⁰ SP, s. 215.

tłumu („nieobecność świadomej osobowości, dominacja emocji i nieświadomych pierwiastków psychicznych, skłonność do natychmiastowej realizacji własnych zamiarów, dominacja woli zbiorowości i inne”⁶¹) ku psychologii indywidualności. Przypomnijmy jeszcze, że ten rozwój wspomaga następująca po praojcu postać herosa opiewana przez „poetę” (choć według Freuda musiała to być jedna i ta sama osoba), który „wynałazł heroiczny mit”. Ten zaś ucieleśniał „oderwanie się od tłumu” i wejście w rolę „ojca” wobec swojej grupy⁶². Mit jest tu zatem pierwszym krokiem wyjścia poza psychologię kolektywną ku indywidualności.

Mowa i ogień pozostają dla Junga w bliskim związku. Mowa może być nośnikiem ładunku libido – oddziałuje wówczas mocno i skutecznie. Mowa może być zatem „płomienna”, „pełna żaru”. Z tak rozumianego ujęcia energetyczności psychiki, energii jako przenikającej uniwersum, Jung nie zrezygnuje. W swoich późnych pismach będzie używał terminu „psychoid” dla oznaczenia pomostu oddziaływania pomiędzy psychiką a materią. We wczesnych pismach pojawia się to jako „libido”, aktywna ludzka energia psychiczna, płynąca niczym rzeka lub system rzek po swoich łożyskach (*Symbole przemiany*, 1911–1912), w późnych pismach zostanie nazwana m.in. „niezniszczalną energią” (*Synchroniczność*, 1952⁶³).

Ogień często rozpalany był i jest w sposób rytualny, który dyktują prawa przepływu i rozwoju energii libidinalnej. Rytuał ten, wykonywany ściśle według jakiejś procedury, odzwierciedla transformację samej libido, przypomina jej pierwotną numinalność, ale poza tym, według Junga, nie odnosi się do żadnej praktycznej konieczności, jak tylko do celebracji kontrolowania energii psychicznej. Człowiek dzięki sztuce rozpalania ognia wykradł naturze jej tajemnicę i dzięki niej sam się rozwinął. „Ten, kto zna bojaźń człowieka pierwotnego wobec nieznanych nowinek, łatwo może wyobrazić sobie niepewność i nieczyste sumienie, jakie towarzyszyły mu w obliczu tego odkrycia”⁶⁴. Ten stan psychiki mógł zatem odzwierciedlić

⁶¹ S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, [w:] tenże, *Poza zasadą zbiorowości*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, wyd. III, s. 237.

⁶² Tamże, s. 249.

⁶³ Por. C.G. Jung, *Synchronicity: an Acausal Connecting Principle*, [w:] tenże, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, [w:] *The Collected Works*, v. 8. Fragmenty tłumaczone na język polski przez J. Prokopiuka: C.G. Jung, *Synchroniczność*, [w:] tenże, *Rebis, czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989.

⁶⁴ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 217.

się w motywie kary, której poddany zostaje ognioność. Motyw samej kradzieży również uzyskuje w tym kontekście szczególną wymowę – oto jest on rozpowszechniony (przykłady kradzieży dokonywanych przez Hermeasa, kradzież ziela życia (Gilgamesz), kradzież jabłek Hesperyd itd.) i wydaje się związany z poznawaniem przez człowieka tajemnic natury, zawłaszczaniem przywilejów bogów, a zatem z momentami węzłowymi procesu ludzkiego rozwoju (przekroczenie nieświadomości archaicznej i zwierzęcej).

3.2. Bachelardowska psychoanaliza ognia. Wyobraźnia żywiołu

Obraz ognia jest obrazem silnie zakorzenionym w naszych doświadczeniach. Jest to obraz rozbudowany: poprzez odwołanie do niego wyjaśniamy naturę destrukcji, furii niszczenia, tworzenia, „jednoczy dobro i zło”. Samo doświadczenie ognia wydaje się jednym z najpierwotniejszych doświadczeń ludzkich:

Ogień jest intymny i uniwersalny. Płonie w naszym sercu. Płonie w niebie. Wypełza z głębin substancji i zjawia się jako miłość. Wpełza w materię i ukrywa się utajony jak nienawiść i zemsta⁶⁵.

Obraz ognia w marzeniu jest obrazem, wobec którego i badaczowi natury trudno utrzymać postawę obojętną, ponieważ przenika on jego wyobraźnię, aktywizuje ją, przedstawiając całą gamę możliwych sposobów odczuwania go i przeżywania. Filozofia wyobraźni musi zatem zbadać ową aktywność obrazową, wyodrębnić swoiste kompleksy znaczeniowe, jakie buduje wyobraźnia przy pomocy tego obrazu. Temu służyć ma metoda przeglądania funkcjonowania obrazów ognia w literaturze i wyodrębniania pewnych całości znaczeniowych, aktywnych w wyobraźni ludzkiej, i temu podporządkowane jest tu pojęcie kompleksu (całość znaczeniowa doświadczenia wyobraźniowego). Przede wszystkim pierwszy kontakt człowieka z ogniem jest przedstawiany jako przykład poznania najbrutalniejszego, najbardziej pierwotnego („poparzenie ogniem”), gdy tymczasem Bachelardowi wydaje się, że to siła zakazu społecznego jest najistotniejsza w owym doświadczeniu („nie wolno dotykać ognia”).

⁶⁵ PO, s. 28–29.

3.2.1. Kompleks Prometeusza według Bachelarda

Doświadczenie ognia jest wyrazem „zręcznego nieposłuszeństwa”, przekroczenia zakazu. Nie jest on w sposób najistotniejszy powiązany z zakazem natury seksualnej, jak tego chce klasyczna psychoanaliza, i mimo że seksualność jest jednym z wyobraźniowych składników ognia, to jednak, twierdzi Bachelard, nie najistotniejszym. Psychoanalityczne wykładanie mitu o Prometeuszu i Edypie zbyt pochopnie wywodzą go z oddziaływania dramatu życia instynktownego i utożsamiają mity ze sobą. Sam proponuje jednak refleksję nad sferą mniej głęboką, pośrednią, ale dla mitów właściwą i wpływającą na kontrolowaną myśl naukową. Sfery tej Bachelard nie nazywa inaczej, jak tylko pochodzącą z nieświadomości wyobraźnią, podłożem naszego myślenia. W sferze tej obraz Prometeusza jest obrazem doświadczenia przekroczenia zakazu społecznego w celu zdobycia wiedzy lub władzy. Wola rozumowania popycha go ku przekroczeniu nawykowo przestrzeganego zakazu. Wykracza poza niego, nie bacząc na surowe kary, jakie to może spowodować. „Chcemy wiedzieć tyle co nasi ojcowie, więcej niż nasi ojcowie, tyle co nasi władcy, więcej niż nasi władcy”⁶⁶, sprzeciwiając się zarazem i tradycji i władzy.

Jeśli by spróbować zestawić wszystkie te sposoby interpretowania mitu o Prometeuszu, to można by zaryzykować twierdzenie, że przecież w najogólniejszej postaci sprowadzają się one do wskazania na doświadczenie przekroczenia zakazu. Różnią się one jednak bardzo, jeśli chodzi o określenie charakteru tego zakazu, samej sytuacji przekraczania i celu przedsięwzięcia. Akcenty, jakie na te zdarzenia nakładają interpretacje, są różne. Freud zwraca uwagę na samorzutność procesu sublimowania się instynktu w sytuacji społecznej (mit będący obrazem stopniowalności wyrzekania się popędu), Jung akcentuje ludzką zdolność do uczenia się i wymogi przystosowania do środowiska, tworzenia się fundamentów duchowości człowieka sprzeciwiające się automatyzmowi instynktu (mit jako wyobraźniowy plan rzeczywistego działania), Bachelard widzi człowieka jako istotę, w której dominująca wola rozumienia powoduje wykroczenie poza zakaz, widzi dynamizującą siłę mitu w rozwoju rzeczywistości ludzkiej. W stwierdzeniach tych daje się zauważyć rozszerzanie wymiaru autonomii wyobraźni,

⁶⁶ Tamże, s. 32.

coraz pełniejsze uwzględnienie jej istotnej roli w rozwoju umysłu człowieka i w zmienianiu przez niego rzeczywistości.

Mit o Prometeuszu, czy też raczej zbiór wariantów tego mitu i w ogóle zespołu mitów, w których występuje jego postać, jest jednak bardziej złożony niż w omówionych interpretacjach. K. Kerényi zauważa m.in. istotną rolę Prometeusza w różnych wersjach mitów o powstaniu człowieka, powstaniu kobiety, mitach wyrażających spór świata bogów i świata ludzi czy też w opowieści o herosie (Herakles zabijający orła szarpiącego wątrobę Prometeusza) kończącym ów spór⁶⁷. Mit zatem okazuje się znów bardziej swoisty i złożony niż jego interpretacja.

3.2.2. Inne kompleksy znaczeniowe doświadczenia ognia

Nie tylko przez pryzmat mitu o Prometeuszu widzi obraz ognia Bachelard. Pisze on również o kompleksach Empedoklesa, Novalisa i Hoffmanna.

Pierwszy z nich jest całością znaczeniową przeżycia ambiwalentnego: doświadczenia połączenia przeciwieństw życia i śmierci w jedności, miłości do ognia i obawy przed nim. Ciało może w ogniu umrzeć, ale duch się z nim łączy. Kontemplowanie ognia „prowadzi nas do źródeł refleksji filozoficznej”, ponieważ ogień uważany był za jeden z żywiołów przenikających wszechświat, budujących go, a jego subtelna istota wydawała się pokrewna samym myślom, samej istocie duchowości człowieka. Stąd bierze się myśl Bachelarda, że jest to „wybrany żywioł samego marzenia”⁶⁸.

Bachelard odczytuje poezję Novalisa poprzez swoją psychoanalizę ognia. Poezja ta uchwytytuje pierwotny kształt doświadczenia. Ogień pokazuje tu swój związek z seksualnością, miłością i świadomością szczęścia. Doświadczenie obrazowane przez Novalisa to przenikanie ciepła do wnętrza człowieka, potrzeba ciepła dzielonego z innym jako swoista rekapitulacja pierwotnego podboju ognia wynika z potrzeby ciepła dla życia człowieka, „łagodnego, pozbawionego jasności ciepła przenikającego wszystkie włókna istoty ludzkiej”⁶⁹.

⁶⁷ K. Kerényi, *Mitologia Greków*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 173–192.

⁶⁸ PO, s. 36.

⁶⁹ Tamże, s. 46.

Kompleks „fantasty Hoffmanna” obejmuje doświadczenie fantasmagorii i swoistego szaleństwa mocy alkoholu, „płonącego alkoholu” wyzwalamy ciepło. Całą twórczość E.T.A. Hoffmanna ujmuje Bachelard jako poezję płomienia, fantastycznych wizji snuty w stanach upojenia, wizji salamander w płomieniach ponczu, które są manifestacją nieświadomości („głębokiej rzeczywistości”)⁷⁰ wyzwolonej przez działanie napoju oszalamiającego. Opisuje też Bachelard własne wspomnienia z domu rodzinnego – swoistego, niesamowitego, „groźnego” święta zapalenia alkoholu przy zgaszonym świetle.

Z procesu psychoanalizy ognia możemy wywieść cztery temperamenty poetyckie, czwórnię temperamentalną (por. Junga idee czwórni) poetów: „powietrzno-ognisto-ziemsko-wodną”. Kompleksy natomiast są swoistym „ładunkiem” wyobraźni, z którego należy zdać sobie sprawę, uwalniając się od ich nieświadomej dominacji w doświadczeniu.

4. Marzenie senne i marzenie na jawie

Bachelard krytykuje współczesne wyjaśnienia naukowe źródeł człowieczeństwa i odkryć prehistorycznych, w znaczeniu jakiegoś rodzaju „archeologicznych” uwarunkowań psychiki. Sądzi on, że należy podnieść wartość psychologicznych uwarunkowań odkryć, doświadczeń pierwotnych (np. takich jak doświadczenie ognia):

Byłoby więc miejsce, sądzimy, na psychoanalizę pośrednią i drugiego stopnia, która szukałaby zawsze pod świadomością podświadomości⁷¹, wartości subiektywnej pod oczywistością obiektywną, marzenia przed doświadczeniem. Możemy badać tylko to, co było dla nas przedmiotem marzenia⁷².

⁷⁰ Tamże, s. 51.

⁷¹ Termin „podświadomość” jest silniej ugruntowany w potocznym użyciu, jednak ze względu na filozoficzną historię pojęcia, a zwłaszcza jego obecność i sposób rozumienia w psychoanalizie, należałoby to odnieść do pojęcia „nieświadomość”. Przypomnę tylko niechęć Freuda i Junga do stosowania terminu „podświadomość”, sugerującego ocenę tej sfery psychiczności dokonywanej z punktu widzenia świadomości i jej specyficznych narzędzi poznania.

⁷² PO, s. 38.

W innym miejscu zaznacza, że być może naraża się przez to na zarzut badania raczej znaku niż samej rzeczy, ale stara się o odkrycie nieświadomego uwarunkowania marzenia, tzn. uwarunkowań takiego a nie innego doświadczenia budowania się obrazów. Owe archeologiczne uwarunkowania doświadczenia mają swoje źródło w ewolucji naszego umysłu i zdolności poznawczych: człowiek pierwotny tworzy myśl jako skoncentrowane marzenie, człowiek współczesny uważa marzenie za myśl niezdiscyplinowaną, rozluźnioną. Zatem programem staje się tu zarówno wyświetlenie czynników warunkujących obraz marzenia, jak i jego rodzaje. Powołując się na Petitjeana, stwierdza Bachelard, że wyobraźnia właściwie umyka metodom badawczym psychologii i psychoanalizy; jest ona bowiem siłą sprawczą psychiki, sferą autonomiczną i autogenną; jej zagadką jest metafora, a nawet sama ludzka zdolność do tworzenia metafor. Wyznacza jej miejsce dominujące w psychice; wyobraźnia jest jej siłą sprawczą: „Psychicznie jesteśmy stworzeni przez marzenie, stworzeni i ograniczeni marzeniem, które wyznacza horyzont naszego ducha”⁷³.

Jednocześnie jednak i po wielokroć Bachelard pisze, jak to już cytowałam, że zajmuje go przede wszystkim marzenie na jawie, nie zaś automatyzm nieświadomej psychiki, który „oddaje nas na pastwę” procesu przez nas niekontrolowanego. „Sen otwiera w nas oberżę fantomów”, monstrów z innej epoki, nieprzyswajalnych, zwierzęcych treści naszej psyche. Sen w tym znaczeniu nie daje nam wytchnienia, nie objawia też prawidłowego działania psychiki⁷⁴. Marzenie senne może być walką z cenzurą, uważa Bachelard, ale to dopiero marzenie może nam uprzytomnić język bez cenzury, bez ograniczeń, wprowadza idealizację jako rzeczywistą siłę psychiczną⁷⁵. Takie ujęcie problemu snu, marzenia i wyobraźni wynika z innej koncepcji człowieka. Bachelard pisze o nim przede wszystkim z perspektywy tożsamości „ja” i jego możliwości idealizacyjnych potęgujących jego moce twórcze. Człowiek jest bytem realnym i bytem idealizującym; poznaje siebie w twórczym marzeniu. Psychologia głębi powinna być „słuchaniem marzeń”.

⁷³ Tamże, s. 58.

⁷⁴ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 76.

⁷⁵ „Ta idealizująca psychologia jest niezaprzeczalną rzeczywistością psychiczną” – pisze Bachelard (tamże, s. 69).

Psychologia całościowa, która nie uprzywilejowuje żadnego elementu ludzkiej psychiki, powinna w siebie włączyć najsłabszą idealizację, osiagającą rejony, które w jednej z poprzednich książek nazwałem **absolutną sublimacją**⁷⁶.

W odniesieniu do problemu obrazu poetyckiego i myślenia obrazem dzieło Bachelarda sytuuje się na skraju fenomenologii i psychoanalizy. Powołaniem metody fenomenologicznej jest tu uprzytomnienie zachwyty poetyckiego podmiotu, uchwycenie istoty doświadczeń świadomości wyobrażającej. Ale – pyta Bachelard trochę ironicznie – czy filozof może stać się psychologiem? Czy może wyrzec się swojej dumy i szukać psychologicznych uwarunkowań procesu doświadczenia? Sam łączy dwie dyscypliny, przyznając:

W taki oto sposób wybrałem fenomenologię, mając nadzieję, że z perspektywy nowego spojrzenia zdołam powtórnie przestudiować obrazy, które wiernie ukochałem, tak silnie osadzone w mojej pamięci, iż nie wiem już nawet, czy je sobie przypominam, czy też wyobrażam, gdy odnajduję je w mych marzeniach⁷⁷.

5. *Anima i animus* w ujęciu Bachelarda

W swoich wypowiedziach z zakresu filozofii poetyki Bachelard wymienia i często powtarza myśl o polaryzacji psychicznej męskiego i żeńskiego, istnienia w znaku *animy* i *animusa*, w jasny sposób nawiązując do Junga, czemu daje wyraz w *Marzeniu o marzeniu. Animus–anima*⁷⁸. Psycholog nie marzy, stwierdza Bachelard. Poszukuje wyjaśnień obrazów w języku innym niż same obrazy. Można by zatem powiedzieć, że przenosi je ku jakiejś innej, w przypadku psychoanalizy, głębokiej, ukrytej sferze psychiki i „od-tajnia” logikę rozwoju procesu nieświadomego, w której obraz właściwie nie jest czymś pierwotnym i nieredukowalnym, ale staje się „symptodem”, manifestacją ruchu nieświadomego. Takie ujęcie problemu

⁷⁶ Tamże, s. 70.

⁷⁷ Tamże, s. 9–10.

⁷⁸ Jest to rozdział książki G. Bachelarda *Poetyka marzenia*, w którym pisze m.in. o dobrym pomysł Junga rozróżnienia rzeczownikami łacińskimi tego, co męskie i żeńskie w głębi psychiki (s. 74).

redukcji symbolu do dynamiki życia psychicznego ma bogatą literaturę: psychoanaliza, zwłaszcza freudowska, odczytywana i krytykowana jest jako „hermeneutyka redukcyjna”, „zbyt edypalna”. Byt ludzki jest bytem idealizującym, twierdzi Bachelard, a zatem ten jego pierwiastek i jego najpełniejszy wyraz w marzeniu musi być wzięty pod uwagę jako samoistny w rozważaniach o człowieku. Inaczej „psychologia ludzi” stanie na przeszkodzie „psychologii człowieka”. Psychoanalizą należy zatem „wypraszać zapóźnionych gości” z głębi nieświadomości, z jej bestiarium „monstrów, jaszczurek i smoków”⁷⁹.

Bachelard uważa, że Jung również uległ formie potocznej, codziennej obserwacji pierwiastka *anima*. Zasłoniło mu to jej właściwy obraz i uczyniło zeń zadowoloną z siebie i wygodną mieszkczkę, którą stała się w niektórych momentach procesu społeczno-historycznego. Niemniej zauważył Jung ową dwoistość człowieka: w języku bachelardowskim jest to dwoistość „srogiej siły” (*animus*) i „łagodnej czułości” (*anima*), ducha (aktywnej twórczości powodującej zmianę) i duszy (receptywnej asymilacji) oraz androgynia istoty ludzkiej. Należy zatem badać normalne, nie zaś patologiczne formy przejawiania się aktywności tych dwóch instancji psychicznych. Wizerunek człowieka musi być tworzony w oparciu o najpełniejszy wyraz owych aktywności, nie zaś w oparciu o ich skrajne, wypaczone sposoby przejawiania się. Jest to motyw jego nieustannej polemiki z psychoanalizą i psychologią w ogóle. Opierają się one mianowicie na nie-krytycznej obserwacji potocznej lub na przejaskrawionych, patologicznych formach zachowań. Nie dysponują zatem narzędziami „filozofii psychologii człowieka”, badania mocy idealizujących psychiki oraz „funkcji irrealności”, tej, która tworzy marzenia dynamogeniczne, laborujące w przed-bycie, opracowujące to, co ma dopiero zaistnieć. W tym znaczeniu *animę* również można pojmować jako opracowującą warunki i możliwości konkretnego zaistnienia czegoś. Właściwy pierwiastek *anima* tkwi w głębi każdego ludzkiego jestestwa. Jest on archetypem życia i odpowiada za samą możliwość obrazowania, marzenie. Można go też interpretować u Bachelarda jako specyficzną moc samoregeneracji psychicznej („marzenia odpoczynkowe”, „marzenia pełne wytechnienia”), zdolności asymilacji różnych treści psychicznych. Jako taki jest najgłębszym wyrazem psychiki, najbardziej pierwotnym. Jego funkcję zaś można nazwać receptywno-kontemplatywną.

⁷⁹ Tamże, s. 76.

Rys negatywny tej instancji, o którym wiele pisał Jung, jest raczej pomijany przez Bachelarda. Nie jest zatem jego *anima* „prządką złud”, iluzji i wszelkiego typu omamień, nie jest nieświadomą, infantylną i kapryśną afektywnością. Jej domeną jest możliwość uczuciowego związku ze światem, emocjonalnej więzi i odczuwania znaczenia.

W tym spokojnym trwaniu natury wyłomem jest aktywny charakter projektów ludzkich. *Animus* jest przez Bachelarda pojmowany jako „jawne zaburzenie”, wymagające dużego wysiłku: zaburzenie spokojnej receptywności psyche. Duch *animus* jest procesem projektowania, planowania, dominacji nad innymi (postać króla). Projekt i troska to dwa sposoby, żeby nie być sobą, pisze Bachelard. Zatem „być sobą” oznacza doświadczać przepływu obrazów, „nie być sobą”, „wychodzić poza siebie” oznacza ingerencję powodującą zmiany rzeczywistości. W bycie ludzkim te zjawiska jednak są komplementarne wobec siebie, twórczość ludzka bowiem jest związana z „wychodzeniem poza siebie”. Tak jak postawa obiektywna jest w nauce celem, nie zaś punktem wyjścia, tak i „dobro-stan”, „dobro-dziejstwo” psychiki jest czymś, czego należy się nauczyć. Jest więzią ze sobą samym, więzią, która jest wynikiem samopoznania i „samo-doświadczenia” w przepływie obrazów wzbudzających w nas szczególne uczucia. Margolin charakteryzuje rozróżnienie *anima–animus* jako „marzenie nocne” (*la rêverie nocturne*) i „twórczą wyobraźnię dzienną” (*l’imagination créatrice diurne*)⁸⁰. Przenika je jednak jedność wewnętrznego dynamizmu, chociaż Durand pisze, zarzucając Bachelardowi nie dość autonomiczne i wysokie znaczenie wyobraźni:

Nawet epistemolog tak zdecydowanie niekartezjański jak Bachelard napisze już w naszych czasach, iż osie nauki i tego, co wyobrażeniowe, szły najpierw w odwrotnych kierunkach, i że naukowiec powinien przede wszystkim obmyć przedmiot swojej wiedzy – poprzez „obiektywną psychoanalizę” – ze wszystkich perfidnych reperkusji „deformującej” wyobraźni⁸¹.

⁸⁰ J.-C. Margolin, wyd. cyt., s. 33. L. Brogowski zaproponował tłumaczenia pojęć bachelardowskich dla *rêverie* – „marzenie”. L. Brogowski, *Uwagi od tłumacza*, [w:] G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 271. Na temat żeńskiego i męskiego aspektu pojęć „marzenie senne” [*rêve*] i „marzenie na jawie” [*rêverie*] sam Bachelard pisze w *Marzeniu o marzeniu. Marzycielu słów* w *Poetyce marzenia* jako o „śnie” i „marzeniu”, „wyobrażeniu” i „wyobraźni”, różnicujących się wedle rodzaju *animy* i *animusa*, por. tamże, s. 40–41.

⁸¹ G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 35.

Durand uważa, że wyobraźnia, jej obrazowe i mityczne wymiary są podłożem myślenia w ogóle, a zatem również rozwoju nauki.

Jesteśmy wedle Bachelarda przywiązani do pewnej mrocznej sfery, której aktywność jest ciągła i nie rozjaśniona. Przestrzeń oniryczna (*l'espace onirique*), mimo że jej źródła są odległe i odsyłają nas ku wartościom początku, stanowi również pewną całość „ja” i tego, co zewnętrzne. Jest ona jednak podobna zasłonie, welonowi Mai (*voile de Maia*), który poprzez swoją aktywność rozjaśnia sam siebie, „ujawnia”⁸². Tę przestrzeń snu, którego jedną z geometrii jest pierwotna cielesność, „mroczne pragnienia” można rozumieć jako nieświadomość strukturyzującą doświadczenie poprzez obrazy wyobraźni. „Nieświadomość szepce bez przerwy i prawdę jej usłyszymy, przysłuchując się szeptom”⁸³. Często w tej swojej źródłowości przedstawiana jest przez Bachelarda jako odległa, na poły nie-ludzka, „mroczna” i nieprzejrzysta. Jej badanie wymaga szczególnego skupienia i napięcia uwagi. Jej treści są nieuchwytnie, umykające.

5.1. Para królewska w alchemii

Bachelard odnosi się w niej również do symboliki króla i królowej z *Psychologii przeniesienia* Junga oraz szerzej jego prac dotyczących alchemii. Używa nawet jungowskiego schematu powiązań i relacji, w jakie wchodzi para przeciwieństw *animusa* i *animy* w trakcie procesu alchemicznego i – wedle Junga – właściwie w każdej psychice, a także przedstawia pojęcie przeniesienia⁸⁴. Alchemią zajmował się również sam Bachelard. W tym kontekście prace i interpretacja Junga musiały być mu bliskie, choć sam rozwinął (również na bazie i za pomocą symboliki alchemicznej) swoją koncepcję „wyobraźni żywiołów” i „wyobraźni materialnej” (*l'imagination matérielle*) marzącej o substancjach świata. Zjawisko przeniesienia Bachelard interpretuje nader swoiście. Przeniesienie nie jest już tylko Junga łąčeniem nieświadomych treści związanych z doświadczeniami relacji z rodzicami na inne, szczególnie znaczące w życiu jednostki osoby, ale

⁸² G. Bachelard, *Le Droit de rêver*, Paris 1970, s. 195–197.

⁸³ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 70.

⁸⁴ Por. I. Błocian, *Archetyp króla...*, s. 240–242; por. też, *Motyw labiryntu a „Psychologia przeniesienia” C.G. Junga*, [w:] J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, Wrocław 2002.

„przejściem ponad” tym, co w psychice jednostki i w psychikach ludzkich przeciwstawne, ponad kontekstem społecznym. Jest to złożone przeniesienie ku jedności, łączeniu się sytuacji najogólniejszych, jednoczenia przeciwstawnych żywiołów w planie kosmicznym⁸⁵.

W swym laboratorium alchemik poddaje doświadczeniom własne marzenia. Dlatego język alchemii jest językiem marzenia, ojczystym językiem kosmicznego marzenia [...] Jeśli w marzeniu alchemicznym Król i Królowa właśnie wzięli udział w wytwarzaniu substancji, nie znaczy to wcale, że przewodniczyli ceremonii małżeństwa pierwiastków. Nie są oni jedynie i po prostu godłami wielkości dzieła, ale prawdziwym majestatem żeńskiego i męskiego w pracy nad kosmicznym stworzeniem⁸⁶.

Byt ludzki jest podwojony marzeniem, a wobec miłości do innej osoby niejako „poczwórny” („Jestem sam, więc jest nas czworo”). W samotności marzenia potęgują zatem niepomiarne możliwości człowieka.

Swoją koncepcję alchemii rozwija również w duchu pokrewnym Jungowi, kiedy stwierdza, że „alchemik jest wychowawcą materii” i jest wciągnięty w moralny aspekt dzieła, które tworzy i które zwrotnie nań oddziałuje, w „działaniu cierpliwości moralnej poszukującej [i u Junga trzeba by dodać „zbawiającej” – I.B.] nieczystego”⁸⁷. Król i królowa są odzwierciedleniem idealizującej siły nad-kobiecości i nad-męskości w ich pełnej godności ludzkiej.

Można zatem stwierdzić, że rozbudowywany przez Junga monumentalny obraz archetypów króla i królowej w alchemii, wyrosły m.in. na bazie przeświadczenia Freuda o androgynii istoty ludzkiej, zostaje przez Bachelarda ujęty przede wszystkim właśnie w formie archetypowej, niejako nad-ludzkiej czy też pełniej – ludzkiej możliwości idealizującej. Sytuacja pomiędzy pierwiastkami psyche jest prezentowana przede wszystkim jako „sytuacja kosmiczna”.

⁸⁵ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 92.

⁸⁶ Tamże, s. 83–84.

⁸⁷ Tamże, s. 91.

6. „Psychoanaliza” i „psychologia głębi” w słowniku Bachelarda

Sam Bachelard najczęściej cytuje poetów: Eluarda (o którym Margolin pisze, że był jego ulubieńcem)⁸⁸, Novalisa, Blake’a, Rimbauda, Mallarmégo, Audibertiego, Valéry’ego i wielu innych. Filozofowie wspomniani przez niego to: Empedokles, Paracelsus, Bergson, Sartre. W jednym z wywiadów powiedział: „[...] często mówiłem do poetów, zapominając filozofów”⁸⁹. Podkreśla się również, że jego projekt badań wyobraźni nie miał właściwie poprzedników w obszarze filozofii, choć ten sposób jej rozumienia wywodzono od Novalisa i Schellinga (Margolin). Wobec psychoanalizy zajął Bachelard postawę pewnej nieufności filozoficznej. Do wielu jej twierdzeń i metod badań odnosił się bardzo krytycznie – do jej koncepcji człowieka, do freudowskiej koncepcji nieświadomości, do ujmowania wyobraźni (a to odnosi się też w ogóle do ówczesnych psychologicznych badań nad wyobraźnią) w kontekście „ucieczki przed rzeczywistością”. Bardzo też specyficznym przeformułował Bachelard pojęcie kompleksu. Nie jest on już psychologicznie czynnym, odszczepionym, nieświadomym fragmentem psychiki o autonomicznym wobec „ja” charakterze, ale zespołem obrazów podobnych znaczeniowo. Perspektywa psychologiczna ustąpiła bowiem fenomenologicznej. Rozwinął Bachelard niewątpliwie i w swoisty sposób obszar dociekań nad idealizującą siłą psychiki ludzkiej, czyli motyw twórczego, ożywiającego charakteru jej struktur archetypowych, jak również wyobraźniowych.

Należy też zaznaczyć, że Bachelard używa terminów „psychoanaliza”, „psychologia”, „psycholog” i „psychologia głębi” w bardzo różnych kontekstach i różne też oceny przy użyciu tych terminów padają. Psychoanaliza oceniana jest najczęściej jako przydatna do procedur oczyszczania dróg poznania, przydatna do próby uchwycenia aktywności psychicznej obrazu, zatem jako metoda badań obrazu wspomagana przez postawę fenomenologiczną („szkołę naiwności fenomenologicznej”), ale jej pozytywne ustalenia, np. koncepcja człowieka, uważane są za niewystarczające (człowiek musi być pojmowany w swej zdolności idealizacyjnej), przeniknięte elementami patologii psychicznej. Swoje badania nad obrazem marzenia

⁸⁸ Autor pisze dosłownie: „najbardziej ukochanym” i «najczęściej cytowanym» jego poetą był P. Eluard”. Por. J.-C. Margolin, wyd. cyt., s. 15.

⁸⁹ Ten tekst wywiadu przytacza Margolin, por. tamże, s. 19.

Bachelard ujmuje jako wolne od procesów wyparcia i „przewyciężające mur psychoanalitików”⁹⁰. Na przykład w badaniach nad poetyckimi obrazami dzieciństwa (tematu przecież w psychoanalizie bardzo silnie ekspozowanego) stwierdza, że psychoanaliza zajmuje się jego patologicznymi, bolesnymi formami. Sam analizuje obrazy źródłowo osadzone w „dobrostanie” krainy szczęśliwości, a nawet „archetypu zwyczajnego szczęścia”⁹¹. Niedostatki empiryzmu i poznania szczegółowego piętnowane są w odniesieniu do terminów „psychologii” i (osobowo) „psychologa”, natomiast terminowi „psychologia głębi” towarzyszą często wypowiedzi oceniające pozytywnie jej próby unaocznienia aktywności obrazów, archetypowości doświadczeń, a także różnicowania *animy* i *animusa*. Te obszary refleksji wpłynęły na formowanie się badań nad wyobraźnią obrazową we współczesnej myśli francuskiej (Durand i jego szkoła mitoanalizy).

JUNG AND BACHELARD PROBLEM OF IMAGINATION AND MYTH

Summary

The article is devoted to some specific “area between” interpretative achievements of Freud, Jung and Bachelard. The imagination and myth problems are involved in more general perspective of philosophical conception of man in their works. Different models of human reason and imagination idealizing forces influenced procedures of an imaginal thinking and image itself interpretations. The basis of comparison is the unconscious [Freudian “repressed unconscious”, Jungian collective unconscious], complex and archetype conceptions as some kind of instruments to understand image forming process, phantasies, mythical and poetical image. An example of these differences is their interpretations of Prometeian myth. A way of understand dream image, Anima and Animus archetypes refer to their specific theoretical frames.

⁹⁰ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 108–109.

⁹¹ Tamże, s. 115, 143.

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI*

TEORIA PRZEDMIOTÓW INTENCJONALNYCH KONTRA TEORIA PRZYSŁÓWKOWA

Słowa kluczowe: intencjonalność, teoria przysłówkowa
Keywords: intentionality, adverbial theory

W artykule omówimy dwie teorie intencjonalności: *Teorię przedmiotów intencjonalnych* (TPI), przypominającą teorię Brentana oraz Ingardena, oraz tzw. *teorię przysłówkową* (TPrzy), kojarzoną głównie z osobą Chisholma. TPI wprowadza specjalne przedmioty, które egzemplifikują pewne własności w niestandardowym sensie. TPrzy mówi natomiast jedynie o własnościach podmiotu odniesienia intencjonalnego egzemplifikowanych przezeń w zwykłym sensie tego słowa. Na pierwszą rzut oka wydaje się więc, że TPrzy wprowadza dużo mniej ontologicznie kontrowersyjnych założeń i w tym sensie jest znacznie lepsza od TPI. Okazuje się jednak, że jest to pozór. TPrzy okazuje się ostatecznie nie tyle *oszczędniejsza*, co raczej *mniej wyartykułowana* niż TPI. Problemy, które TPI tematyzuje *explicite*, pozostają w ramach TPrzy w formie ukrytej.

* Arkadiusz Chrudzinski pracuje od 2004 r. jako profesor nadzwyczajny na Uniwersytecie Szczecińskim. Jego aktualne badania obejmują ontologię, epistemologię, teorię intencjonalności, fenomenologię i filozofię austriacką. Najważniejsze publikacje: *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden* (Dordrecht: Kluwer 1999); *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano* (Dordrecht: Kluwer 2001); *Die Ontologie Franz Brentanos* (Dordrecht: Kluwer 2004).

1. Problem intencjonalności

Zdania opisujące stany intencjonalne w rodzaju: „Jan myśli o...” czy „Jadwiga sądzi, że...” (tzw. konteksty intencjonalne), powodują logiczne kłopoty. Kłopoty te dotyczą dwóch ważnych reguł: reguły generalizacji egzystencjalnej:

$$(R.1) \quad Fa \supset \exists xFx,$$

oraz reguły wzajemnej zastępowalności członów prawdziwej tożsamości *salva veritate*:

$$(R.2) \quad a = b \wedge Fa \supset Fb.$$

Z tego, że Jan myśli o Pegazie, nie wynika, że istnieje coś, o czym Jan myśli. Zaś z tego, że Jan myśli o Zwycięzcy spod Jeny, nie wynika, że Jan myśli o Pokonanym spod Waterloo.

Te logiczne anomalie wskazują, że stany intencjonalne nie mogą być rozumiane jako „normalne” relacje pomiędzy podmiotem odniesienia intencjonalnego a jego przedmiotem; i to jest właśnie powód, dla którego potrzebujemy teorii intencjonalności.

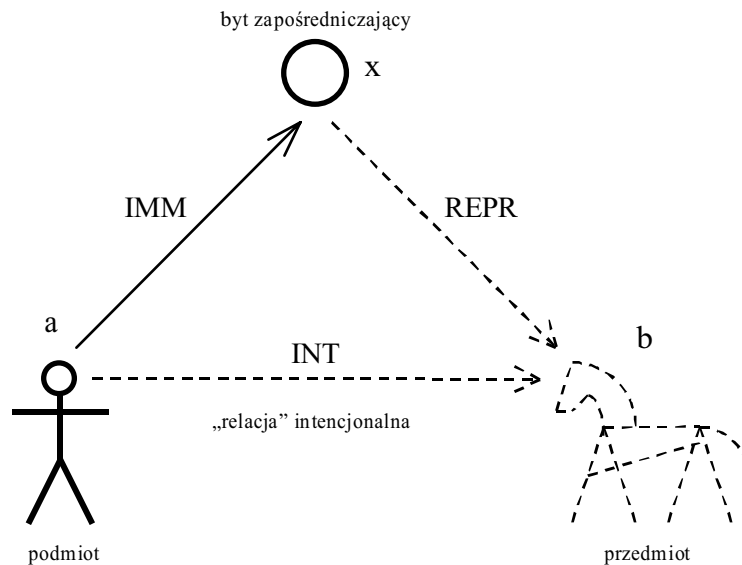
2. Teorie bytów zapośredniczających

Wiele teorii intencjonalności usiłuje rozwiązać te kłopoty przez wprowadzenie dodatkowych przedmiotów, które zapośredniczają odniesienie intencjonalne. Przy tego rodzaju rozszerzeniu ontologii reguły (R.1) i (R.2) mogą zostać uratowane w nieco zmodyfikowanej formie. I tak np., w ramach znanej teorii Fregego, z tego, że Jan myśli o Zeusie, nie wynika wprawdzie to, że istnieje coś, o czym Jan myśli, wynika jednak to, że istnieje coś *za pomocą czego* Jan myśli. Tym czymś jest odpowiedni *sens* [Zeus]. Co się zaś tyczy reguły (R.2), to wolno ją stosować w kontekstach intencjonalnych dopiero wtedy, gdy zachodzi tożsamość *sensów*, która w przypadku *sensów* [Zwycięzca spod Jeny] i [Pokonany spod Waterloo] oczywiście *nie zachodzi* (por. Frege 1892). Teorię intencjonalności, która wprowadza tego rodzaju byty, nazwiemy *teorią bytów zapośredniczających* (TZ). Jej ogólne sformułowanie jest następujące:

$$(TZ) \quad INTab \equiv \exists x[IMMax \wedge \Box \forall (y \text{ jest } b \equiv REPRxy)].$$

Podmiot a odnosi się intencjonalnie do przedmiotu b wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje przedmiot zapośredniczający x taki, że (i) a stoi do x w relacji IMM oraz (ii) z konieczności, x stoi w relacji REPR do każdego przedmiotu, który jest b . Sformułowanie „ y jest b ” jest świadomie dwuznaczne. Może ono oznaczać identyczność (gdy b jest terminem indywidualnym) lub predykcję (gdy b jest terminem ogólnym).

TZ proponuje nam zatem następujący model:



Pseudo-relacja intencjonalna dochodzi do skutku w ten sposób, że podmiot odniesienia intencjonalnego stoi w autentycznej relacji IMM do przedmiotu zapośredniczającego x . Jak wiemy, przedmiot odniesienia b może nie istnieć. Dlatego w naszym schemacie został on narysowany przerywaną linią. To samo dotyczy relacji REPR. Również ona zachodzi jedynie w przypadku „udanego” odniesienia intencjonalnego (tj. wtedy, gdy b istnieje).

3. Teoria deskrypcyjna

Teorie intencjonalności, którymi się tu zajmiemy, są teoriami deskrypcyjnymi (por. Russell 1905). Zakładają one, że odniesienie intencjonalne możliwe jest jedynie poprzez opis. Zgodnie z tym ujęciem odniesienie intencjonalne polega na tym, że podmiot specyfikuje jakąś cechę identyfikującą (nazwiemy ją „ ϕ ”) potencjalnego przedmiotu odniesienia. Znaczy to, że następująca równoważność obowiązuje dla podmiotu a definicyjnie:

$$\exists\phi\forall x(\phi x \equiv x \text{ jest } b).$$

W powiązaniu z TZ daje nam to:

$$(DTZ) INTa_b \equiv \exists\phi\exists x[IMMax \wedge \Box\forall y(\phi y \equiv REPRxy) \wedge \Box\forall z(\phi z \equiv z \text{ jest } b)].$$

Podmiot a odnosi się intencjonalnie do przedmiotu b wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje przedmiot zapośredniczający x taki, że (i) a stoi do x w relacji IMM oraz (ii) z konieczności, x stoi w relacji REPR do każdego przedmiotu, który posiada cechę ϕ (która to cecha jest równoważna byciu b).

4. Relacje REPR i IMM

Zajmiemy się teraz dwoma relacjami, które są kluczowe dla teorii TZ/DTZ.

Okazuje się, że relacja REPR musi być rozumiana jako relacja wewnętrzna (*internal relation*) w sensie Russella (por. Russell 1910). Relację nazwiemy w tym sensie wewnętrzną wtedy i tylko wtedy, gdy jest ona z konieczności implikowana przez pewne monadyczne własności swych członów.

$$R \text{ jest wewnętrzna } \forall x\forall y\{Rxy \equiv \exists\phi\exists\psi[\phi x \wedge \psi y \wedge \Box\forall z\forall w(\phi z \wedge \psi w \supset Rzw)]\}.$$

(Typową relacją wewnętrzną jest np. relacja *bycie tego samego koloru*, typowymi kandydatkami na relacje zewnętrzne są natomiast dla wielu filozofów relacje *przestrzenne* i *czasowe*).

To, że REPR musi być w tym sensie wewnętrzna, zrozumiemy łatwo, gdy jeszcze raz prześledzimy styl wyjaśniania omawianej teorii. Jak pamiętamy, jednym z kluczowych założeń DTZ jest to, że drugim członem relacji REPR będzie cokolwiek, co posiada własność identyfikującą ϕ . A za-

tem przynajmniej „od tej strony” relacja REPR jest wewnętrzna. To, że musi być ona wewnętrzna również „od drugiej strony”, wynika zaś z faktu, że byt zapośredniczający x ma pełnić funkcję *filozoficznego wyjaśnienia*. Coś w x powinno nam zatem tłumaczyć, dlaczego relacja REPR zachodzi, a cóż innego mogłoby to robić, jak nie pewne monadyczne własności x .

Relacja IMM jest natomiast zewnętrzna (*external*). Jest ona terminem pierwotnym teorii, „zastępuje” niejako wyjściową pseudo-relację INT i przejmuje całą jej „materialną treść”. Oznaczenie „IMM” sugeruje *immanencję*, i rzeczywiście, są tu uwikłane przynajmniej dwa pojęcia immanencji przedmiotu pośredniczącego.

(1) Po pierwsze, byt pośredniczący jest immanentny *ontologicznie* w tym sensie, że dla każdego stanu intencjonalnego musi *istnieć* taki byt. (Pozwala to odtworzyć regułę generalizacji egzystencjalnej).

(2) Byt pośredniczący musi być jednak także immanentny *epistemicznie* w tym sensie, że podmiot nie może się mylić co do tego, jaka cecha identyfikująca jest przez ten przedmiot wyznaczana. Ma to związek z regułą zastępowalności członów prawdziwej idyntityczności *salva veritate*.

Aby to zrozumieć, wystarczy uświadomić sobie, *dlatego* reguła ta nie funkcjonuje w swej pierwotnej formie. Otóż z tego, iż Jan myśli o Zwycięzcy spod Jenu, nie możemy wnioskować, że Jan myśli o Pokonanym spod Waterloo, właśnie dlatego, że nie ma żadnej gwarancji, że Jan *wie*, że zachodzi idyntityczność „Zwycięzca spod Jenu = Pokonany spod Waterloo”. Gdyby była gwarancja, że ma on pełną wiedzę o przedmiocie odniesienia, nie byłoby żadnych problemów z regułą zastępowalności.

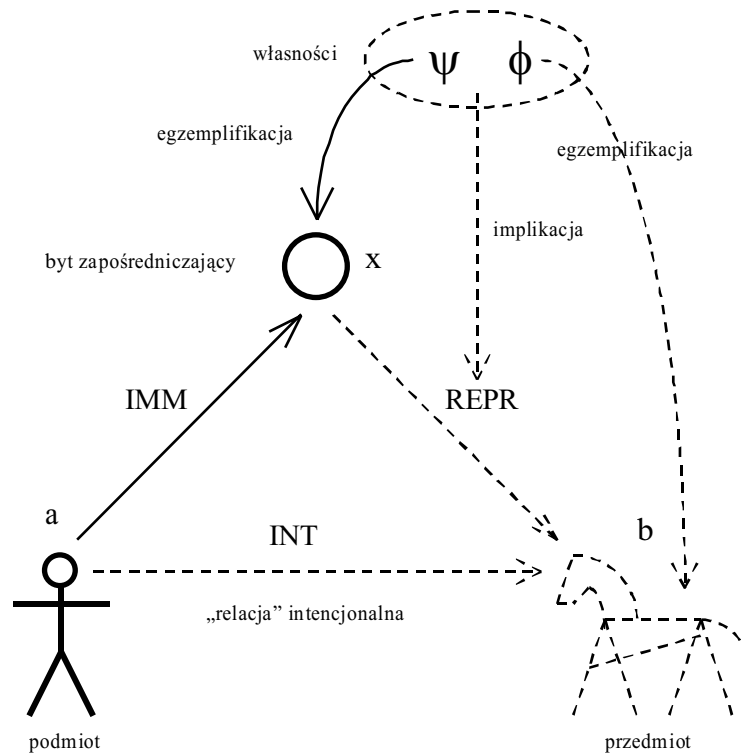
Wniosek z tego jest taki, że jeśli idyntityczność bytów zapośredniczających ma być warunkiem zastępowalności w kontekstach intencjonalnych, to musimy przyjąć, że podmiot nie może się mylić w kwestii zachodzenia bądź niezachodzenia tej idyntityczności. Inaczej bowiem powtórzy się dla nich dokładnie ten sam problem, który mieliśmy dla przedmiotów odniesienia. W tym sensie przedmioty pośredniczące muszą być epistemicznie immanentne.

5. Teoria reprezentacjonistyczna (TR)

Wracamy jednak do relacji REPR. Jeśli dołączymy do teorii deskrypcyjnej (DTZ) założenie wewnętrzności REPR, to będziemy musieli przy-

jąc, że byt zapośredniczący x ma pewną własność ψ , która razem z własnością identyfikującą ϕ implikuje zachodzenie relacji REPR.

Otrzymamy wtedy następujący obraz:



A sformułowanie tej teorii, którą na nasze potrzeby nazywać będziemy teorią reprezentacjonistyczną, będzie następujące:

$$(TR) \quad \text{INT}ab \equiv \exists\phi\exists\psi\exists x \{ \text{IMM}ax \wedge \psi x \wedge \\ \square\forall y\forall z(\phi y \wedge \psi z \supset \text{REPR}zy) \wedge \square\forall n(\phi n \equiv n \text{ jest } b) \wedge \\ \neg\exists\theta[\theta x \wedge \exists\varphi[\square\forall w\forall v(\theta w \wedge \varphi v \supset \text{REPR}wv) \wedge \diamond\exists k(\phi k \wedge \neg\varphi k)]] \}.$$

Pierwszy wiersz mówi nam, że podmiot a stoi w relacji IMM do bytu zapośredniczającego x , który jest ψ . Drugi wiersz mówi nam, że pomiędzy każdą parą przedmiotów, które są odpowiednio ψ i ϕ , zachodzić będzie relacja

REPR (przy czym bycie ϕ jest tu, jak zawsze, równoważne byciu b). Trzeci wiersz możemy w naszych obecnych rozważaniach pominąć. Ma on gwarantować, że własność ϕ jest „największą” własnością identyfikującą używaną przez podmiot.

6. Kłopoty teorii reprezentacjonistycznej

Teoria ta ma jednak poważne kłopoty. Wiązą się one z faktem, że relacja REPR pozostaje cały czas istotnym elementem mechanizmu odniesienia przedmiotowego, który, jak się okaże, musi być kognitywnie dostępny dla podmiotu.

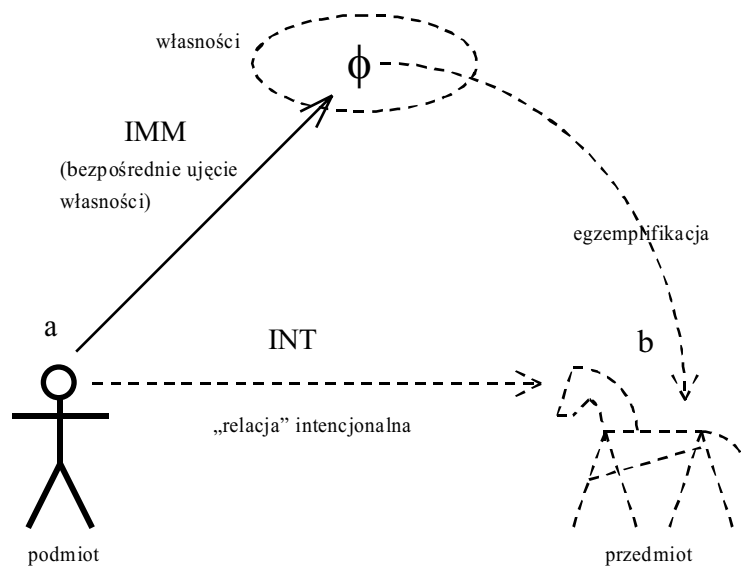
Chodzi o to, że byt zapośredniczący x , którego istnienie jest przez teorię gwarantowane, posiada własność ψ , która reprezentuje właściwą własność identyfikującą ϕ tylko „poprzez” relację REPR. To zatem, co znajduje się w zasięgu relacji IMM (a tym samym w sferze epistemicznej immanencji podmiotu a), to własność ψ . Jednak to, co nas tak naprawdę interesuje, to własność identyfikująca ϕ . Jeśli mamy zatem przyjąć, że podmiot „wie”, jakiej własności identyfikującej używa (a to, jak wiemy, *musimy założyć*, jeśli chcemy odtworzyć regułę zastępowalności), musimy przyjąć, że nie tylko własność ψ , ale też relacja REPR znajduje się w sferze epistemicznej immanencji podmiotu. W konsekwencji wygląda na to, że struktura, która zapośrednicza odniesienie intencjonalne, obejmuje nie tylko przedmiot x , ale też i relację REPR.

Z tym wiąże się jednak następny problem, a mianowicie ten, że relacja REPR często po prostu *nie zachodzi*. Jest tak we wszystkich przypadkach, gdy brak jest przedmiotu odniesienia. Arystotelik powie, że w tym przypadku po prostu *nie ma* odpowiedniej relacji REPR.

Wydaje się zatem, że zwolennik TR musi być platonikiem w odniesieniu do relacji REPR. Musi on przyjąć, po pierwsze, że są również nieegzemplifikowane relacje, po drugie zaś, założyć, że nasz umysł jest w stanie ujmować w jakiś sposób takie relacje (po to, aby REPR mogła się znaleźć w zasięgu relacji IMM).

Jeśli jednak przyjmujemy to wszystko, to oczywiście nie sprawi nam kłopotu bycie platonikami także w odniesieniu do własności ϕ , a w takim wypadku będziemy mogli skonstruować naszą teorię w sposób dużo prostszy. Otóż wystarczy przyjąć, że nasz umysł ujmuje bezpośrednio nie rela-

cję REPR, ale po prostu własność identyfikującą ϕ , co znacznie uprości nasz schemat:



Teorię taką rzeczywiście zaproponował Chisholm (por. Chisholm 1981). Jak widzimy, znikają tu byty zapośredniczające, które posiadają własności. Ich rolę przejmuje „naga” własność identyfikująca ϕ , bezpośrednio ujmowana przez podmiot *a*.

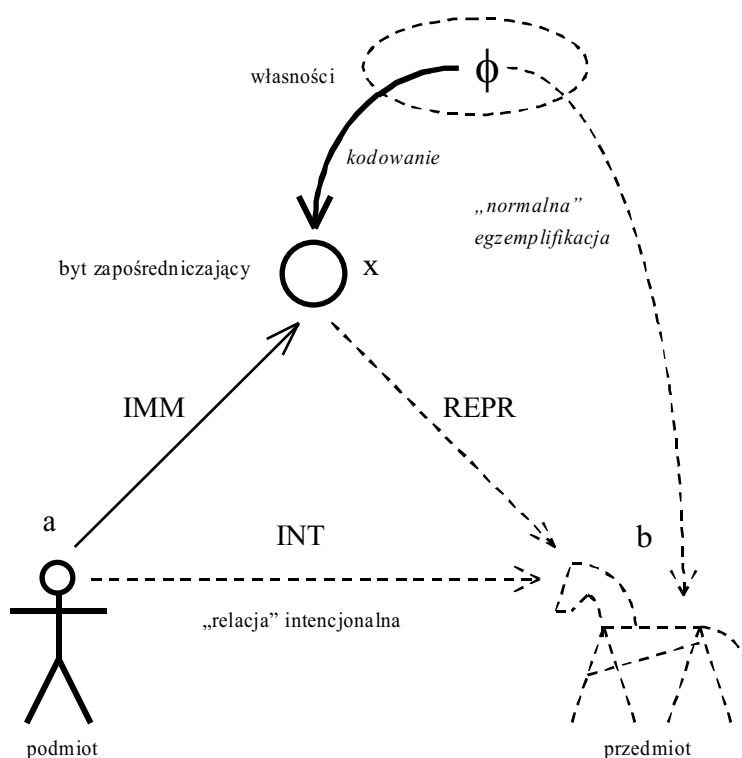
7. Eliminacja REPR

TR ma zatem poważne kłopoty. Jej funkcjonowanie wymusza platonizm, a na gruncie platonizmu daje się skonstruować teorię znacznie prostszą.

W związku z tym, jeśli chcemy bronić jakiejś wersji TR, to w każdym razie pożądane wydaje się wyeliminowanie relacji REPR z zasięgu relacji IMM. Najprościej można to zrobić przyjmując, że własność ψ przedmiotu zapośredniczającego musi być w istocie tą samą własnością, co własność ϕ . Godzi się to zresztą dobrze z wiarygodnym założeniem, że ostatecznie to

przecież własność identyfikująca ϕ musi być epistemicznie dostępna podmiotowi.

Otrzymujemy w ten sposób *teorię przedmiotów intencjonalnych*, której schemat wygląda następująco:



Szczególną cechą ostatniej teorii jest to, że w przypadku bytu zapośredniczającego własność ϕ nie jest *normalnie egzemplifikowana*, lecz *kodowana*. Istnieją wprawdzie teorie, jak np. teoria Meinonga, które przyjmują tu normalną egzemplifikację, lecz są one ontologicznie bardzo kosztowne. Zgodnie z taką teorią trzeba by np. przyjąć, że odnosząc się intencjonalnie do słonia, musimy użyć przedmiotu intencjonalnego, który literalnie *jest słoniem*. Aby uniknąć tego rodzaju konsekwencji, zakładamy, że są dwa rodzaje egzemplifikacji. Przedmioty odniesienia są ϕ w sensie

normalnym, natomiast przedmioty intencjonalne są ϕ w *sensie zmodyfikowanym* (Brentano 1982, s. 27), *kodują* ϕ (Zalta 1988, s. 16) czy też *aktualizują* ϕ w *swej zawartości* (Ingarden 1985, t. II, część 1, § 47, pkt A).

Jeśli taką anomalną egzemplifikację będziemy symbolizować jak Zalta, przez przestawienie liter (tzn. aF zamiast Fa), teoria ta przyjmie następującą formę:

$$(TPI) \quad INTab \equiv \exists x \exists \phi \{ IMM_{ax} \wedge x\phi \wedge \Box \forall y (\phi y \equiv \\ \equiv y \text{ jest } b) \wedge \neg \exists \psi [x\psi \wedge \Diamond \exists z (\phi z \wedge \neg \psi z)] \}.$$

Podmiot a odnosi się intencjonalnie do b wtedy i tylko wtedy, gdy stoi on w relacji IMM do przedmiotu intencjonalnego x , który koduje ϕ . Ostatni warunek występujący w naszej definicji możemy tu pominąć. Podobnie jak w przypadku TR, ma on gwarantować, że własność ϕ jest „największą” własnością identyfikującą używaną przez podmiot.

Relację REPR, która zachodzi wtedy, gdy w świecie istnieje odpowiedni przedmiot odniesienia, definiujemy zaś następująco:

$$REPRab = \text{Df. } \exists \phi (a\phi) \wedge \forall \psi (a\psi \supset \psi b).$$

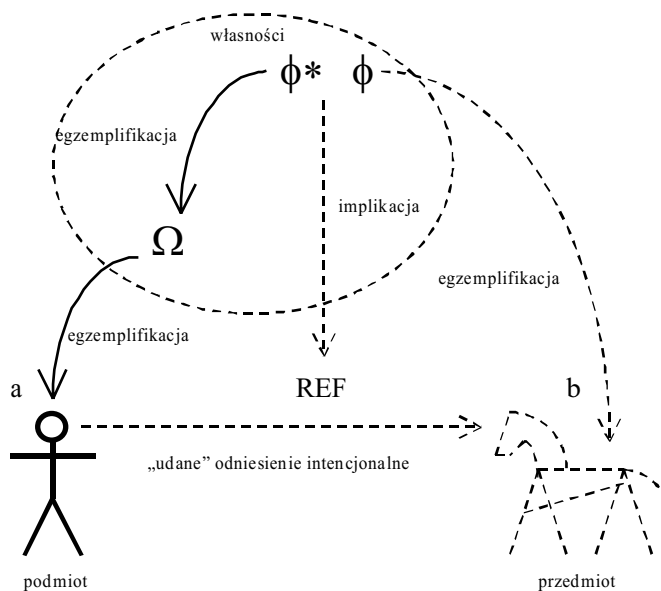
8. Ontologiczna dżungla?

Mało kto patrzy dziś jednak na przedmioty intencjonalne przychylnym okiem. Już samo wprowadzenie niestandardowej egzemplifikacji wydaje się ontologiczną ekstrawagancją, a poza tym pojawia się wiele dodatkowych pytań, jak np. to, czy przedmioty takie są ontologicznie zależne od podmiotu, a jeśli tak, to jaki jest charakter tej zależności. Wiele teorii przedmiotów intencjonalnych przyjmuje taką zależność (por. np. Ingarden 1960, s. 179; Ingarden 1985, t. II, cz. 1, s. 186; Brentano 1982), lecz nie za bardzo wiadomo, na czym by miała ona polegać. Inni (np. Zalta) głoszą ontologiczną niezależność takich przedmiotów od podmiotu, co ma jednak tę nieprzyjemną konsekwencję, że intencjonalny Hamlet czy Sherlock Holmes istniałby przy tym założeniu nawet wtedy, gdyby na świecie nie było żadnego świadomego podmiotu.

9. Teoria przysłówkowa

Lekarstwo na tę ontologiczną rozrzutność wielu widzi w tzw. *teorii przysłówkowej*, której ideę zawdzięczamy C.J. Ducasse (por. Ducasse 1951, s. 259). Zamiast mówić, że podmiot odnoszący się intencjonalnie do, dajmy na to, *psa* stoi w relacji IMM do przedmiotu intencjonalnego kodującego własność *bycia psem*, lepiej jest powiedzieć, przekonują nas zwolennicy tej teorii, że podmiot ten dokonuje wtedy pewnego *aktu mentalnego* (np. *przedstawia, imaginuje czy myśli o*), i że akt ten jest tak *określony*, że odnosi się do psa. Sam akt mentalny jest monadyczną własnością podmiotu, natomiast jego bliższe określenie ma być własnością wyższego rzędu (własnością własności). Takie własności wyższego rzędu odpowiadają na pytanie: *jak?* (jak myśli podmiot?, jak przedstawia podmiot?) i są wyrażane przez *przysłówki*. Dlatego właśnie teoria ta nazywana jest powszechnie teorią *przysłówkową*. Jej zwolennicy mówią często, że myśleć o psie, to po prostu tyle, co *myśleć psio*.

Jeśli *przysłówkowy odpowiednik* własności ϕ oznaczymy jako ϕ^* , to obraz stanu intencjonalnego, który proponuje nam ta teoria, będzie wyglądał następująco:



Ten obraz wygląda rzeczywiście prościej niż schemat teorii przedmiotów intencjonalnych. Przede wszystkim znika tajemniczy zapośredniczający przedmiot oraz nie mniej tajemnicza relacja kodowania, a także, jak się wydaje, relacja IMM.

Ta prostota jest jednak pozorna. W istocie mamy tu do czynienia z dokładnie taką samą strukturą jak w przypadku TR. Mamy dwie własności, ϕ oraz ϕ^* , które mają implikować zachodzenie relacji referencji (REF) pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Żeby jeszcze bardziej upodobnić ten obraz do TR możemy sobie wyobrazić, że to własność Ω jest bytem zapośredniczającym. W przypadku „udanego” odniesienia intencjonalnego pomiędzy Ω a przedmiotem b zachodziłaby zatem relacja REPR.

Widzimy, że powracają tu wszystkie kłopoty TR. W szczególności musimy przyjąć, że relacja REPR (względnie relacja REF) znajduje się w zasięgu epistemicznej immanencji podmiotu. Natychmiast widzimy też następny problem TPrzy. Relacja IMM, która dotychczas w sposób dość jasny wyznaczała obszar ontologicznej i epistemicznej immanencji, pozornie zniknęła. Niemniej jednak cały czas musimy mówić o epistemicznej immanencji, a zatem ten fakt nie jest żadnym ontologicznym zyskiem, lecz raczej czymś, co należałoby nazwać *niedoartykułowaniem* teorii.

Jeśli przyjrzymy się teorii przysłówkowej nieco bliżej, odkryjemy łątwo, że relacja IMM musiała zostać ukryta we własności Ω . Pamiętamy, że jest to własność *spełniania aktu psychicznego*, a zatem własność bardzo skomplikowana, o której niezwykle trudno jest powiedzieć, co jeszcze zostało w nią „zapakowane”.

Powodem, dla którego mamy często wrażenie, że teoria przysłówkowa nie potrzebuje postulować żadnego epistemicznego dostępu do jakiegokolwiek odpowiednika relacji REPR, jest pewnego rodzaju terminologiczny wybieg, którym posługują się (prawdopodobnie nieświadomie) jej zwolennicy. Otóż wprowadzają oni dla każdej własności identyfikującej odpowiednie przysłowki (myśleć o psie, to myśleć *psio*, wyobrażać sobie trójkąt, to wyobrażać sobie *trójkątnie* itd.), co sugeruje, że pomiędzy własnościami ϕ i ϕ^* musi zachodzić jakaś sama przez się zrozumiała relacja.

Tak jednak nie jest. W rzeczywistości nie mamy zielonego pojęcia, co to znaczy myśleć trójkątnie, jeśli nie zdefiniujemy sobie tego jako myślenia o trójkącie (nie mówiąc już o tak skomplikowanych rzeczach, jak myślenie *George-W-Bushowe* czy *Osama-Ben-Ladeńskie*). W konsekwencji widzimy, że to własność identyfikująca ϕ jest tym, co konceptualnie

pierwotne, tj. tym, co przede wszystkim musi być w zasięgu relacji IMM. W ramach teorii przysłówkowej dokonuje się to jednak poprzez własność ϕ^* i relację REF (albo REPR), co czyni ją kiepsko wyartykułowaną wersją TR.

10. Konkluzja

Okazuje się więc, że teoria przysłówkowa jest nie tyle *oszczędniejsza*, co raczej *gorzej wyartykułowana* niż teoria przedmiotów intencjonalnych. Metafizyczne instrumentarium tej ostatniej nie jest prostą ontologiczną ekstrawagancją, łatwą do wyplenienia za pomocą prostych „przysłówkowych” rozwiązań. Ontologiczne i epistemiczne komplikacje teorii przedmiotów intencjonalnych mają swe teoretyczne uzasadnienie, a pozorny sukces teorii przysłówkowej wynika w dużej części z odmowy tematyzowania tego uzasadnienia.

Literatura

- Brentano F. 1982, *Deskriptive Psychologie*, hrsg. von R.M. Chisholm, W. Baumgartner, Hamburg: Meiner.
- Chisholm R.M. 1981, *The first Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ducasse C.J. 1951, *Nature, Mind, and Death*, LaSalle, Ill.: Open Court.
- Frege G. 1892, *Über Sinn und Bedeutung*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 100 (1892), 25–50.
- Ingarden R. 1960, *O dziele literackim*, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. 1985, *Spór o istnienie świata*, tom I, II, wyd. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Russell B. 1905, *On Denoting*, „Mind N.S.” 14 (1905), 479–493.
- Russell B. 1910, *Some Explanations in Reply to Mr Bradley*, „Mind N.S.” 19 (1910), 373–378.
- Zalta E.N. 1988, *Intensional Logic and The Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

THE THEORY OF INTENTIONAL OBJECTS *VERSUS* THE ADVERBIAL THEORY**Summary**

In this paper I present a sketch of a theory of intentionality introducing special entities called intentional objects which can be found in the works of Franz Brentano and Roman Ingarden. Nowadays the philosophers that are sympathetic to intentional objects are accused of planting an ontological jungle. All the problems of the theory of intentionality, it is claimed, can be resolved within the framework of a theory assuming a much more parsimonious ontology, like the adverbial theory, a version of which is typically associated with Chisholm. However, I show that this competitor of the theory of intentional objects faces serious difficulties. The most serious of them is that within the framework of the adverbial theory the relation between the representing entity (“adverbially specified” mental property of the subject) and the external target object has to be construed as primitive, while in the theory of intentional objects it can be easily defined. The consequence is that within the framework of the adverbial theory we are forced to require a distinguished kind of epistemic access not only to the representing entity but also to this “representing relation”. This consequence, which is very seldom made explicit, seems indeed to be fatal. Intentional objects appear in this light not as products of an ontological extravagance but instead as entities that are indispensable, if we are to be able to explain the phenomenon of intentionality at all.

LEON KOJ, DOROTA LESZCZYŃSKA*

CZY PARMENIDES BYŁ EWENTYSTĄ?

Słowa kluczowe: ewentyzm, logika niefregeowska, Parmenides
Keywords: eventistic ontology, non-fregean logic, Parmenides

1. Wstęp

Tytuł naszego wystąpienia jest prowokacyjny, tak jak i nieco przewrotna – twierdząca – odpowiedź na postawione pytanie, której pozwalamy sobie udzielić już na wstępie. Cóż wspólne ma koncepcja monizmu ontologicznego z ewentyzmem – stanowiskiem, które, ujmując rzecz skrótowo,

* Leon Koj, prof. zw. dr hab. *emeriturs*, obecnie zatrudniony jest w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk Instytutu Filozofii UMCS. W latach 1948–1954 studiował filozofię na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, specjalizując się w logice. W roku 1962 otrzymał stopień doktora na podstawie rozprawy *Zasada przezroczystości a antynomie semantyczne* (opublikowanej w 1963), w roku 1971 – stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy „Stosunek semantyki do pragmatyki” (opublikowanej w 1971 r. jako *Semantyka a pragmatyka*). W 1987 r. uzyskał tytuł profesora. Od 1956 r. pracuje na UMCS. W latach 2000–2002 zatrudniony był również w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Mgr Dorota Leszczyńska jest doktorantką na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego. Studia filozoficzne na Uniwersytecie Zielonogórskim ukończyła w 2003 r. (praca magisterska: „Teza o niezdeterminowaniu przekładu z punktu widzenia uhistorycznionej filozofii nauki”).

w rozważaniach nad podstawową konstrukcją świata wprowadza jako nadrzędną kategorię zdarzeń, nadając zdarzeniu status fundamentalnej jednostki ontologicznej?

W naszym wystąpieniu zamierzamy przedstawić wybrane (i, jak sądzimy, najważniejsze w rozważanym kontekście) tezy Parmenidesa w sformalizowanym języku, którego terminem pierwotnym jest trójargumentowy predykat **D**, interpretowany jako relacja działania pomiędzy zdarzeniami. Proponowany język ma charakter jawnie ewentystyczny. Nie zawiera on zmiennych nazwowych ani kwantyfikacji wiążącej takie zmienne i jako taki pozwala nam uniknąć substancjalistycznych zobowiązań języka naturalnego. Rekonstruując tezy Parmenidesa w tym języku, mamy nadzieję ukazać je w ontologicznie neutralnej perspektywie.

Nie jest to jednak podstawowy cel naszego przedsięwzięcia. Celem nadrzędnym jest zbadanie mocy wyrażeniowej proponowanego języka poza dziedziną rozważań ściśle ewentystycznych. Jak dotąd, przeprowadzone analizy pozwoliły nam ustalić, że proponowany język nadaje się do adekwatnej analizy ewentystycznej koncepcji Heraklita, zwłaszcza pojęcia zmiany, występującego w koncepcji tego myśliciela¹. Jednym z celów pobocznych referowanego właśnie przedsięwzięcia jest analiza pojęcia zmiany w koncepcji Parmenidesa².

2. Charakterystyka języka

Do symboli proponowanego języka należą symbole języka klasycznego rachunku zdań, terminy logiki niefregeowskiej³ oraz wspomniany trójargumentowy predykat **D** od trzech argumentów zdaniowych.

¹ Koncepcja Heraklita poddana została analizie w proponowanym języku w artykule: W. Bratuś, L. Koj, P. Łupkowski, *Początki problemu zmiany: Heraklit*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXI, 4 (2003), s. 5–34.

² Wyniki uzyskane w trakcie badań nad rekonstrukcją koncepcji Parmenidesa w proponowanym języku przedstawiamy szczegółowo w tekście: L. Koj, D. Leszczyńska, T. Wiziński, *Początki problemu zmiany: Parmenides*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXIII, 1 (2005), s. 5–53. Referowane wystąpienie stanowi, w pewnej mierze, streszczenie uzyskanych tam rezultatów.

³ Omówienie idei logiki niefregeowskiej znajdzie czytelnik [w:] M. Omyła, *Zarys logiki niefregeowskiej*, Warszawa: PWN 1986; R. Suszko, *Odrzucenie aksjomatu Fregego*

Zmienne zdaniowe interpretujemy obiektywistycznie, zakładając, że przebiegają one zbiór sytuacji. Z logiki niefregowskiej zapożyczamy kwantyfikację wiążącą zmienne zdaniowe oraz spójnik identyczności niefregowskiej.

Zasadnicza filozoficzna motywacja logiki niefregowskiej polega na odróżnieniu wartości logicznej zdania od jego tzw. korelatu semantycznego. Logika niefregowska programowo odrzuca ideę wartości logicznych jako korelatów semantycznych zdań. Zgadza się w pełni z podstawowymi ideami logiki niefregowskiej. Zakładamy, że zdania naszego języka korespondują z sytuacjami, wśród których wyróżniamy sytuacje proste, czyli zdarzenia, oraz sytuacje złożone.

Wprowadzona do naszego języka identyczność niefregowska jest nieprawdziwościowym funktorem interpretowanym jako tożsamość korelatów semantycznych argumentów tego funktora. W naszym ujęciu identyczność jest interpretowana jako tożsamość sytuacji, w najprostszym przypadku tożsamość zdarzeń. Z tego powodu będziemy ten spójnik nazywać identycznością międzyzdarzeniową.

Trójargumentowy predykat $D(p, q, r)$ (od trzech argumentów zdaniowych) interpretowany jest jako relacja działania na zdarzeniach. Formułę $D(p, q, r)$ odczytujemy: *p działa na q, czego wynikiem jest r*. Argumenty relacji działania nazwane zostały odpowiednio: *agenssem*, *patiensem* i *veniensem*.

Zarówno pojęcie działania, jak i pojęcie zdarzenia charakteryzowane są przez aksjomaty zaproponowane i analizowane w artykule L. Koja i A. Modrzejewskiej *Próbne ujęcie podstaw ewentyzmu*⁴.

3. Rekonstrukcja definicji i tez Parmenidesa

Rekonstruując koncepcję monizmu ontologicznego Parmenidesa w naszym języku, nie mieliśmy na celu wiernego odtworzenia Parmenidejskich pojęć w ich oryginalnym znaczeniu. Cel taki byłby trudny do osiągnięcia,

i reifikacja sytuacji, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000; R. Suszko, *Wybór pism*, Warszawa: BMS 1998.

⁴ L. Koj, A. Modrzejewska, *Próbne ujęcie podstaw ewentyzmu*, „Studia Metafilozoficzne”, t. II, Lublin: TN, KUL 2002, s. 375–423.

jeśli w ogóle osiągalny, nawet w języku naturalnym. Mieliśmy raczej na uwadze adekwatną rekonstrukcję rozumowania, które od przesłanek i definicji używanych pojęć (zmiana, byt) prowadzi Parmenidesa do kluczowych tez jego koncepcji.

Przytaczamy najważniejsze tezy Parmenidesa, które poddaliśmy analizie:

1. Byt jest albo nie jest.
2. Byt jest, niebytu nie ma.
3. Byt nie powstał.
4. Byt nie ginie.
5. Byt jest niezmienny.
6. Byt jest jeden.
7. Nie ma przymusu, który z nicości coś tworzy.

Ostatnia teza okazała się kluczowa w naszej interpretacji. Stanowi ona parafrazę pytania retorycznego, które pochodzi z przypisywanego Parmenidesowi poematu *O naturze*. Przytoczmy odpowiedni fragment:

[...] byt niezrodzony jest też niezniszczalny,
 Całkowity oraz jedyny, niewzruszony oraz doskonały.
 Nie był kiedyś ni będzie, gdyż teraz jest razem wszystek,
 Jeden, rozciągły. Bo jakież rodowód szukałbyś dla niego?
 Jakże i skąd miałby wyrósć? Otóż nie pozwolę mówić tobie
 I myśleć, że z nie-bytu, gdyż ani wyrazić, ani zrozumieć
 Nie można owego nie jest. **Jakiż to przymus by go skłonił
 Z nicości poczynając, prędzej czy później się narodzić?**
 Dlatego albo całkowicie trwać powinien, albo w ogóle nie⁵.

Wyróżnione przez nas tłustym drukiem pytanie retoryczne jest swoistym uzasadnieniem twierdzenia, którego sformułowanie otwiera przytoczony fragment: byt niezrodzony jest też niezniszczalny. Parmenides argumentuje więc na rzecz tezy, że byt nie powstaje i nie ginie, twierdząc, że nie istnieje taki „przymus” – nazwiemy ów przymus „czynnikiem przymuszającym” – który działając na nicość (niebyt), prowadziłby do powstania bytu. Wstępna parafraza tej przesłanki Parmenidesa w naszym języku jest następująca:

⁵ Diels-Kranz, 28 B 8, w. 1–21, tłum. M. Wesoły (cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 143).

$$(1) \quad \neg \exists p [D(p, \text{niebyt}, q) \wedge q \text{ jest bytem}].$$

Pełne sformułowanie przesłanki Parmenidesa wymaga wprowadzenia pojęcia bytu i nicości (niebytu). Warto, na marginesie, zauważyć, że przesłanka Parmenidesa stanowi wersję średniowiecznego *ex nihilo nihil fit* i jako taka zasługuje na szczególną uwagę.

Formułując definicje powstawania, ginięcia i zmiany przyjęliśmy przesłankę Parmenidesa: „Nie ma przymusu, który z nicości coś tworzy” za punkt wyjścia. Powstawanie, jak i ginięcie oraz wszelka zmiana w ogóle, mają w koncepcji Parmenidesa charakter absolutny. Powstawanie oznacza przejście od niebytu do bytu, ginięcie natomiast oznacza przejście od bytu do niebytu. Odwołując się do przesłanki Parmenidesa formułujemy w naszym języku definicje powstawania, ginięcia i zmiany następująco:

$$\text{Def. 1.} \quad P(p) \leftrightarrow \exists q [D(q, \text{niebyt}, p) \wedge p \text{ jest bytem}],$$

$$\text{Def. 2.} \quad G(p) \leftrightarrow \exists q [D(q, p, \text{niebyt}) \wedge p \text{ jest bytem}],$$

$$\text{Def. 3.} \quad Zm(p) \leftrightarrow P(p) \vee G(p).$$

Powstawanie **P** polega więc na działaniu czynnika przymuszającego (w naszym ujęciu *agensa*) na niebyt (czyli *patiens*), czego wynikiem jest byt (*veniens*). Ginięcie **G** polega natomiast na działaniu czynnika przymuszającego (*agens*) na byt (*patiens*), czego wynikiem jest niebyt (*veniens*). Wszelka zmiana jest bądź powstawaniem, bądź ginięciem.

W dalszej części rekonstrukcji określiliśmy pojęcie bytu, korzystając z tożsamościowego kryterium istnienia. Czysto tożsamościowe kryterium istnienia stwierdza, że warunkiem koniecznym i zarazem wystarczającym istnienia (bytowania, „bycia bytem”) jest tożsamość (bycie tożsamym ze sobą). Kryterium to przedstawia się w naszym języku następująco:

$$(2) \quad B(p) \leftrightarrow (p = p).$$

Czysto tożsamościowe kryterium bytu jest dalece nieintuicyjne. Nie pozwala ono odróżnić ani egzystencjalnego pojęcia bytu od pojęcia predykatywnego, ani istnienia empirycznego od istnienia matematycznego. Takie kryterium bytu pozostaje w zgodzie ze skrajnym racjonalizmem Parmenidesa, uznajemy jednak, że nie jest ono zadowalające na gruncie ontologicznej koncepcji Parmenidesa. Kryterium to nie dostarcza, jak sądzimy, warunku wystarczającego, a jedynie warunek konieczny określenia bytu.

Teza o tożsamości bytu jako cesze go definiującej nie pociąga u Parmenidesa tezy o niezmienności bytu. Parmenides wyprowadza jednak ze swoich przesłanek wnioski o niezmienności bytu, musi więc korzystać z dodatkowych dookreśleń tego pojęcia.

Zanim przejdziemy do rekonstrukcji tych dodatkowych określeń bytu zauważymy jeszcze, że czysto tożsamościowe kryterium bytu, tj. (2), chociaż nie wystarcza do określenia pojęcia bytu na gruncie koncepcji Parmenidesa, pozwala nam przynajmniej zdefiniować pojęcie niebytu, którym posługuje się Parmenides. Kryterium niebytu jest sprzeczność. Kryterium to w naszym języku przedstawia następująca formuła:

$$(3) \quad N(p) \leftrightarrow (p \neq p),$$

zgodnie z którą niebyt to sytuacja (przypomnijmy, że w naszym języku mówimy o sytuacjach) opisywana przez zdanie wewnętrznie sprzeczne.

Odwołując się do wspomnianej już przesłanki Parmenidesa: „Nie ma przymusu, który z nicości coś tworzy”, uzupełniliśmy czysto tożsamościowe kryterium istnienia, wiążąc pojęcie bytu z pojęciem działania za pomocą następujących postulatów:

$$(4) \quad \forall q, r \neg \exists p [D(p, r \neq r, q) \wedge B(q)],$$

$$(5) \quad \forall q, r \neg \exists p [D(p, q, r \neq r) \wedge B(q)].$$

Postulat (4) to pełniejsze sformułowanie przesłanki Parmenidesa: „Nie ma przymusu, który z nicości coś tworzy”. Tożsamościowe kryterium bytu (2) wraz z postulatami (4) i (5) składają się łącznie na postulatową charakterystykę Parmenidejskiego pojęcia bytu. Zgodnie z tą charakterystyką istnieje (bytem jest) to, co jest tożsame ze sobą, co nie jest wynikiem działania na sprzeczność ontologiczną oraz co nie bierze udziału w działaniu prowadzącym do sprzeczności ontologicznej. Warto na marginesie zauważyć, iż uzyskaliśmy w ten sposób postulatową charakterystykę pojęcia bytu, która to charakterystyka nie niesie ze sobą żadnych (jawnych czy niejawnych) deklaracji substancjalistycznych.

Dysponując już postulatową definicją bytu oraz kryterium niebytu, możemy uzupełnić definicje powstawania, ginięcia i zmiany:

$$\text{Def. 1'}. \quad P(p) \leftrightarrow \exists q, r [D(q, r \neq r, p) \wedge (p = p)],$$

Def. 2'. $G(p) \leftrightarrow \exists q, r [D(q, p, r \neq r) \wedge (p = p)],$

Def. 3'. $Zm(p) \leftrightarrow P(p) \vee G(p).$

Po rozwinięciu definiensa w definicji 3' otrzymujemy:

Def. 3''. $Zm(p) \leftrightarrow (\exists q, r [D(q, r \neq r, p) \wedge (p = p)]) \vee$
 $(\exists q, r [D(q, p, r \neq r) \wedge (p = p)]).$

Korzystając ze zrekonstruowanych w naszym języku definicji Parmenidejskich pojęć, możemy następnie sformułować w naszym języku odnotowane wyżej twierdzenia Parmenidesa:

1. $\forall p [N(p) \div B(p)]$ (Byt jest albo nie jest)
2. $\forall p [B(p) \wedge \neg N(p)]$ (Byt jest, niebytu nie ma)
3. $\forall p \neg P(p)$ (Byt nie powstał)
4. $\forall p \neg G(p)$ (Byt nie ginie)
5. $\forall p \neg Zm(p)$ (Byt jest niezmienny)
6. $\forall p, q [B(p) \wedge B(q) \rightarrow (p = q)]$ (Byt jest jeden).

Tezy 1–6 Parmenidesa udowodniliśmy na podstawie jego przesłanki („Nie ma przymusu, który z nicości coś tworzy”), postulatowej charakterystyki pojęcia bytu, zrekonstruowanych definicji oraz zasady niesprzeczności w postaci: $\forall p \neg (p \neq p)^6$.

4. Podsumowanie

Naszym celem nie było kategoryczne przypisanie Parmenidesowi miana ewentysty, a jedynie adekwatnie odzwierciedlająca strukturę rozumowania rekonstrukcja monizmu ontologicznego w „ewentystycznym” języku. Zaproponowany język analizy okazuje się dość elastyczny, by wyra-

⁶ Pełne dowody podanych twierdzeń zainteresowany czytelnik znajdzie we wspomnianym już artykule: L. Koj, D. Leszczyńska, T. Wiziński, *Początki problemu zmiany: Parmenides*.

zić w nim tę starożytną koncepcję, pomimo presupowanego ewentyzmu. Jako taki zasługuje z pewnością na dalsze badania pod kątem jego użyteczności.

WAS PARMENIDES AN EVENTIST?

Summary

The aim of our speech is to present the main theses of Parmenides in a formalized language including 3-argument predicate **D** as a primitive term. Term **D** is interpreted as a ternary relation of action between events.

Apart from the predicate **D**, the vocabulary of the proposed language involves the vocabulary of the language of classical propositional logic and basic terms of non-fregean logic: non-fregean identity and quantification bounding propositional variables. This language is explicitly eventistic in its character. It has already found numerous applications in analyses concerning eventistic ontology.

Realisation of the described project allowed us to examine and expose the expressive power of our language. It occurred that the standpoint of ontological monism may be adequately reconstructed in a language including the concept of action between events.

LUDMIŁA OLSZEWSKA*

PERDURANTYZM A PROBLEM ZMIANY

Słowa kluczowe: części czasowe, identyczność, perdurantyzm, problem zmiany
Keywords: four-dimensionalism, identity, problem of change, temporal parts

Wstęp

Jednym z istotnych problemów współczesnej ontologii jest tzw. *problem zmiany*, wynikający z aplikacji prawa nieodróżnialności obiektów identycznych, znanego także jako prawo Leibniza, do obiektów materialnych ulegających szeroko rozumianej zmianie w czasie. W myśl prawa Leibniza, jeśli dwie rzeczy są identyczne¹, są one nieodróżnialne – jakkolwiek włas-

* Ludmiła Olszewska jest absolwentką Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego z 2003 r. Obecnie kontynuuje studia doktoranckie w Central European University w Budapeszcie. Zainteresowania: metafizyka, filozofia języka, filozofia religii. Publikacje: *Problemy z przeszłością – o niektórych zagadnieniach sporu o realizm semantyczny*, „Przegląd Filozoficzny” – Nowa Seria, R. 12 (2003), nr 4 (48); *Spór o realizm* (recenzja monografii T. Szubki: *Antyrealizm semantyczny*), „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXXII, z. 1 (2004).

¹ W sformułowaniu: „dwie rzeczy są identyczne”, nie zamierzam pominąć istnienia paradoksu identyczności zauważonego przez L. Wittgensteina, w myśl którego: „powiedzieć o *dwu* rzeczach, że są identyczne, to niedorzeczność; a powiedzieć o *jednej*, że jest identyczna sama z sobą, to nie powiedzieć nic” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000,

ność można przypisać jednej z nich, można też przypisać drugiej. Fenomen zmiany w czasie wydaje się jednak uniemożliwiać aplikację prawa Leibniza do obiektów, które zmianie takiej ulegają. Na skutek zmiany nie możemy bowiem przypisać danemu obiektowi wszystkich własności, jakie posiadał przed zmianą: przynajmniej jedna z tych własności musiała przestać istnieć albo też przynajmniej jedna nowa własność musiała zaistnieć. Konsekwentna aplikacja prawa Leibniza wydaje się w tym momencie zmuszać nas do uznania, że obiekt po zmianie nie jest *tym samym* obiektem, którym był przed zmianą. Z drugiej jednak strony, aby stwierdzić, że coś *uległo zmianie*, musimy mieć do czynienia z jednym i tym samym obiektem ulegającym zmianie, a więc istniejącym przed, w trakcie i po zmianie. Identyczność obiektów w czasie okazuje się zatem *warunkiem* samej zmiany, choć zmiana wydaje się, w myśl prawa Leibniza, wykluczać taką identyczność.

Rozwiązanie problemu zmiany może być dwojakie, w zależności od przyjętej koncepcji obiektu. Można uznać, iż obiekty są bytami istniejącymi *w pełni* w każdym momencie swojej egzystencji. Tak rozumiane obiekty, jako kompletne byty, trwają w czasie i posiadają swoje historie. Obiekty takie nazwać można trójwymiarowymi, ponieważ mogą być one w zupełności określone poprzez podanie trzech współrzędnych przestrzennych. Doktryna posługująca się koncepcją trójwymiarowego obiektu jest nazywana *endurantyzmem*.

Doktryną alternatywną jest tzw. *perdurantyzm*, w ramach którego pod pojęciem obiektu rozumiany jest nie istniejący w danym momencie byt, który jako całość podlega różnym zmianom, ale byt obejmujący wszystkie owe zmiany, zawierający wszystkie własności, jakie obiekt w tradycyjnym, endurantystycznym rozumieniu, kiedykolwiek posiadał (i jakie posiadał będzie). Zwolennicy perdurantyzmu proponują postrzegać obiekty jako zbudowane z części temporalnych (części czasowych), przypominających pod wieloma względami zwykłe przestrzenne części obiektów fizycznych. Obiekt jako całość jest, zdaniem perdurantystów, sumą temporalnych części. Obiekty są rozumiane jako byty czterowymiarowe: rozciągłe nie tylko w trzech wymiarach przestrzennych, lecz także *rozciągłe w czasie*. Aby zidentyfikować dany obiekt, nie wystarczy podać jego współrzędnych przestrzennych, ale trzeba również podać współrzędne czasowe. Obiektem

5.5303). W istocie, dwie rzeczy nie mogą być identyczne. Sformułowanie powyższe należy zatem traktować jako użyteczny skrót myślowy.

jest to, co trwa w czasie. I tak jak tradycyjnie pojmowane trójwymiarowe obiekty można rozpatrywać jako zbudowane z przestrzennych części, w analogiczny sposób można traktować obiekty rozciągłe w czasie jako złożone z temporalnych części.

Konsekwencją odmiennych koncepcji obiektów jest różnica w sposobach, na jakie obiektom tym przysługują własności. Obiekty trójwymiarowe posiadają własności jako zrelatywizowane do konkretnego czasu. Są to własności takie, jak: „bycie czerwonym w t ”, „posiadanie ciężaru 50 kg w 1995 roku” czy „bycie zmęczonym o godzinie 13.15 ostatniego dnia lutego 2004 roku”. Fenomen zmiany może być zatem scharakteryzowany jako posiadanie różnych własności w różnych momentach czasu.

Obiekty czterowymiarowe natomiast posiadają własności *simpliciter* – w sposób nie zrelatywizowany do czasu. I tak o obiektach rozumianych jako byty posiadające, obok rozciągłości przestrzennej, także rozciągłość czasową, można powiedzieć, że są i czerwone, i nie-czerwone, że posiadają ciężar 50 kg i posiadają ciężar inny niż 50 kg, że są zmęczone i nie-zmęczone.

Sedno perdurantystycznej odpowiedzi na problem zmiany jest zazwyczaj przedstawiane następująco: odmiennie własności (bycie p i nie- p ; bycie w wieku 25 i 30 lat) są przypisywane odmiennym temporalnym częściom obiektu². Jeśli zatem mówimy, że pewien człowiek miał 25 lat w przeszłości, teraz natomiast ma lat 30, w istocie stwierdzamy, że wiek 25 lat jest własnością jednej temporalnej części tego człowieka, wiek 30 lat natomiast – innej temporalnej części. Jeśli dany obiekt był w ruchu i został zatrzymany, znaczy to, iż uprzednia temporalna część tego obiektu posiadała własność bycia w ruchu, terażniejsza temporalna część natomiast posiada własność bycia w stanie spoczynku. Wcześniejsze i późniejsze części danego obiektu w sumie tworzą ten obiekt jako całość.

Nie każdy jednakże postrzega perdurantyzm jako satysfakcjonujące rozwiązanie problemu zmiany. Jak twierdzą przeciwnicy perdurantyzmu, doktryna ta wyklucza jakąkolwiek możliwość zmiany, ponieważ w perdu-

² Patrz: W.V. Quine, *Identity, Ostension, and Hypostasis*, „The Journal of Philosophy”, 47, 22 (1950), s. 621–633; N. Goodman, *The Structure of Appearance*, Dordrecht: Reidel 1979; J.J. Smart, *Philosophy and Scientific Reasoning*, London: Routledge & Kegan Paul 1963; D. Armstrong, *Identity Through Time*, [w:] *Time and Cause*, red. P. van Inwagen, Dordrecht: Reidel 1980, s. 67–78; D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell 2001.

rantystycznym opisie nie ma niczego, co mogłoby *ulec* zmianie: nie ma jednej jakości, która trwałaby w czasie i której można by przypisywać różne własności w różnych momentach. Jedynym, co istnieje, są temporalne części posiadające odmienne własności. Co więcej, części te muszą być częściami chwilowymi (momentarnymi) – trwającymi nie dłużej niż moment. Jeśli bowiem istotą proponowanego rozwiązania jest przypisywanie odmiennych własności odmiennym częściom czasowym, a własności obiektów zmieniają się w każdej chwili (jak chociażby własność istnienia przez określony okres czasu), w każdym momencie musi istnieć nowa część czasowa. Innymi słowy: części czasowe nie mogą trwać dłużej niż moment.

Jedynym wyjściem z tej sytuacji wydaje się odrzucenie proponowanej charakterystyki perdurantyzmu jako doktryny opartej na koncepcji momentarnych części czasowych i zastąpienie jej charakterystyką w kategoriach części temporalnych *rozciągłych w czasie*. Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że tylko tak pojęte części temporalne mogą w pełni oddać istotę perdurantyzmu jako doktryny, której centralnymi jakościami są obiekty czterowymiarowe, łączące możliwość zmiany z zachowaniem identyczności w czasie.

1. Czym jest perdurantyzm

Perdurantyzm nie może być zredukowany do prostego twierdzenia, że obiekty są rozciągnięte w czasie. Sednem perdurantyzmu jest bowiem charakterystyka *sposobu*, w jaki obiekty „okupują” czas. Dlatego też dwie konkurujące doktryny: endurantyzm i perdurantyzm różnią się między sobą co do sposobu istnienia obiektów w czasie. Perduracja jest zazwyczaj definiowana jako sposób istnienia w czasie poprzez posiadanie części czasowych czy też stadiów w różnych momentach, tak że żadna z części nie istnieje w swojej pełni (w całości) dłużej niż przez jeden moment. Sposób, w jaki obiekty perdurują, może być porównany do sposobu, w jaki droga istnieje w przestrzeni: jej różne przestrzenne części zajmują różne obszary przestrzeni, ale żadna z poszczególnych części nie znajduje się w więcej niż dwóch miejscach³.

³ Porównanie perduracji do sposobu, w jaki droga istnieje w przestrzeni, pochodzi od D. Lewisa (*On the Plurality of Worlds*, s. 202).

Enduracja jest natomiast *trwaniem* w czasie w taki sposób, że obiekt jako całość istnieje w różnych momentach czasu. Obiekt jako całość niejako „porusza się” w czasie, podobnie jak jadący samochód porusza się po drodze, zmieniając swoje położenie. W ramach endurantyzmu obiekt jest zatem całością istniejącą w danym momencie. Tak rozumiany obiekt trwa w czasie – jego istnienie jest kontynuowane w następujących po sobie momentach. W każdym momencie składającym się na historię obiektu jest on kompletną całością. Rozciągłość w trójwymiarowej przestrzeni jest zatem najbardziej fundamentalną cechą egzystencji obiektu. Jego los w czasie jest niejako drugorzędny, jest czymś, co „przydarza się” kompletnej trójwymiarowej całości.

Perduracja natomiast przypisuje trwaniu w czasie nie mniejszą wagę niż rozciągłości przestrzennej. Trwanie w czasie jest nie mniej istotnym elementem *konstituującym* obiekt niż jego rozciągłość przestrzenna. To, co w ramach endurantyzmu jest jedynie historią pewnego zbioru, w ramach perdurantyzmu stanowi konstytutywny element określonej całości, jaką jest obiekt. Perdurujący obiekt jest złożony z wszystkich czasoprzestrzennych pozycji zajmowanych przez określoną jednorodną strukturę. Pojęcie obiektu obejmuje cały czas jego istnienia: od początku aż do końca. Koncepcja obiektu jest zatem wzbogacona o dodatkowy wymiar czasowy. Innymi słowy: endurujące obiekty *trwają* w czasie, natomiast perdurujące – są *rozciągle* w czasie.

Czy można zatem powiedzieć, że w ramach perdurantyzmu obiekt jest po prostu sumą swoich części czasowych? Wydaje się, że twierdzenie takie powinno być traktowane z dużą ostrożnością. Niech A_{t_1} i A_{t_2} oznaczają temporalne części obiektu A , natomiast A do momentu t_1 i A do momentu t_2 – czasowo rozciągly obiekt istniejący do danego momentu. A do momentu t_1 będzie sumą temporalnych części, które istniały od początku istnienia obiektu, pewnego t_0 , do momentu t_1 włącznie. A do momentu t_2 będzie sumą części temporalnych istniejących od t_0 do t_2 . Niewątpliwie sumy te nie są identyczne – pierwsza jest częścią drugiej. A do momentu t_1 nie jest zatem identyczne z A do momentu t_2 .

Wydaje się, że aby zachować identyczność A do momentu t_1 i A do momentu t_2 , należy twierdzić, że o kompletnym obiekcie możemy mówić jedynie wtedy, gdy zawiera on wszystkie swoje temporalne części: przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Ponieważ jednak nie wydaje się przekonującym włączać do koncepcji obiektu jego przyszłych, nie zaistniałych jesz-

cze temporalnych części, identyczność *sensu stricto* należy orzekać nie wcześniej niż dany obiekt przestanie istnieć. Taka identyczność orzekana *post factum* będzie równoważna twierdzeniu, że temporalna część At_2 była następnikiem temporalnej części At_1 , natomiast suma części temporalnych istniejących do momentu t_1 była częścią właściwą (nie wyczerpującą całości) sumy temporalnych części istniejących do momentu t_2 , która z kolei, o ile obiekt istniał dłużej niż do momentu t_2 , była częścią właściwą sumy wszystkich temporalnych części obiektu⁴.

Innym rozwiązaniem jest uznanie, że obiekty, które istnieją w momentach t_1 i t_2 (jako sumy temporalnych części istniejących do tych momentów), są w istocie kompletnymi obiektami⁵. Identyczność w takim przypadku będzie oparta na relacji inkluzji: A do momentu t_1 będzie identyczne z A do momentu t_2 wtedy, gdy suma temporalnych części istniejących od t_0 do t_2 będzie zawierała wszystkie temporalne części istniejące od t_0 do t_1 . Jeśli jednakże uznamy, że A do momentu t_1 i A do momentu t_2 są kompletnymi obiektami, będziemy musieli zgodzić się, że w każdym momencie, gdy kolejna temporalna część jest dodana, całość zmienia się, stając się nowym obiektem, co jest raczej mało przekonującą ideą.

Perdurujący obiekt różni się zatem w istotny sposób od obiektu endurującego. Perdurujący obiekt jest czterowymiarową całością, rozciągłą, a nie jedynie trwającą w czasie. Obiekt taki jest sumą wszystkich zdarzeń, mających miejsce w określonym regionie czasoprzestrzeni. Czas istnienia obiektu jest jego nie mniej konstytutywnym elementem niż obszar przestrzeni, jaką zajmuje.

Konsekwencją zmienionej w taki sposób koncepcji obiektu jest modyfikacja sposobu, w jaki czasowe własności przysługują obiektowi. En-

⁴ Podobny pogląd znaleźć można u D.S. Oderberga, który twierdzi, że perdurujące obiekty mogą być identyfikowane jedynie retrospektywnie (patrz: D.S. Oderberg, *The Metaphysics of Identity Over Time*, New York: St. Martin's Press 1993, s. 119). Obiektowość opisana w kategoriach sumy wszystkich temporalnych części może także stanowić odpowiedź na dylemat Wittgensteina, mianowicie o czym faktycznie orzekamy identyczność (patrz: przypis 1). W ramach koncepcji obiektu jako złożonego z temporalnych części można orzekać identyczność dwóch *niekompletnych obiektów* w takim znaczeniu, że oba niekompletne obiekty są częściami jednego kompletnego obiektu.

⁵ Pogląd taki jest wyznawany przez P. van Inwagena, zdaniem którego obiekty w ujęciu perdurantyzmu są sumami istniejących uprzednio temporalnych części (patrz: P. van Inwagen, *Four-Dimensional Objects*, s. 252, „*Nous*”, 24, 2 (1990), s. 245–255).

durujące obiekty mogą posiadać jedynie własności jako zrelatywizowane do poszczególnych momentów czasu. Sytuacje takie można opisać na dwa sposoby: należy albo stwierdzić, że posiadanie danej własności jest relacją trójelementową, zachodzącą pomiędzy obiektem, własnością i danym momentem, w którym obiekt posiada tę własność, albo też, że własności nie występują jako własności *simpliciter*, ale jako *własności w t* (czym innym będzie zatem *bycie czerwonym w t₁*, a czym innym – *bycie czerwonym w t₂*).

Żaden z powyższych opisów nie rozwiązuje w satysfakcjonujący sposób problemu możliwości zmiany w czasie z zachowaniem identity. Pierwszy opis uniemożliwia aplikację prawa Leibniza *poprzez* czas; jedynie, na co opis taki pozwala, to porównanie własności przysługujących obiektom kandydującym do miana identycznych w jednym momencie. Praktyczne orzekanie identity odbywa się natomiast w czasie, tak jak w przypadku Gwiazdy Porannej i Gwiazdy Wieczornej, które obserwowane są o różnych porach doby. Centralnym punktem drugiego opisu jest postulowanie nowych jakości: własności posiadanych w danym momencie. Problem tego rozwiązania wydaje się być następujący: endurujący obiekt jest całością w każdym momencie swego istnienia; jak zatem należy rozumieć fakt posiadania własności takich, jak: *bycie czerwonym w t_{n-1}* i *bycie niebieskim w t_{n+1}* przez kompletną całość istniejącą w momencie *t_n*? Czy różni się własność *bycia czerwonym* od własności *bycia czerwonym w t*?

Perdurujące obiekty posiadają własności *simpliciter* – jako nie zrelatywizowane do danych momentów czasowych. Jeśli dany obiekt zmienia barwę w trakcie swojego istnienia, z czerwonej na niebieską, powiemy o nim, że jako czterowymiarowa całość jest i czerwony, i niebieski, tak jak orzeklibyśmy obie te cechy o obiekcie, który w tym samym czasie posiada jedną część czerwoną, a drugą niebieską. Oczywiście te dwie własności przypisujemy w istocie dwóm różnym temporalnym częściom obiektu; jeśli jednak zostaniemy zapytani, czy dany czterowymiarowy obiekt posiada obie barwy, musimy odpowiedzieć twierdząco.

Niewątpliwie zwolennicy perdurantyzmu i zwolennicy endurantyzmu postrzegają czasowość z różnych perspektyw. Pierwsi starają się rozpatrywać czas i temporalne jakości z a-czasowego punktu widzenia, gdzie czas: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, są równe ontologicznie w tym sensie, że są jednakowo realne. Teraźniejszość jest w tym przypadku wyróżniona jedynie epistemologicznie – ponieważ jest jedynym czasem, do którego mamy bezpośredni dostęp. Własności, jakie obiekty posiadają w prze-

ciągu pewnego okresu, są tu postrzegane a-temporalnie, jako własności posiadane *simpliciter*. Ograniczony dostęp do innych obszarów czasu stanowi, zdaniem zwolenników perdurantyzmu, jedną z analogii pomiędzy czasem a przestrzenią⁶. Przestrzeń jest podobna do czasu, ponieważ dostęp do niej jest również ograniczony: w danym momencie możemy postrzegać jedynie fragment przestrzeni. Jednakże bez względu na to przypisujemy całej przestrzeni jednakowy status ontologiczny.

Zwolennicy endurantyzmu z kolei postrzegają terażniejszość jako jedyny realny czas. W myśl tej doktryny, to, co istnieje, istnieje teraz, i nie istnieje nic innego. Teraźniejszość nie jest uprzywilejowana jedynie epistemologicznie – posiada ona ontologiczną przewagę nad przeszłością i przyszłością. Dlatego też doktryna ta nie może ująć czasowego aspektu obiektów, który dany jest w pełni jedynie poprzez abstrakcję od epistemologicznie wyróżnionej terażniejszości⁷.

2. Zarzut „braku zmiany”

Zdaniem niektórych autorów, perdurantyzm pojęty jako charakterystyka obiektów w kategoriach zbiorów części temporalnych, z których niektórym przynajmniej można przypisać sprzeczne własności, nie stanowi

⁶ Analogie pomiędzy czasem a przestrzenią, ilustrujące sposób, w jaki należy rozumieć niektóre własności obiektów rozciągłych w czasie, zostały przedstawione m.in. w artykule R. Tylora: *Spatial and Temporal Analogies and the Concept of Identity*, „The Journal of Philosophy”, 52, 22 (1955), s. 599–612. Rezultatem analogicznego postrzegania czasu i przestrzeni jest dostrzeżenie takich fenomenów, jak: możliwość zajmowania przez obiekt więcej niż jednego miejsca w przestrzeni, możliwość zmiany czysto przestrzennej, możliwości poruszania się przez obiekty w czasie. Patrz także: R. Tylor, *Moving About in Time*, „The Philosophical Quarterly”, 9, 37 (1959), s. 289–301; N. Goodman, wyd. cyt., s. 270–272; D.C. Williams, *The Myth of Passage*, „The Journal of Philosophy”, 48, 15 (1951), s. 457–472.

⁷ Opisane dwa poglądy na naturę czasu są odzwierciedlone w rozróżnieniu pomiędzy zwolennikami *bezczasowości* a zwolennikami *czasowości* (patrz: J. Butterfield, *Spatial and Temporal Parts*, „The Philosophical Quarterly”, 35, 138 (1985), s. 32–44, a także w rozróżnieniu pomiędzy *indeksykalizmem* a *prezentyzmem* (patrz: T. Merricks, *On the Incompatibility of Enduring and Perdurating Entities*, „Mind”, New Series, 104, 415 (1995), s. 523–531).

satysfakcjonującej odpowiedzi na problem temporalnej zmiany⁸. Co więcej, twierdzi się, że żadna zmiana perdurujących obiektów nie jest możliwa, ponieważ w istocie w perdurującym obiekcie nie ma nic, co mogłoby ulec zmianie – jest tylko sukcesja temporalnych części z różnymi własnościami. Zmiana, według przeciwników perdurantyzmu, zachodzi jedynie wtedy, gdy ten sam obiekt, czy też ta sama część obiektu, posiada różne własności w różnych momentach; do zaistnienia zmiany potrzeba kontynuacji istnienia pewnego indywiduum, w którym zmiana może zajść. Perdurantyzm, według którego obiekty są sekwencjami następujących po sobie momentalnych temporalnych części, nie zachowuje pojęcia trwającego w czasie indywiduum, w związku z czym uniemożliwia wszelką zmianę. Temporalne części trwają zbyt krótko, aby przetrwać jakąkolwiek zmianę.

Wydaje się jednak, że problem braku zmiany wynika głównie ze specyficznej, niekoniecznie trafnej, charakterystyki perdurantyzmu jako doktryny, której centralną koncepcją są momentarne części czasowe, z których niejako konstruowane są obiekty czasowo rozciągle. Odpowiedź na zarzut braku zmiany jest zatem dwustopniowa: polega ona przede wszystkim na odrzuceniu charakterystyki perdurantyzmu w kategoriach momentalnych części czasowych i zastąpieniem ich częściami *czasowo rozciąglymi*, a co za tym idzie – na uznaniu *arbitralności* podziału czasowo rozciąglonych obiektów na temporalne części i *zrównanie ontologicznego statusu* obiektów i ich części.

2a. Odrzucenie momentalnych części czasowych

Jak długo trwa momentarna część czasowa? Można twierdzić, że moment użyty do charakterystyki temporalnych części jest momentem *sensu stricto*, czyli czasowym punktem nie posiadającym żadnej rozciągłości czasowej, tak jak punkty przestrzenne nie posiadają żadnej rozciągłości przestrzennej. W ten właśnie sposób rozumiemy zazwyczaj pojawiające się w notacji „*t*”. Momentarna część czasowa będzie zatem zajmowała *moment czasowy*.

Wydaje się jednak, że tak rozumiane momentarne temporalne części nie mogą być niczym więcej niż tylko abstrakcyjnymi konstruktami w ramach perdurantyzmu. Jeśli bowiem zgodzimy się, że części momentarne są

⁸ Patrz przykładowo: L.B. Lombard, *Events: A Metaphysical Study*, London: Routledge & Kegan Paul 1986, s. 107; P. Simons, *Parts: A Study in Ontology*, Oxford: Clarendon Press 2000, s. 134–136.

rzeczywistymi częściami temporalnymi, staniemy przed następującym problemem: jak z nierozciągliwych czasowo części można skonstruować rozciągle czasowo obiekty? Czasowo rozciągly obiekt musiałby składać się z nieskończenie wielu momentarynych części, co zmuszałoby nas do uznania możliwości istnienia aktualnej nieskończoności i jej antynomii. Podobny problem pojawia się w przypadku części przestrzennych: wydaje się, iż istnieje poważna konceptualna luka pomiędzy punktami nie posiadającymi rozciągłości a przestrzennie rozciąglonymi obiektami. Ze względu na tę trudność punkty przestrzenne nie mogą służyć do charakteryzowania przestrzenne rozciąglonych jakości. Z tego samego powodu punkty czasowe nie mogą być pomocne przy charakteryzowaniu części czasowych. W obu przypadkach do opisanego wymienionych wielkości potrzebujemy terminów oznaczających jakości rozciągle. Punkty – tak czasowe jak i przestrzenne – mogą jedynie oznaczać położenie danego obiektu w określonym układzie współrzędnych. Nie powinno się oczekiwać, że w jakikolwiek sposób przyczynią się do klaryfikacji problemu rozciągłości czasowej i przestrzennej.

Wydaje się jednak, że momenty czasowe nie muszą być pojmowane jako części zajmujące jeden punkt na osi czasu. Momentarne części temporalne można rozumieć jako rozciągle w czasie. Tak pojmowane części czasowe będą trwały dokładnie tyle czasu, ile obiekt pozostaje niezmienny: moment czasowy będzie trwał od jednej zmiany obiektu do następnej. Zmiana, o jaką chodzi w tej koncepcji, nie będzie jedynie zmianą obiektu w ścisłym sensie, ale jakąkolwiek zmianą dotyczącą szeroko rozumianych własności, także relacyjnych, danego obiektu.

System metafizyczny odpowiadający zaproponowanej powyżej koncepcji momentu czasowego został zaproponowany przez B. Russella. Centralnym pojęciem tego systemu jest *zbiór jakości*, rozumiany jako zbiór własności współobecnych w czasie i przestrzeni. Jeśli elementy takiego zbioru spełniają następujące kryteria:

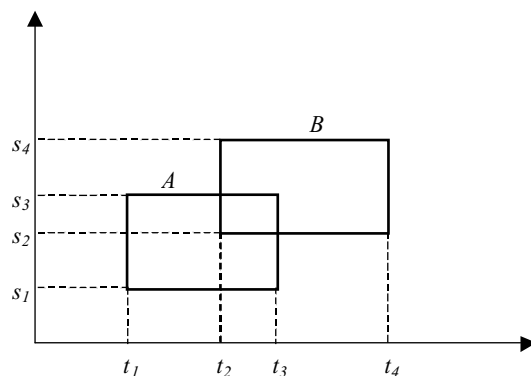
a) wszystkie elementy są współobecne,

b) nic poza zbiorem nie jest współobecne z elementami zbioru, dany zbiór jest *kompletnym zbiorem jakości*. Dany zbiór jest zatem kompletny, gdy nic nie może zostać do niego dodane bez złamania warunku współobecności⁹.

⁹ B. Russell, *The Principle of Individuation*, s. 312, [w:] *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London: Routledge 1992.

Współobecność jest rozumiana przez Russella jako jednoczesność wykrywalna w doświadczeniu zmysłowym, opisywanym w kategoriach czasu i przestrzeni. Jeśli zaś chodzi o opis w kategoriach czasoprzestrzeni, współobecność polega na pokrywaniu się w czasoprzestrzeni¹⁰. Oznacza to, że dana jakość jest współobecna z inną jakością wtedy i tylko wtedy, gdy zajmuje tę samą czasoprzestrzenną lokację, a więc gdy obie jakości mogą być scharakteryzowane za pomocą tych samych czasoprzestrzennych punktów. W terminologii tradycyjnej (przed-kwantowej) fizyki i doświadczenia zmysłowego oznacza to, że dwie jakości występują w tym samym miejscu o tym samym czasie. Nie znaczy to jednak, że aby spełnić warunek współobecności, dana jakość musi zajmować *te i tylko te* punkty czasoprzestrzenne, jakie są zajmowane przez inną jakość. Współobecne jakości mogą rozciągać się poza wspólny obszar¹¹.

Wykres 1 ilustruje dwie współistniejące jakości: *A* i *B*, opisane w czasie i przestrzeni. Jakości te zajmują te same czasoprzestrzenne punkty: s_2t_2 , s_3t_2 , s_2t_3 i s_3t_3 .



Wykres 1.

Kompletne zbiory jakości nie powtarzają się. Posiadają one unikalne czasoprzestrzenne położenie. Niemożliwość powtarzania się nie jest by-

¹⁰ Tamże, s. 314.

¹¹ B. Russell, *The World of Physics and the World of Sense*, [w:] *Our Knowledge of the External World*, London: Routledge 1993, s. 122–124.

najmniej niemożliwością logiczną, ale jedynie empiryczną: zbiór jest zbudowany z tak wielu jakości i jest tak wiele możliwych kombinacji jakości, że możliwość pojawienia się identycznego zbioru jakości w innej czasoprzestrzennej lokacji jest wysoce nieprawdopodobna¹².

Z koncepcją kompletnego zbioru jakości związana jest idea *konkretnego przypadku jakości*. Konkretny przypadek jakości jest swego rodzaju odmianą danej jakości, gdy występuje ona jako związana z tym, a nie innym kompletnym zbiorem współobecnych jakości¹³. Same jakości są więc powtarzalne. Nie są natomiast powtarzalne ich konkretne przypadki, a to ze względu na niepowtarzalność kompletnych zbiorów jakości.

Kompletny zbiór współobecnych jakości zajmuje dokładnie jeden czasoprzestrzenny punkt¹⁴. Można powiedzieć, że zbiór taki *wyznacza* punkt czasoprzestrzenny. Punkt czasoprzestrzenny będzie zatem trwał tak długo, jak długo istniał będzie dany kompletny zbiór współobecnych jakości. Każda zmiana jakości wchodzącej w skład zbioru powodować będzie unicestwienie tej struktury i powołanie do życia nowej, a co za tym idzie – przesunięcie na osi punktów czasoprzestrzennych.

Przypisywanie punktom czasoprzestrzennym rozciągłości czasowej jest możliwe tylko dzięki radykalnej zmianie ramy konceptualnej, jaka dokonuje się przy przejściu od tradycyjnej charakterystyki sfery doświadczenia zmysłowego w kategoriach czasu i przestrzeni do charakterystyki w kategoriach zjawisk znajdujących się w czasoprzestrzeni. Istotną cechą czasoprzestrzeni jako układu odniesienia wydaje się globalna relatywizacja. W tym przypadku zrelatywizowany zostaje czas, który „płynie” tylko wtedy, gdy zachodzą zmiany. Tak długo, jak długo na danym obszarze czasoprzestrzeni nie ma żadnych zmian, czas zostaje „zamrożony”.

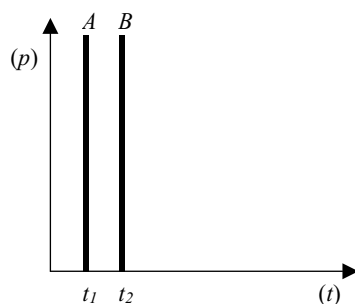
Relatywizm w koncepcji Russella nie może być jednak posunięty zbyt daleko: nie można przyjąć, że każdy homogeniczny obszar czasoprzestrzeni posiada własną miarę czasu, zależną od tego, jak zmieniają się występujące w nim jakości. Dlatego też należy ujednoczyć czasoprzestrzenny układ współrzędnych i stwierdzić, że *każda* zmiana – zmiana zachodząca w *jakimkolwiek* obszarze czasoprzestrzeni – powoduje upływ czasu, przenosząc niejako cały świat w kolejny moment czasowy. Sytuacja taka może

¹² B. Russell, *The Principle of Individuation*, s. 312–313.

¹³ Tamże, s. 316.

¹⁴ Tamże, s. 322.

być zilustrowana jak na poniższym wykresie, gdzie obiekty A i B oznaczają stany świata w momentach t_1, t_2 .



Wykres 2.

Na skutek jakiegokolwiek zmiany jakości zmienia się czasoprzestrzenny opis świata. Każdy punkt czasoprzestrzenny $p_n t_m$ zostaje zastąpiony punktem $p_n t_{(m+1)}$. Jakości, które znajdowały się w t_1 , następnie znajdują się w t_2 . Aby jednak takie przejście mogło zostać dokonane, co najmniej jedna z jakości musi przestać istnieć bądź co najmniej jedna nowa jakość musi zaistnieć. Wszystkie dotychczasowe jakości pojawiają się w nowych przypadkach, ponieważ na skutek zmiany jednej z nich, zmianie uległ cały zbiór, jaki tworzyły w poprzednim momencie.

Zmianę kompletnego zbioru współobecnych jakości należy zatem rozumieć jako zmianę totalności, jaką jest wszechświat – jako zmianę stanu całego wszechświata. Region czasoprzestrzenny, na którym rozpatrujemy pojawienie się zmiany, jest zatem rozszerzony w nieskończoność. Tylko w takim przypadku jesteśmy bowiem w stanie zachować jednorodny układ czasowy dla całego wszechświata.

Innym sposobem charakterystyki zmiany, posiadającym jednakże te same konsekwencje, będzie rozpatrywanie jej w odniesieniu do ograniczonego obszaru przestrzennego, z równoczesnym rozszerzeniem pojęcia samej zmiany. W takim przypadku, aby zachować jednorodność struktury czasowej, należy stwierdzić, że zmianą jakości danego obszaru przestrzeni będzie jakakolwiek zmiana bądź to jakości znajdującej się na danym obszarze przestrzeni, bądź też każdej jakości *relacyjnej* związanej z danym obszarem przestrzeni. I tak: jakością relacyjną będzie przykładowo odleg-

łość dwóch planet. Jeśli zatem planeta *A* oddali się od planety *B*, planeta *B*, chociaż pozostaje na swoim miejscu, ulegnie zmianie relacyjnej. Podobnie z temperaturą dwóch planet: jeśli planeta *A* jest chłodniejsza od planety *B* o jeden stopień Celsjusza, ochłodzenie planety *A* o jeden stopień spowoduje zmianę relacyjną planety *B*, mianowicie jej własność bycia cieplejszą od planety *A* o jeden stopień zmieni się we własność bycia cieplejszą od planety *A* o dwa stopnie. Pojęcie relacji występujące w opisywanej koncepcji zmiany jest prawdopodobnie najszerszym z możliwych, ponieważ zakłada ono, iż wszystkie ciała fizyczne pozostają w relacji do całej reszty wszechświata.

W praktyce momenty wyznaczone przez częstotliwość zmian (jako że są one konstruktami powstałymi przy pomocy operacji czasoprzestrzennych, nazwijmy je *momentami czasoprzestrzennymi*, dla odróżnienia od zwykłych *momentów czasowych*) będą zapewne równe co do rozciągłości zwykłym momentom czasowym, co jest naturalną konsekwencją faktu, że we wszechświecie istnieje nieskończona ilość jakości, rozmieszczonych w nieskończonej przestrzeni. Istotne jest jednak, że koncepcja momentu czasoprzestrzennego daje teoretyczną możliwość istnienia momentu rozciągniętego w czasie.

Koncepcja momentu czasoprzestrzennego nie jest jednak przydatna do charakterystyki perdurantyzmu. Nawet bowiem, jeśli istnieją momenty czasoprzestrzenne, które posiadają rozciągłość czasową, momenty takie z samej definicji nie mogą zawierać żadnej zmiany. Każda bowiem zmiana powoduje przesunięcie stanu świata w nowy moment czasoprzestrzenny. Temporalne części scharakteryzowane w kategoriach momentów, tak czasowych, jak i czasoprzestrzennych, nie mogą zatem posłużyć do wyjaśnienia, jak możliwa jest zmiana obiektów rozciągniętych czasowo. Momenty czasowe, jako obiekty istotnie trójwymiarowe, nie posiadające rozciągłości czasowej, nie mogą być elementami konstytuującymi rozciągnięte czasowo obiekty, momenty czasoprzestrzenne natomiast, które mogą, przynajmniej teoretycznie, posiadać taką rozciągłość, nie są w stanie oddać fenomenowi zmiany, dla istnienia której wymagana jest identyczność pewnej jakości, istniejącej przed, w trakcie i po zmianie¹⁵.

¹⁵ Charakterystyka perdurantyzmu w kategoriach momentarnych części czasowych jest, jak podkreślają niektórzy autorzy, sposobem, w jaki doktrynę tę opisują jej przeciwnicy. Zdaniem M. Hellera, „jedynym sposobem rozumienia temporalnych części z punktu

2b. Arbitralność podziału na części czasowe

Odrzucenie momentarych części czasowych otwiera drogę dla drugiej części odpowiedzi na zarzut braku zmiany, która oparta jest na uznaniu arbitralności podziału obiektów na części czasowe i ontologicznej równości rozciągłych czasowo obiektów i ich rozciągłych czasowo części. Problem braku zmiany wydaje się bowiem wynikać głównie z nieuzasadnionej tendencji przypisywania ontologicznego pierwszeństwa częściom temporalnym w odniesieniu do obiektów. Obiekty jednakże nie powinny być postrzegane jako konstruowane z części; obiekty nie są wtórne w stosunku do swoich części. Części temporalne są co najwyżej równe obiektom pod względem ontologicznego statusu (inną alternatywą jest uznanie części czasowych za wtórnych w stosunku do obiektów). W każdym bądź razie nasza analiza rozciągłych czasowo obiektów i ich temporalnych części odbywa się na zasadzie opisanej przez M. Hellera: „rozpoczynamy od wypełnionych regionów czasoprzestrzeni i wtedy patrzymy na relacje pomiędzy tymi regionami, aby odkryć relacje części do całości pomiędzy obiektami”¹⁶.

widzenia endurantyzmu, jest przedstawienie ich jako serii bardzo krótko istniejących trójwymiarowych obiektów. Jeśli jeden z tych obiektów miałby istnieć dłużej niż moment, endurowałby i zmieniał się w taki sam tradycyjny sposób, w jaki enduranci normalnie to opisują. Aby zatem temporalne części uczynić sensownymi, enduranci muszą opisać taki przypadek, w którym trójwymiarowi ludzie nie istnieją dłużej niż przez moment, a to może mieć miejsce jedynie wtedy, gdy są oni zastępowani poprzez nowe trójwymiarowe obiekty w każdym momencie” (M. Heller, *Things Change*, s. 700, „Philosophy and Phenomenological Research”, 52, 3 (1992), s. 695–704, tłum. L.O.). Przeciwnik perdurantyzmu, T. Merricks, w następujący sposób opisuje tę doktrynę: „Zdaniem [zwolenników teorii części czasowych] każda trójwymiarowa rzecz postrzegana w danym czasie nie jest tą samą trójwymiarową rzeczą, postrzeganą w następnym momencie; raczej jest tak, że każda trójwymiarowa rzecz jest momentarnie istniejącą jakością” (*Endurance and Indiscernibility*, s. 165, „The Journal of Philosophy”, 91, 4 (1994), s. 165–184, tłum. L.O.). Należy jednak zaznaczyć, że niektórzy zwolennicy perdurantyzmu charakteryzują tę doktrynę w kategoriach momentarych części czasowych (patrz: T. Sider, *Four-Dimensionalism*, „The Philosophical Review”, 106, 2 (1997), s. 197–231). Należy jednak uznać, że rozumienie takie jest w istocie brakiem rozumienia istoty perdurantyzmu, które prowadzi do trudności wewnątrz tej doktryny. Rozróżnienie pomiędzy perdurantyzmem opisanym w kategoriach rozciągłych czasowo części temporalnych a teorią charakteryzującą czasowo rozciągle obiekty w kategoriach momentarych części czasowych jest obecne u P. van Inwagena, wyd. cyt.

¹⁶ M. Heller, wyd. cyt., s. 696.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania należy stwierdzić, że podział obiektów na temporalne części jest podziałem arbitralnym. Fakt ten jest kolejną analogią pomiędzy czasowymi a przestrzennymi częściami. Ponieważ w istocie nie ma stałych zasad, według których dzielimy obiekty na przestrzenne części, nie możemy też oczekiwać, że zasady takie istnieją w odniesieniu do podziału obiektów na części czasowe. Jak ujmuje to T. Sider: „sednem perdurantyzmu jest twierdzenie, że relacja części do całości zachowuje się w odniesieniu do czasu analogicznie do tego, jak zachowuje się w odniesieniu do przestrzeni. [...] dla każdego sposobu podziału obszaru przestrzeni zajmowanej przez dany obiekt, istnieje odpowiadający sposób podziału obiektu na części, które zajmują dokładnie te obszary przestrzeni. W odniesieniu do czasu, dla każdego sposobu podziału czasu istnienia obiektu na oddzielne interwały czasowe, istnieje odpowiadający sposób podziału obiektu na temporalne części, które są ograniczone do tych interwałów czasowych”¹⁷.

Ogólnie można wyróżnić dwa sposoby podziału rozciągłych przestrzennie obiektów na części. Są to podziały na części *funkcjonalne* i części *geometryczne*¹⁸. Części funkcjonalne są wyodrębniane ze względu na rolę, jaką pełnią w konstytucji całego obiektu. Stosując to kryterium podziału, wyodrębniamy takie części, jak blaty stołów czy poręcze i oparcia foteli. Części geometryczne są zaś wyodrębniane ze względu na kształt, który mniej lub bardziej przypomina regularne kształty brył geometrycznych. Stosując to kryterium, możemy na przykład podzielić blat stołu na sześciiany o krawędzi długości jednego centymetra.

Rozróżnienie pomiędzy funkcjonalnymi i geometrycznymi częściami obiektów przestrzennie rozciągłych nie jest bynajmniej podziałem rozłącznym: wyodrębnione ze względów funkcjonalnych nogi i blaty stołów mają zazwyczaj kształt prostopadłościanów. Niemniej istnieją części funkcjonalne o bardziej skomplikowanych kształtach, jak silniki czy podwozia samochodów.

Rozróżnienie pomiędzy częściami funkcjonalnymi a częściami geometrycznymi nie jest także podziałem wyczerpującym. W zależności od szeroko rozumianych potrzeb i celów, można dzielić obiekty na połowy, części trzecie, czwarte i temu podobne. Można też chcieć wyodrębnić nie-

¹⁷ T. Sider, wyd. cyt., s. 204.

¹⁸ Patrz: D.S. Oderberg, wyd. cyt., s. 88–89.

wielką nieregularną część powierzchni blatu stołu od całej reszty. Bez wątplenia – będzie to podział na części.

Takie same zasady, czy raczej – brak zasad, rządzą podziałem obiektów czasowo rozciągniętych na części temporalne. Można podzielić ludzkie życie na dzieciństwo, okres dojrzewania, dorosłości i starości. Można też podzielić je na pierwsze pięć sekund i całą resztę. Można podzielić je na setne części. Elementy wyodrębnione według tych wszystkich kryteriów są jednakowo częściami – żaden z nich nie jest częścią mniej lub bardziej niż inny. Dlatego też podział na części czasowe jest podziałem arbitralnym¹⁹.

* * *

Odrzucenie koncepcji momentarych części czasowych jest podstawą odpowiedzi na zarzut braku zmiany. Tylko bowiem jeśli scharakteryzujemy rozciągnięte czasowo obiekty w kategoriach rozciągniętych czasowo temporalnych części, będziemy w stanie uwzględnić fenomen zmiany w czasie. Tym, co ulega zmianie, a raczej: tym, co zawiera zmiany (tym, co złożone jest ze zmian), jest zatem sama temporalna część obiektu. W odniesieniu do czterowymiarowych perdurujących obiektów nie można twierdzić, że ulegają one zmianie czy też, że trwają poprzez zmiany, ponieważ ani obiekt, ani jego temporalna część nie są rozumiane w kategoriach materialnej substancji, ale pewnego zespołu zdarzeń, występujących na danym obszarze czasoprzestrzeni.

Naturalną konsekwencją uznania czasowej rozciągłości, jako istotnego elementu konstytuującego temporalne części, jest uznanie arbitralności podziału obiektów na części czasowe. Jeśli bowiem odrzucimy podział na

¹⁹ Powyższe rozważania mogą sugerować, że to obiektom przysługuje ontologiczne pierwszeństwo w stosunku do ich tak przestrzennych, jak i temporalnych, części. Jednakże metafizyka, która oddaje w pełni istotę perdurantyzmu, jest metafizyką charakteryzującą świat zewnętrzny w kategoriach zdarzeń, a nie obiektów. Dlatego też, pomimo iż „obiekt” jest w niniejszym artykule pojęciem często powtarzanym, obiekty są w istocie traktowane jako użyteczne skróty denotujące to, co *dzieje się* na pewnym wyodrębnionym obszarze czasoprzestrzeni. Ze względu na nieostrość semantyczną, nie można nawet powiedzieć dokładnie, *jakie* obszary czasoprzestrzeni są w danych przypadkach denotowane. Jedynym kryterium indywiduacji tak rozumianych obiektów jest czasoprzestrzenna homogeniczność pewnych obszarów. Metafizyka, która jest konsekwencją perdurantyzmu przedstawionego w niniejszym artykule, jest zatem metafizyką bezobiekтовую. Ciągłe jednakże potrzebujemy „obektu” jako swego rodzaju skrótu myślowego.

części minimalne, jakimi byłyby części momentarne, nie możemy znaleźć uzasadnienia dla żadnego innego definitywnego kryterium; nie ma żadnych powodów, żeby przyznać, że pewne kryteria są po prostu lepsze od innych – każde kryterium zrelatywizowane jest do konkretnych potrzeb i celów. Należy zatem uznać, że zarówno obiekty, jak i ich temporalne części posiadają rozciągłość czasową jako własność *istotną*.

Sednem perdurantystycznej odpowiedzi na problem możliwości zmian w czasie z zachowaniem identity obiektów czasowo rozciągniętych i ulegających takim zmianom nie jest zatem przypisywanie opozycyjnych własności – własności posiadanych przed i po zmianie – różnym częściom czasowym obiektów, rozumianych jako części momentarne i ontologicznie pierwotne w stosunku do samych obiektów. Kluczowym punktem perdurantystycznej odpowiedzi jest istotna zmiana koncepcji obiektu, rozumianego nie jako substancja ulegająca zmianom i w pełni obecna w każdej chwili swojego istnienia, ale jako czterowymiarowa całość, uwzględniająca wszystko, co wydarza się na danym obszarze czasoprzestrzeni. Obiekty rozumiane w ten sposób są w istocie zespołem zdarzeń i nie ulegają zmianom, lecz *składają się* ze zmian.

Koncepcja momentarnej części czasowej, traktowana jako uproszczenie opisu, znajduje jednak zastosowanie jako użyteczne narzędzie analizy perdurantyzmu. Momentarna część czasowa jest bowiem jedyną temporalną częścią, która jest bezpośrednio dostępna postrzegającej świadomości. Dla prostoty i przejrzystości charakterystyki niektórych cech perdurujących obiektów, stosowanie koncepcji momentarnej temporalnej części wydaje się jak najbardziej uzasadnione. Fakt ten jest jednak konsekwencją ograniczoności naszego aparatu poznawczego, który pojęcie rozciągłości czasowej uchwytuje na zasadzie pewnej abstrakcji od bezpośrednio danych wrażeń empirycznych, a nie rzeczywistych cech bytu. Momentarna część czasowa jest zatem jedynie użytecznym konstruktem teoretycznym. Charakterystyka perdurantyzmu jako takiego sposobu istnienia obiektów w czasie, że żadna z części czasowych nie istnieje dłużej niż przez jeden moment, pozostaje zatem tylko pewnym przybliżeniem tej doktryny. Idea perdurantyzmu zawarta jest raczej w twierdzeniu, że w żadnym momencie ani obiekt, ani jego żadna czasowa część, nie istnieją w pełni.

FOUR-DIMENSIONALISM AND THE PROBLEM OF CHANGE

Summary

Perdurance is one of the ways in which material objects can exist in time. This way of existing in time is of the special significance when the so-called 'Leibniz's Law' (the law of indiscernibility of identicals) is being applied to material objects undergoing changes in time. According to the Leibniz's Law, if two objects are identical, they can be ascribed exactly the same properties. However, an object existing before a change does not share all its properties with the very same object existing after a change – this is what a change consists in.

The proponents of perdurance want to solve the above puzzle in the following way: an object is to be understood as composed of temporal parts, and to these temporal parts we can ascribe different properties, like 'being p' and 'being non-p'. In such a way, according to the proponents of perdurance, we can give an account of how a change is compatible with identity of an object.

However, it seems that if the doctrine of perdurance is supposed to solve problems with identity through change, temporal parts must be understood as non-momentary (extended in time) and arbitrary (their ontological status cannot be superior to the status of objects). Otherwise the doctrine of perdurance is threatened by the so called 'no-change' objection, according to which there is no real change of perduring objects, since there is nothing to survive a change, as there are only successions of different objects, that is, successions of temporal parts.

RENATA ZIEMIŃSKA*

ABSOLUTYZM I PLURALIZM

Słowa kluczowe: absolutyzm aletyczny, pluralizm aletyczny, prawda, Tarski
Keywords: alethic absolutism, alethic pluralism, truth, Tarski

Absolutyzm nie jest popularnym stanowiskiem filozoficznym, pluralizm zaś cieszy się niemal powszechną aprobatą. Spośród wielości możliwych wersji tych stanowisk będą mnie tutaj interesować absolutyzm i pluralizm aletyczny, tj. dotyczący pojęcia prawdy. Postaram się pokazać, że te dwa stanowiska nie tylko nie pozostają ze sobą w sprzeczności, ale wzajemnie się uzupełniają. Pluralizm mianowicie jest sposobem na rozwiązanie sporu absolutyzmu z relatywizmem, zaś absolutyzm jest w stanie złagodzić wewnętrzne problemy pluralizmu. Zestawienie absolutyzmu z pluralizmem jest przy tym okazją do podjęcia problemu, czy mamy jedno pojęcie prawdy, czy też jest takich pojęć wiele.

* Renata Ziemińska, ur. 1965, dr hab. prof. US, kierownik Zakładu Epistemologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; autorka prac: *Epistemologia Rodericka M. Chisholma* (1998) oraz *Eksternalizm we współczesnej epistemologii* (2002); zajmuje się pojęciem prawdy, problemem sceptycyzmu, eksternalizmem i epistemologią feministyczną. E-mail: zieminre@univ.szczecin.pl.

1. Absolutyzm aletyczny

Wbrew niechęci współczesnych filozofów do absolutów¹, uważam, że absolutyzm aletyczny jest stanowiskiem, którego można, a nawet trzeba bronić². Absolutyzm aletyczny to teza, że prawdziwość jako własność sądów jest własnością niestopniowalną³, niezmienną i niezależną od okoliczności stwierdzenia. W wersji negatywnej (łatwiejszej do obrony) jest to teza, że ten sam sąd nie może być zarazem prawdziwy i fałszywy relatywnie do tego, kiedy, gdzie, przez kogo i w jakich innych okolicznościach został stwierdzony. Od razu widać, że nie pozwala na to zasada niesprzeczności. Jej mocą, sąd nie może zarazem być prawdziwy i nie być prawdziwy w zależności od czegokolwiek.

Sądy jako nośniki prawdziwości najlepiej zinterpretować jako abstrakcyjne treści naszych faktycznych przekonań. Obrona absolutyzmu wymaga założenia, że treści naszych przekonań są ściśle określone, a ponadto, na bardziej fundamentalnym poziomie, wymaga założenia, że coś w ogóle istnieje, zaś prawdziwość całkowicie zależy od tego czegoś (nazwijmy to światem).

Założenia te wydają się wiarygodne, ale przyjrzyjmy się stanowiskom opozycyjnym. Negacją absolutyzmu aletycznego jest relatywizm aletyczny jako pogląd, że ten sam sąd może być zarazem prawdziwy i fałszywy relatywnie do takich okoliczności, jak podmiot, czas, miejsce czy schemat pojęciowy. Takiego relatywizmu aletycznego nie należy mylić z relatywizmem poznawczym jako stanowiskiem, że ludzkie poznanie jest relatywne do gatunku, grupy społecznej czy kultury. Ten ostatni nie jest zagrożeniem dla naszego absolutyzmu. Można bowiem twierdzić, że rozmaite podmioty procesów poznawczych, o różnych zdolnościach i posługujące się różnymi układami pojęciowymi, uzyskują rozmaite informacje na temat świata, a jednocześnie o każdej z tych informacji można powiedzieć, że jest prawdziwa albo nie jest prawdziwa i to bezwzględnie.

¹ Por. H. Putnam, *Realizm bez absolutów* (Putnam 1998, s. 451–473).

² Por. R. Ziemińska, *Czy można dziś obronić absolutyzm w teorii prawdy?*, [w:] J. Jaskóła, A. Tomkowska (red.), *Prawda a metoda. O prawdzie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego (w druku).

³ C. Wright (2000, s. 184) absolutność prawdy interpretuje jako jej niestopniowalność, a pozostałe wymienione przeze mnie składowe absolutności traktuje jako osobne własności.

W ostatnich latach za głównego rywala absolutyzmu uchodzi jedna z odmian relatywizmu poznawczego, a mianowicie relatywizm pojęciowy jako teza o zależności naszych przekonań od układu pojęciowego, którym się posługujemy (czy raczej w którym myślimy). Na pierwszy rzut oka relatywizm pojęciowy zdaje się kwestionować nasze założenie, iż treść naszych przekonań jest ściśle określona, są np. głosy, że treść naszych przekonań może być rozmaicie zinterpretowana w różnych układach pojęciowych. W przykładzie Putnama z liczeniem przedmiotów mamy sytuację, w której patrząc do szuflady, możemy powiedzieć: „W szufladzie są trzy przedmioty” (posługując się zwykłym pojęciem przedmiotu) lub „W szufladzie jest siedem przedmiotów” (posługując się mereologicznym pojęciem przedmiotu, gdy przedmiotem jest każda suma przedmiotów). Ktoś mógłby powiedzieć wtedy, że mamy tu do czynienia z dwoma sprzecznymi sądami („W szufladzie są trzy przedmioty” i „W szufladzie nie ma trzech przedmiotów”), które są zarazem prawdziwe.

Wydaje się jednak, odpowiedzmy, że sąd jest tam, gdzie mamy ustalony układ pojęciowy. W przykładzie Putnama nie ma dwu sądów sprecznych, ponieważ różnią się nie tym, że jeden jest bez negacji, a drugi z negacją, lecz znaczeniem słowa przedmiot. Różnią się zatem treściowo i nie stanowią pary sądów sprecznych. Jeśli zaś tak, to nie stanowią przykładu pary sądów sprecznych, z których każdy jest prawdziwy w swoim układzie pojęciowym.

Relatywizm pojęciowy nie jest zagrożeniem dla absolutyzmu, ponieważ sądy jako nośniki prawdziwości należą do jakiegoś określonego układu pojęciowego i nie ma sensu rozpatrywanie ich wartości poza tym układem. Sądy nie są „transukładowe”, lecz każdy tkwi wewnątrz określonego układu pojęciowego. Inaczej sąd jako określona treść nie byłby ukonstytuowany. To nie prawdziwość jest relatywna do układów pojęciowych, lecz samo istnienie sądów. Sąd, aby istnieć jako ukonstytuowana treść nadająca się na nośnik prawdziwości, musi należeć do jakiegoś systemu pojęciowego. Ta zależność nie przeszkadza temu, że wartość logiczna już ukonstytuowanych sądów zależy całkowicie od świata.

Relatywizm poznawczy i relatywizm pojęciowy nie zmuszają nas zatem do zajęcia stanowiska relatywizmu aletycznego i dają się pogodzić z absolutyzmem aletycznym. Aby taki absolutyzm uzasadnić, trzeba jeszcze, jak wspominaliśmy, przyjąć dwa założenia: (1) że treść naszych przekonań

jest ściśle określona oraz (2) że prawdziwość całkowicie zależy od świata. Racje za ich przyjęciem mogą być następujące.

Przekonanie musi mieć określoną treść, aby zaistniało. Wieloznaczne mogą być słowa, ale nie przekonania. Przekonanie jest bowiem tam, gdzie wiadomo, o czym jesteśmy przekonani. W innym wypadku po prostu nie ma przekonania. Pogląd przeciwny można sprowadzić do absurdu. Nie można bowiem wtedy definitywnie stwierdzić, że nasze przekonania nie mają ściśle określonej treści (nie wiadomo, jaki pogląd odrzucamy).

Drugie założenie to istnienie realnego świata i takie pojęcie prawdy, według którego prawdziwość zależy całkowicie od tego świata (realizm, radykalny obiektywizm, klasyczna koncepcja prawdy). Argumenty przeciwko takiej tezie przedstawia wspomniany już Putnam. Jego zdaniem idea rzeczy samych w sobie, idea radykalnej obiektywności i jednocześnie idea radykalnie obiektywnej prawdy jest pozbawiona sensu. „Mówiąc o «rzeczach samych w sobie» nie wiemy, o czym mówimy” (Putnam 1998, s. 364). Nie ma jednego świata, lecz tyle jego wersji, ile jest układów pojęciowych; „nie ma tu miejsca na ideę Prawdy z Boskiego Punktu Widzenia” (Putnam 1998, s. 489). Prawda w związku z tym „nie jest niczym więcej niż wyidealizowaną racjonalną akceptowalnością” (Putnam 1998, s. 449).

Problemem Putnamowskiej koncepcji prawdy jest interpretacja „idealnego uzasadnienia”. Putnam, odrzucając perspektywę Boskiego Oka, nie może idealnego uzasadnienia utożsamić z uzasadnieniem dla podmiotu wszechwiedzącego. Alston (2001) słusznie zauważył dylemat: jeśli idealne uzasadnienie ma mocną interpretację, to prawda staje się niepoznawalna, a nawet zbliża się do niedopuszczalnej perspektywy Boskiego Oka, jeśli zaś idealne uzasadnienie ma słabą interpretację, to Putnamowska prawda przestaje być stabilna i zanadto zbliża się do przygodnego uzasadnienia. Putnam nieskutecznie szuka „wąskiej ścieżynki między grzęzawiskami metafizyki a lotnymi piaskami relatywizmu kulturowego i historycznego” (Putnam 1998, s. 259). Przyznajmy, że w języku potocznym prawdziwymi nazywa się dobrze potwierdzone opinie. Jednakże niekiedy te dobrze potwierdzone opinie tracą swoje uzasadnienie i wtedy mówimy, że choć wyglądały na prawdziwe, to prawdziwymi nie były. W takich sytuacjach posługujemy się pojęciem prawdy radykalnie obiektywnej. Putnam niesłusznie proponuje wyeliminować to ostatnie jako bezsensowne, bo wykraczające poza nasze doświadczenie i praktykę poznawczą. Przede wszystkim jednak trzeba postawić pytanie, jaki sens mają słowa Putnama, kiedy mówi,

że nie ma Boskiego punktu widzenia? Jeśli słowa te mają jakiś sens, to mamy jakieś pojęcie absolutnej perspektywy. Jeśli zaś nie mają sensu, to nie wiadomo, co Putnam mówi. W gruncie rzeczy Putnam przyznaje: „w sporze między realizmem metafizycznym a idealizmem siły są wyrównane. Każda strona może słusznie zarzucić drugiej: «Nie masz teorii»” (Putnam 1998, s. 450).

W sytuacji tej równości i opowiadając się po stronie realizmu dodajmy: pojęcie obiektywnego i określonego w danym momencie czasu świata i pojęcie prawdy radykalnie obiektywnej są ze sobą powiązane i konieczne dla racjonalnego myślenia (założone w zasadzie niesprzeczności i innych prawach logiki⁴).

Obrona tezy, że coś istnieje, a prawdziwość całkowicie zależy od tego czegoś, oraz tezy, że treść naszych przekonań jest ściśle określona, umożliwia zajęcie stanowiska absolutyzmu aletycznego. Trzeba jednak zauważyć, że obrona ta jest skuteczna tylko w odniesieniu do pojęcia prawdy radykalnie obiektywnej jako zgodności z rzeczywistością, czyli klasycznego pojęcia prawdy. Relatywiści, broniąc swej pozycji, mogą odrzucać to pojęcie lub uważać, że poza tym pojęciem prawdy istnieją inne, słabsze, które są podatne na relatywizację. Mogą np. uważać, że prawdziwymi nazywamy dobrze potwierdzone opinie i nic więcej. Odpowiedź ta nie zagraża absolutyzmowi w odniesieniu do klasycznego pojęcia prawdy, a jedynie skłania do zajęcia pozycji pluralizmu, tj. przyjęcia istnienia wielu pojęć prawdy. Pluralizm jest dobrym sposobem na rozwiązanie sporu absolutyzmu z relatywizmem. Lepszym niż opcja teorii deflacyjnych⁵, które przeczą samemu istnieniu własności prawdy (wtedy zaś spór o charakter tej własności traci rację bytu). Przyjrzyjmy się jednak racjom, jakie faktycznie przedstawiano i jakie mogłyby przemawiać za pluralizmem.

2. Pluralizm Wrighta i Lyncha

Pluralizm aletyczny to pomysł brytyjskiego filozofa Crispina Wrighta na zażegnanie wielowiekowego sporu na temat natury prawdy. Jego zda-

⁴ Podobne zdanie wyraża Edmund Husserl, por. D. Łukasiewicz, *Relatywistyczne i absolutne pojęcie prawdy w Prolegomenach do czystej logiki Edmunda Husserla*, „Forum Philosophicum” (1996), s. 209.

⁵ Por. J. Szymura, *Czy rozmowy o prawdzie są bezprzedmiotowe?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 23, 3 (1995), s. 23–60.

niem zwolennicy klasycznej i nieklasycznych koncepcji prawdy proponowali odmienne analizy pojęcia prawdy, ale wspólnie zakładali, że jest jedna natura i jedna własność prawdy, którą te wszystkie analizy starają się odsłonić. Pluralizm natomiast jest tezą, że własność, która odpowiada pojęciu prawdy, może różnić się od dyskursu do dyskursu. Do Wrighta dołączył Lynch, a także późny Putnam (z okresu realizmu naturalistycznego). Ten ostatni orzekł, że pluralistą był Wittgenstein jako twórca idei wielu gier językowych (Putnam 2001, s. 717). To właśnie ze względu na gry językowe mamy różne dyskursy, a w każdym odmienne użycie słowa „prawda”.

Pluralizm, zdaniem Wrighta, to idea, że prawda jest odmiennie ukonstytuowana w różnych dziedzinach myśli, inna w dyskursie na temat przedmiotów fizycznych, a inna w dyskursie matematycznym, moralnym czy estetycznym. Wright stara się jednak swój pluralizm pogodzić z jednością pojęcia prawdy. Wielość pojęć prawdy uniemożliwiłaby bowiem uogólnienia typu „Wszystko, co powiedział Sokrates, było prawdziwe” i powodowałaby ekwiwokacje w rozumowaniach, nie tylko wtedy, gdy występowałoby w nich słowo „prawda”, ale także wtedy, gdy przesłanki pochodziłyby z różnych kontekstów (np. jedna byłaby zdaniem o faktach, a druga zdaniem normatywnym). Wright proponuje, aby odróżnić pojęcie prawdy od własności, która temu pojęciu odpowiada (analogicznie do tego, jak potoczne pojęcie wody jako płynu bezbarwnego, bezwonnego, gaszącego pragnienie, płynącego w rzekach itd. różni się od własności bycia wodą, która polega na złożeniu z cząsteczek H_2O). Podobnie, mamy jedno pojęcie prawdziwości, ale wiele własności może ją realizować (Wright 2001, s. 761). A zatem, pluralizm aletyczny Wrighta to teza, że własność, która odpowiada pojęciu prawdy, może różnić się od dyskursu do dyskursu, ale pojęcie prawdy jest jedno.

O jedności pojęcia prawdy decyduje lista siedmiu truizmów spełnianych, zdaniem Wrighta, w każdym dyskursie i przy każdej realizacji. Są to: (1) truizm przezroczystości (każda postawa wobec sądu, np. uznanie czy wątplenie, jest postawą wobec jego prawdziwości); (2) truizm nieprzejrzystości (niektóre prawdy mogą nigdy nie zostać poznane); (3) truizm powiązawalności (negacje, koniunkcje, alternatywy sądów są tak samo zdolne do bycia prawdziwymi, jak te sądy); (4) truizm korespondencyjny (prawdziwość to korespondowanie z rzeczywistością); (5) truizm kontrastu (sąd może być prawdziwym nie będąc uzasadnionym i odwrotnie); (6) truizm bezczasowości (jeśli sąd jest kiedykolwiek prawdziwy, to jest zawsze praw-

dziwy); (7) truizm absolutności (nie ma mniejszej czy większej prawdziwości, lecz zupełna prawdziwość lub jej brak) (Wright 2000, s. 183–184).

Zdaniem Wrighta powyższe truizmy spełnia nawet koncepcja prawdy jako koherencji i jako superstwierdzalności⁶, czyli odmiany epistemicznego rozumienia prawdy. Wydaje się jednak, że truizmy Wrighta są spełnione tylko w przypadku idealnej koherencji zlokalizowanej w absolutnym umyśle, a zatem prawdy absolutnej. Przy słabszych interpretacjach, gdy chodzi o prawdę jako koherencję z przygodnymi systemami wiedzy ludzkiej, nie jest spełniony truizm nieprzejrzystości (nie ma wtedy prawd przez nikogo nie znanych) czy beczasowości (prawda nie jest wtedy wieczna). Z całą pewnością do truizmów Wrighta nie pasuje teza Dummetta o zrównaniu prawdy z uzasadnieniem (nie jest wtedy spełniony truizm kontrastu zakładający możliwość prawd nieuzasadnionych i nieprawdziwych uzasadnień). Można powiedzieć, że truizmy Wrighta są spełnione w każdym dyskursie (każdy racjonalny dyskurs zakłada zasadę niesprzeczności, a wraz z nią klasyczne pojęcie prawdy), ale to nie znaczy, że są koherentne z każdą filozoficzną koncepcją prawdy.

Trzeba zauważyć, że jeśli Wright sądzi, że pojęcie prawdy jest jedno, to nie zażegnuje starego sporu o koncepcję prawdy i jego stanowisko jest pluralizmem tylko z nazwy. Jest to pluralizm tak powierzchowny, że nie różni się od starej tezy o istnieniu wielu rodzajów prawd. Trafna wydaje się jednak myśl, że pojęcie prawdy jako jedność jest abstraktem, natomiast na poziomie realizacji tego pojęcia mamy już wielość.

Kontynuatorem Wrighta jest Amerykanin Michael Lynch. Jego zdaniem posiadamy jedno pojęcie prawdy, któremu odpowiada jedna własność prawdy, ale prawda może mieć różne natury. Natura to to, co leży u podstaw posiadania własności prawdy, to jej realizacja. Prawda podobnie jak zjawiska umysłowe to pojęcie własności, która może być wielorako realizowalna (Lynch 2001, s. 727). Pojęcie prawdy występuje w pakiecie pojęć (razem z pojęciem faktu, sądu, odniesienia). Ów pakiet pojęć powiązany jest zasadami przypominającymi truizmy Wrighta. Znaczenie każdego pojęcia składowego wyznaczone jest przez rolę (funkcję), jaką odgrywa w tej

⁶ W myśl koncepcji prawdy jako superstwierdzalności, sąd jest prawdziwy, jeśli jest superstwierdzalny. Sąd zaś jest superstwierdzalny tylko wtedy, gdy jest „uzasadniony przez jakiś dostępny stan informacji i uzasadnienie to utrzyma się niezależnie od tego, jak ów stan informacji zostanie ulepszony” (Wright 2000, s. 195).

sieci pojęć. „Pojęcie prawdy jest pojęciem własności wyższego rzędu – własności posiadania tej własności, która gra rolę prawdy w danym dyskursie” (Lynch 2001, s. 745). Rolę czy funkcję prawdy zaś wyznaczają wspomniane truizmy (*Sąd, że p jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy gdy p; Każdy sąd ma negację; Sąd może być uzasadniony, ale nie prawdziwy i prawdziwy, lecz nie uzasadniony; Sąd prawdziwy koresponduje z faktami, a fałszywy nie; Fakty czynią sądy prawdziwymi*). Tak wyznaczona własność prawdy może być realizowana na różne sposoby w zależności od dyskursu. W przypadku zdań o faktach prawda polega na korespondencji z faktami, ale nie jest tak w dyskursie matematycznym czy moralnym (gdzie nie ma stosownych faktów). Podobnie jak u Wrighta pojęcie prawdy traktowane jest tu jako oczywiste, a jego znaczenie wyrażają wymienione truizmy. Truizmy te wskazują na jedność pojęcia prawdy. Pluralizm, zdaniem Lyncha, dotyczy nie pojęcia i własności, lecz natury prawdy. Słabością stanowiska Lyncha jest jednak niejasność, czym natura prawdy różni się od własności i pojęcia prawdy. Wydaje się, że i natura, i własność prawdy to abstrakty związane z pojęciem prawdy. Słusznie jednak Lynch podkreśla zależność pojęcia prawdy od całego pakietu pojęć, w którym ono funkcjonuje.

3. Argumenty za wielością pojęć prawdy

Przyjmijmy proste rozumienie pluralizmu aletycznego jako tezę, że istnieje wiele pojęć prawdy i stosownie do tego wiele własności prawdy, wiele natur prawdy czy, używając terminologii funkcjonalistycznej, wiele sposobów jej realizacji. Czy jednak taka idea pluralizmu da się obronić? Jako argumenty za takim prostym pluralizmem można wymienić: (1) wielość dyskursów i kontekstów użycia słowa „prawda”, (2) używanie zwrotu „To prawda” w języku potocznym tak, jakby prawda była poznawalna, (3) wielość filozoficznych koncepcji prawdy.

W mowie potocznej mówimy „to prawda”, gdy mamy do czynienia z dobrze uzasadnioną opinią. W matematyce za prawdziwe na gruncie jakiegoś systemu uważane są twierdzenia dowiedzione na gruncie tego systemu lub aksjomaty. W odniesieniu do dzieł sztuki mówimy, że prawdziwe są te dzieła, które przy pomocy właściwych danej sztuce środków wyrazu, pokazują ludzką sytuację w świecie, ludzkie doświadczenia czy dramaty. Uważamy za prawdę, iż Atena była córka Zeusa, choć żadnej z tych posta-

ci nie traktujemy jako realnej. Mimo tej różnorodności można jednak twierdzić, że w każdym z tych dyskursów powtarza się jedna idea prawdy jako zgodności z szeroko rozumianą rzeczywistością (obejmującą też byty pomysłane). To, co różne, to raczej sposoby istnienia przedmiotów (sfery bytu), formy korespondencji sądów z tymi dziedzinami bytu czy wreszcie kryteria uznawania za prawdę. Argument ten nie jest zatem rozstrzygający. Wielość dyskursów nie przeczy jedności pojęcia prawdy. Wright i Lynch słusznie pluralizm uzasadniony przy pomocy tego argumentu łączyli z tezą o jedności pojęcia prawdy.

Drugi argument odwołuje się do faktu, że w potocznych zachowaniach traktujemy prawdę jako poznawalną. Wiele razy twierdzimy, że prawdę znamy, mówimy „To prawda, że...”, a przecież prawda radykalnie obiektywna jest niepoznawalna. Sugeruje to istnienie przynajmniej dwu pojęć prawdy: radykalnie obiektywnej niepoznawalnej oraz słabszej, np. utożsamionej z dobrym uzasadnieniem, które jest nam poznawczo dostępne. Argument ten można jednak oddalić dwojako. (1) Potoczny zwrot „To prawda” może być skrótem myślowym zwrotu „To można uznać za prawdę”. (2) Potocznie zwykle naiwnie sądzimy, że prawda obiektywna jest dla nas przezroczysta. Tak czy owak, może to być jedynie różnica w standardach uznawania za prawdę, a nie różnica co do pojęcia prawdy. Potoczne pojęcie prawdy zdaje się być tożsame z klasycznym.

Trzeci argument odwołuje się do wielości w ramach filozoficznych koncepcji prawdy, które dotąd zaproponowano (tego argumentu Wright nie rozpatruje). Niektórzy uważają, że różnice te dotyczą kryteriów, a nie pojęcia (Judycki 2001, s. 50). Sami autorzy koncepcji nieklasycznych twierdzą jednak, że nie chodzi o kryterium, ale o samo pojęcie. Dummett pojęcie prawdy transcendującej wszelkie doświadczenie uważa za niezrozumiałe. Putnam wyraźnie powiada, że pojęcie prawdy radykalnie obiektywnej jest bezsensowne. Jeśli więc nawet nietrafnie opisują potoczne pojęcie prawdy, to sami zdają się projektować inne pojęcie. Generalnie, pomijając szczegóły, wydaje się, że jest przynajmniej jedna wyraźna alternatywa dla klasycznego pojęcia prawdy, a mianowicie epistemiczna koncepcja prawdy, jako koncepcja prawdy słabszej niż klasyczna, prawdy nieabsolutnej.

Do tej pory udawało się nam unikać wniosku o istnieniu wielu pojęć prawdy, ale epistemiczną koncepcję prawdy trudno potraktować jako zmianę kryterium dla prawdy radykalnie obiektywnej. Jest to wyraźna opozycja wobec potocznych intuicji co do prawdy, odrzucenie samej idei prawdy

radykałnie obiektywnej. Trudno nie pomyśleć, że mamy tu do czynienia z innym niż klasyczne pojęciem prawdy (nie mówię „nowym”, ponieważ o tym pojęciu mówili już sofiści). Gdybyśmy zaś zdecydowali się na ten krok i przyjęli istnienie dwu pojęć prawdy: słabego i mocnego, bardzo łatwo przyszłoby nam również przyjęcie kolejnych słabych pojęć prawdy i mielibyśmy tych pojęć wiele. Każda ze znanych koncepcji prawdy przypisuje słowu „prawda” odmienne znaczenie, przedstawia inną analizę tego słowa, a jeśli pojęcie to znaczenie nazwy, to mielibyśmy wiele pojęć prawdy. Lynch (2001, 726) pisze, że „wielość pojęć prawdy pociąga za sobą wieloznaczność słowa «prawda»”. Zależność przebiega też w odwrotnym kierunku: jeśli słowo „prawda” otrzymuje odmienne znaczenie w analizach filozofów, to istnieje wiele pojęć prawdy.

4. Jedna idea prawdy

Zastanówmy się jednak, czy te różnice znaczeniowe, choć faktyczne, nie są tylko powierzchowne i nie kryją w głębi jakiejś jednej wspólnej idei. Pierwsza myśl, jaka przychodzi do głowy, to schemat (T): „*p*” jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy *p* (por. Tarski 1995, s. 19), o którym powiada się, że każdy się nań zgodzi. Deflacyoniści zatrzymują się na nim, powiadając, że nasze pojęcie prawdy nie wykracza poza ten schemat. D. Lewis (2001) nazywa go truizmem korespondencyjnym i powiada, że każde jego rozwinięcie jest już teorią świata, a nie teorią prawdy. Czy schemat ten mógłby stanowić rdzeń naszego pojmowania prawdy, który byłby podstawą jednego pojęcia prawdy i przeczyłby prostemu pluralizmowi? Oponentami takiej opcji byłiby M. Dummett i D. Davidson, według których schemat (T) nie powinien być podstawą rozumienia prawdy, ponieważ zakłada pojęcie przekładu i znaczenia (Davidson 1990, 285). Nawet gdyby każdy zgodził się na ten schemat, to on raczej zakłada rozumienie prawdziwości, niż je eksplikuje. Zakłada, ale i wyraża, zauważmy.

Nie jest jednak tak, że każdy się na ten schemat godzi. Schemat (T) odrzuca J.J. Jadacki (2002, s. 194), zauważywszy, że zachodzenie pozajęzykowego stanu rzeczy pociąga tu za sobą prawdziwość pewnego zdania. Tę negatywną konsekwencję można jednak usunąć, zamieniając wersję równoważnościową schematu na implikacyjną (jeśli „*p*” jest zdaniem prawdziwym, to *p*). Można zatem obronić schemat (T).

Truizm korespondencyjny w postaci implikacyjnej nawet przy epistemicznej koncepcji prawdy wydaje się do utrzymania. Można twierdzić, że w każdej koncepcji prawda polega na korespondencji z tym, co istnieje (niezależnie od sposobu istnienia czy sfery bytu, niezależnie od tego, czy chodzi o fizyczne drzewo, trójkąt, Atenę czy Zagłobę). Byłaby zatem jakaś jedna wspólna **idea** prawdy. Ta idea jednak natychmiast rozpada się na dwa przynajmniej **pojęcia**: epistemiczne i nieepistemiczne (stosownie do dwu metafizycznych koncepcji świata: realizmu i idealizmu). Różnica pomiędzy nimi nie dotyczy tylko kryterium, ponieważ samo odróżnienie pojęcia i kryterium stoi tu pod znakiem zapytania. Nie chodzi o sposób rozpoznania prawdy, ale o możliwość pojęcia tego, co radykalnie obiektywne. Różnica dotyczy samej natury prawdy, tego, czym prawda jest i czego dotyczy (radykalnej obiektywności czy też naszego konstrukt).

Założmy tutaj następujące odróżnienie między ideą i pojęciem: idee są obiektami idealnymi względnie niezależnymi od naszej praktyki poznawczej, zaś pojęcia są wprost związane ze sposobem użycia i znaczeniem słów⁷. Przy takim odróżnieniu trudno obronić jedność pojęcia prawdy, skoro wiele znaczeń wiąże się ze słowem prawda. Można jednak mówić o wspólnej idei prawdy, która spaja te pojęcia⁸. Ideę tę wyraża schemat Tarskiego.

Ogólność tej idei i jej treściowe ubóstwo powoduje, że łączy się ona z jakąś wizją świata i dopiero wtedy powstaje pojęcie prawdy, które nadaje się na znaczenie słowa „prawda”. Można zatem wyanalizować, jak to próbuje Wright, coś, co łączy wszystkie pojęcia prawdy (znaczenia słowa „praw-

⁷ Odróżnienie to przypomina Ingardenowskie odróżnienie między ideą i przedmiotem czysto intencjonalnym. Idee są niezmiennie i niezależne od podmiotu poznającego, pojęcia zaś, jako przedmioty czysto intencjonalne, są bezpośrednimi odpowiednikami konkretnych aktów świadomości (Ingarden 1987, s. 237–238). Nasze odróżnienie można też odnieść do Wittgensteina: pojęcia to konkretne sposoby użycia nazw, zaś idee byłyby odpowiednikami tzw. pojęć rodzinnych łączących grupy sposobów użycia na zasadzie skomplikowanych podobieństw, analogicznych do podobieństw między członkami jednej rodziny (Wittgenstein 2000, § 43 i § 66–67).

⁸ Mamy tu swoistą dialektykę jedności i wielości. Zwolennicy epistemicznego pojęcia prawdy nie przeprowadzają rozważań na poziomie wspólnej idei (być może z racji małej użyteczności i trywialności tak ogólnych rozważań) i skupiają się na poziomie naszej praktyki poznawczej i języka naturalnego. Zwolennicy zaś prawdy radykalnie obiektywnej, nie mogąc zbyt wiele powiedzieć na temat poznawalności prawdy, podkreślają jasną, choć trywialną i nieosiągalną ideę celu naszych dążeń poznawczych (pomijając drugorzędne kwestie praktyki poznawczej).

da”), ale tak abstrakcyjna idea nie jest znaczeniem słowa „prawda”. Można powiedzieć, że idea prawdy to idea metafizycznego absolutu, tajemniczego, przekraczającego nasze kategorie pojęciowe i z powodu jego niedostępności tworzymy sobie bliższe naszemu umysłowi pojęcia przybliżające tę ideę⁹.

5. Tyle pojęć prawdy, ile wizji świata

Wielość tkwiąca w naszych pojęciach prawdy to nie tylko wielość kryteriów uznawania za prawdę czy propozycji, jak rozpoznać prawdę, to także wielość sfer bytów i sposobów realizacji własności prawdy, wielość gier językowych i dyskursów, a wreszcie wielość koncepcji świata, które dopełniają nasze pojęcia prawdy. Pojęcia prawdy zdają się funkcjonować dopiero przy założeniu koncepcji świata (w pakiecie ontologicznym). Tyle mamy zatem pojęć prawdy, ile stanowisk metafizycznych, a także sfer bytu. Nic dziwnego zatem, że klasyczna koncepcja prawdy, naturalnie związana z realizmem lub przynajmniej racjonalizmem metafizycznym, została odrzucona przez metafizycznych idealistów (jest tylko wątpliwe, na ile konsekwentnie i czy nie jest to tylko lokalna próba przełamania potocznej wizji świata, która i tak rządzi naszym myśleniem). Nic też dziwnego, że w sferze literackiego świata fikcji pojęcie prawdy może być tylko analogiczne do tego pojęcia, które funkcjonuje w odniesieniu do przedmiotów fizycznych.

Pewną niezależność od pakietu ontologicznego ma tylko schemat Tarskiego, ale ten jest zbyt abstrakcyjny, aby sam stanowił treść naszego pojęcia prawdy. Można mieć też wątpliwości, czy schemat Tarskiego (mimo swej szczególnej roli) nie niesie żadnego zaangażowania ontologicznego. Zdaje się bowiem sugerować racjonalność świata oraz obowiązywanie praw logiki (nie bez przyczyny miał on wyrażać klasyczne intuicje co do praw-

⁹ Idea prawdy przypomina ideę religii (to, co wspólne wszystkim religiom). Gdyby bowiem doszukiwać się treści wspólnych wielu religiom, takich jak idea opatrności czy kosmiczny ład moralny, to treści te z racji swej abstrakcyjności same nie mogłyby pełnić funkcji religii i nie stanowią żadnej religii. Analogicznie nasza abstrakcyjna idea prawdy, choć wspólna wszystkim pojęciom prawdy, sama nie jest pojęciem prawdy, ponieważ nie mogłaby stanowić znaczenia słowa „prawda”.

dy). Trudno jednak się dziwić, że również przeciwnicy klasycznego pojęcia prawdy akceptują ten trywialny i przynajmniej z pozoru wolny od metafizyki schemat. Odrzucenie tego schematu (w każdej jego wersji) uniemożliwiłoby przecież prowadzenie racjonalnej dyskusji.

Naturalnym rozwinięciem schematu korespondencyjnego jest potoczne i klasyczne pojęcie prawdy. Jeśli bowiem do naszej ogólnej idei prawdy sprowadzającej się do schematu korespondencyjnego dodać zdroworozsądkowe założenie o realności świata, przynajmniej w sensie jego racjonalności (coś istnieje i jest jakieś), to mamy zręby klasycznej koncepcji prawdy. W myśl tej koncepcji sąd jest prawdziwy, jeśli jest tak, jak ten sąd głosi. Pojęcie to można nazwać metafizycznym, ponieważ zakłada istnienie jakiegoś świata (bez określania jego statusu bytowego), świata racjonalnego, świata, który może się zmieniać, ale w danym momencie czasu jest „jakiś”, określony. Przy założeniu istnienia obiektywnej rzeczywistości, najprostszym pojęciem prawdy jest takie, w którym prawdziwość całkowicie zależy od tego świata. Kwestia ograniczeń poznawczych podmiotów ludzkich jest osobną sprawą, która nie przeczy idei prawdy radykalnie obiektywnej.

Klasyczna koncepcja prawdy to idea najprostsza, dominująca w myśleniu potocznym. Jednakże już w starożytności pojawiła się idea alternatywna w postaci sofistycznego relatywizmu prawdy, przecząca idei prawdy radykalnie obiektywnej. Można wręcz powiedzieć, że w opozycji do relatywizmu sofistów ukonstytuowała się dopiero platońska i arystotelesowska idea prawdy radykalnie obiektywnej.

Jak słusznie zauważył Putnam, jest to pojęcie prawdy z Boskiego Punktu Widzenia. Gdyby absolutny umysł patrzył na obiektywny (w sensie: określony i jakiś, uporządkowany, racjonalny czy zrozumiały) świat, to znałby prawdę radykalnie obiektywną. W przypadku boskiego podmiotu byłaby to też prawda pełna. Zdajemy sobie sprawę z ograniczoności naszego umysłu, ale nie przestajemy marzyć o możliwości poznania, choćby niektórych aspektów świata w sposób radykalnie obiektywny. Kołakowski (2003, s. 48) powiada, że prawda jest mitem, analogicznym do mitów religijnych i podobnie jak one pozwala nam oswoić świat, wprowadzić wń porządek stosowny do ludzkiego umysłu. I niepodobna tego mitu zanegować, nie popadając w inny mit, który tak czy inaczej jest konieczny do tego, aby nadać sens naszemu doświadczeniu. Prawda może być mitem,

ale jeśli nim jest, to jest mitem długotrwałym i niezbędnym dla racjonalnego myślenia¹⁰.

Pojęcie prawdy jako własności absolutnej wykracza poza granice dostępnego doświadczenia i jest jego graniczną idealizacją (mitycznym dopowiedzeniem). Dzięki temu jednak pełni funkcję idei regulatywnej jako celu naszych dążeń poznawczych, porządkującego nasz obraz świata. Służy do uogólnień, rozumowań, użyte jest w prawach logiki, łącznie z zasadą niesprzeczności i tym samym stanowi zasadę racjonalnego myślenia.

6. Pluralizm hierarchiczny

Pluralizm nie musi być demokratyczny. Wielość pojęć prawdy, stosowna do wielości koncepcji świata, nie zmusza nas do tego, by traktować każde z tych pojęć jako równorzędne. Pluralizm to teza, że jest wiele pojęć prawdy, ale pojęcia te mogą być hierarchicznie uporządkowane. Uprzywilejowaną pozycję zajmuje klasyczne pojęcie prawdy jako własności absolutnej, które warunkuje racjonalność wszelkiego dyskursu. Inne pojęcia pełnią funkcję lokalną, w idealistycznych systemach filozoficznych i w poszczególnych dziedzinach dyskursu, takich jak dyskurs matematyczny, religijny, moralny, prawniczy, literacki, estetyczny i inne. Klasyczne pojęcie prawdy, będąc zdroworozsądkowym przedłużeniem schematu Tarskiego (abstrakcyjnej, ale wspólnej idei prawdy), spaja wszystkie pojęcia alternatywne i drugorzędne¹¹.

Literatura

Alston W. 2001, *A Realist Conception of Truth*, [w:] M.P. Lynch (ed.) 2001, s. 41–66.

Davidson D. 1990, *The Structure and Content of Truth*, „Journal of Philosophy” 87, s. 281–328.

¹⁰ Również Kołakowski (2003, s. 48) wyraża pogląd, że prawda klasyczna umożliwia klasyczną logikę, a jednocześnie prawa tej logiki najlepiej pokazują, jak należy rozumieć klasyczne pojęcie prawdy. Mitem prawdy związany jest z mitem logiki i mitem rozumu.

¹¹ Dziękuję Prof. Dariuszowi Łukasiewiczowi za uwagi krytyczne, które pomogły mi ulepszyć tekst.

- Ingarden R. 1987, *Spór o istnienie świata*, wyd. 3 zmienione, t. II, cz. 1, Warszawa: PWN.
- Jadacki J.J. 2002, *Kłopoty z prawdą*, „Roczniki Filozoficzne” 50, 1, s. 193–201 (*Księga pamiątkowa ku czci Profesora Antoniego B. Stepnia*).
- Judycki S. 2001, *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49, 1, s. 25–62.
- Kołąkowski L. 2003, *Obecność mitu*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lewis D. 2001, *Forget about the ‘Correspondence Theory of Truth’*, „Analysis” 61, s. 275–280.
- Lynch M.P. 2001, *A Functional Theory of Truth*, [w:] M.P. Lynch (ed.) 2001, s. 723–749.
- Lynch M.P. (ed.) 2001, *The Nature of Truth. Classical and Contemporary Perspectives*, Cambridge Massachusetts: The MIT Press.
- Łukasiewicz D. 1996, *Relatywistyczne i absolutne pojęcie prawdy w „Prolegomenach do czystej logiki” Edmunda Husserla*, „Forum Philosophicum” 1, s. 201–220.
- Putnam H. 1998, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Putnam H. 2001, *The Face of Cognition*, [w:] M.P. Lynch (ed.) 2001, s. 705–722 (fragment *Dewey Lectures*).
- Szymura J. 1995, *Czy rozmowy o prawdzie są bezprzedmiotowe?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 23, 3, s. 23–60.
- Tarski A. 1995, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 13–171.
- Twardowski K. 1965, *O tak zwanych prawdach względnych*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN, s. 315–336.
- Wittgenstein L. 2000, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wright C. 2000, *Prawda: przegląd tradycyjnego sporu*, tłum. T. Szubka, „Kwartalnik Filozoficzny” 28, 4, s. 153–198.
- Wright C. 2001, *Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism*, [w:] M.P. Lynch (ed.) 2001, s. 751–787.

ABSOLUTISM AND PLURALISM

Summary

Alethic absolutism is a thesis that propositions can not be more or less true, that they are true or false for ever (if true at all) and that their truth is independent on any circumstances of their assertion. In negative version, easier to defend, alethic absolutism claims the very same proposition can not be both true and false relative to circumstances of its assertion. Simple alethic pluralism is a thesis that we have many concepts of truth. It is a very good way to dissolve the controversy between alethic relativism and absolutism. Many philosophical concepts of truth are the best reason for such pluralism. If concept is meaning of a name, we have many concepts of truth because the name "truth" was understood in many ways. The variety of meanings however can be superficial. Under it we can find one idea of truth expressed in correspondence truism or schema (T). The content of the truism is too poor to be content of anyone concept of truth, so it usually is connected with some picture of the world (ontology) and we have so many concepts of truth as many pictures of the world. The author proposes the hierarchical pluralism with privileged classic (or correspondence in weak sense) concept of truth as absolute property.

TADEUSZ SZUBKA

POWRÓT DO RACJONALIZMU?

Christopher Peacocke, *The Realm of Reason*, Oxford: Clarendon Press 2004, ss. X + 284.

We wstępie do swojej najnowszej książki Christopher Peacocke, poprzednio profesor Uniwersytetu Oksfordzkiego, a obecnie nowojorskiego Columbia University, przywołuje stwierdzenie B.C. van Fraassena, że tradycja empiryzmu, podobnie jak każda inna tradycja, nie może trwać, jeśli się w jakiś sposób nie odnawia. Aby empiryzm był żywą tradycją, musi być dzisiaj inny niż empiryzm Koła Wiedeńskiego, tak jak tamten empiryzm był inny od empiryzmu J. Locke’a i D. Hume’a. Jednakże Peacocke cytuje to stwierdzenie bynajmniej nie po to, aby bronić empiryzmu. Chce on bronić stanowiska wobec empiryzmu opozycyjnego, czyli racjonalizmu, lecz ma to być racjonalizm odnowiony i nowoczesny. Oto jego ambitna deklaracja: „Żaden racjonalizm dzisiaj nie może być taki, jaki był kiedyś, a tradycja racjonalistyczna musi również się odnawiać. Będę argumentował na rzecz nowoczesnego racjonalizmu, który różni się od racjonalizmu w wydaniu Fregego i Gödla, tak jak ich racjonalizm różnił się od racjonalizmu Leibniza” (s. 2). Peacocke dostrzega, że nie jest jedynym obecnie filozofem, który próbuje odnowić racjonalizm. Innym wpływowym filozofem anglosaskim, który to dzisiaj czyni, jest Robert B. Brandom. Jednakże swoją próbę obrony racjonalizmu uważa Peacocke za nieco inną od tej zaproponowanej przez Brandoma.

Co umożliwia dzisiaj odnowienie racjonalizmu? Zdaniem Peacocke’a w każdym racjonalizmie zawarte są poglądy na relacje między żywionymi przez nas sądami, czy ogólniej treściami, i ich rozumieniem, a racjami, jakimi dysponujemy na

rzecz ich prawdziwości, czy – jak to się często obecnie formuluje – tym, co upoważnia nas (*entitle us*) do przyjmowania ich prawdziwości. Rozwój filozofii w ostatnich latach pozwolił nam na lepsze niż dotychczas wyjaśnienie relacji między tymi kategoriami. Racjonalizm, którego broni Peacocke, sprowadza się do tego, że niektóre racje albo – jak woli on mówić – upoważnienia (*entitlements*), by wydawać określone sądy, są aprioryczne, uzasadnione niezależnie od doświadczenia. Jednakże nie tylko do tego. Peacocke chce pokazać zasadność racjonalizmu uogólnionego, w myśl którego „jeśli wszystko zostanie odpowiednio sformułowane, to okaże się, że każde upoważnienie ma w istocie składnik aprioryczny” (s. 2). Racjonalizm tego rodzaju przedstawia Peacocke przez podanie kilku zasad racjonalizmu oraz ich wielowątkową ilustrację i uzasadnienie.

Wszystkie te zasady wykorzystują wspomnianą już kategorię upoważnienia, która na dobre zadomowiła się w anglosaskich dyskusjach epistemologicznych, uzupełniając spokrewnione z nią pojęcia usprawiedliwiania, uzasadniania, gwarantowania itd. Z epistemicznymi relacjami upoważnienia mamy do czynienia wówczas, twierdzi Peacocke, kiedy przechodzimy od jednych treści do drugich. Jesteśmy zatem upoważnieni do dokonywania wnioskowań logicznych, do wydawania sądów obserwacyjnych na podstawie rezultatów percepcji, do przypisywania sobie odpowiednich wrażeń, kiedy takowe odczuwamy, do polegania na pamięci itd. Każde przejście, do którego jesteśmy upoważnieni, ma charakter racjonalny. Ponadto, ktoś może być upoważniony do wydania jakiegoś sądu nawet wówczas, kiedy nie jest w stanie myśleć o tym, co jest źródłem owego upoważnienia. W sytuacji takiej znajduje się dziecko wydające sądy obserwacyjne na podstawie przeżyć percepcyjnych, których koncepcji z pewnością jeszcze nie posiada. Upoważnienia nie muszą też być konkluzywne. Relacjom upoważnienia odpowiadają obiektywne normy, które sprawiają, że dane relacje są relacjami upoważniającymi.

Pierwsza zasada racjonalizmu bronionego i rozwijanego przez Peacocke'a wiąże w sposób szczególny upoważnienie i prawdziwość. Nie jest to jednak, należy od razu zastrzec, zasada specyficzna tylko dla stanowiska racjonalistycznego. Brzmi ona następująco: „fundamentalną i nieredukowalną częścią tego, co sprawia, że dane przejście jest tym, do którego podmiot myślący jest upoważniony, jest to, iż owo przejście na ogół prowadzi, w sposób typowy dla przejść racjonalnych, do prawdziwych sądów (a w przypadku, kiedy opiera się ono na przesłankach, prowadzi na ogół do takich sądów, gdy jego przesłanki są prawdziwe)” (s. 11). Na pierwszy rzut oka zasada ta wydaje się zwykłym banałem, prostym przypomnieniem niekwestionowalnych relacji zachodzącym między racjonalnością, prawdziwością a wydawaniem sądów czy stwierdzaniem. Rozwinięcie jednak tej zasady i wszystkich jej konsekwencji pokazuje, że tak nie jest. Zastrzeżenie „w sposób typowy dla przejść racjonalnych” jest tu tego rodzaju, że wyklucza czysto reliabili-

styczne czy, w innej terminologii, czysto eksternalistyczne (w sensie epistemologicznym) ujęcie relacji upoważnienia. Ponadto, owo odwołanie się do prawdy ma w tej zasadzie charakter konstytutywny, tj. nie da się go zastąpić czymś innym, powiedzmy kategorią wyidealizowanego upoważnienia, za pomocą którego zdefiniowana byłaby prawdziwość. Tak więc, chociaż pierwsza zasada racjonalizmu nie jest czymś charakterystycznym dla racjonalizmu, to jest ona, stwierdza Peacocke, „istotną tezą filozoficzną, a nie po prostu banałem” (s. 13).

Specyficznie racjonalistyczna jest z pewnością druga zasada stanowiska bronionego przez Peacocke'a. W myśl tej zasady, to, że racjonalne przejścia, do których przedmiot poznający jest upoważniony, są przejściami zachowującymi i niejako przewodzącymi prawdziwość, da się filozoficznie wyjaśnić w kategoriach natury intencjonalnych treści i stanów, biorących w nich udział. Krótko mówiąc, dla owych przejść nie trzeba szukać jakiegось całkowicie zewnętrznego uzasadnienia czy uprawomocnienia. W nurcie klasycznego racjonalizmu, twierdzi Peacocke, tacy myśliciele jak Leibniz, Frege i Gödel interesowali się głównie treściami jawnie apriorycznymi i sposobami ich poznania. Tak postępował np. ostatni ze wspomnianych myślicieli, proponując dziwną i trudną do przyjęcia quasi-percepcyjną i quasi-przyczynową epistemologię matematyki i nauk formalnych. Peacocke nie chce podążać tą samą drogą, lecz proponuje skoncentrować się nie na samych treściach, lecz na przejściach od jednych treści do drugich. Prowadzi to, jego zdaniem, do uogólnionego racjonalizmu, w którym „ugruntowanie racjonalnego prawdziwościewego przewodnictwa przejścia w naturze intencjonalnych treści i stanów biorących udział w tym przejściu nie jest czymś ograniczonym do przejść prowadzących do treści jawnie apriorycznych, lecz czymś, co ma raczej ogólne zastosowanie” (s. 58). Zasada druga stosuje się zatem do takich oto przejść racjonalnych, nie mających w zasadzie charakteru inferencyjnego: od przeżyć percepcyjnych podmiotu do wydawanych przez niego sądów o otaczającym go świecie materialnym; od przeżyć percepcyjnych podmiotu do sądów o działaniach i stanach mentalnych innych podmiotów; od subiektywnych stanów świadomych podmiotu poznającego do przypisywania sobie tych stanów; od danych pamięciowych o sobie i świecie do sądów w czasie przeszłym o sobie i świecie. Bliższe omówienie owych racjonalnych przejść i sposobu, w jaki ich obowiązywanie i posiadanie do nich upoważnienia zależy wyłącznie od treści biorących w nich udział, a w szczególności warunków ich identyczności, byłoby olbrzymim przedsięwzięciem. Dlatego Peacocke wybiera tylko niektóre z nich, poświęcając sporo uwagi przejściu od przeżyć percepcyjnych do odpowiednich sądów oraz – nieco mniej – indukcji. Te partie pomysłowych wywodów Peacocke'a pomijam, gdyż moim celem jest przedstawienie ogólnego zarysu racjonalizmu Peacocke'a i odpowiedź na pytanie, w jakim sensie jest to racjonalizm nowoczesny, odmienny od racjonalizmu tradycyjnego.

Trzecia zasada racjonalizmu może na pierwszy rzut oka wydać się kontrowersyjna i trudna do przyjęcia. Głosi ona bowiem, że *wszystkie* przypadki relacji upoważnienia są z gruntu aprioryczne. Na czym jednak miałyby polegać owa aprioryczność z gruntu lub z zasady? Przecież jesteśmy upoważnieni do wydawania bardzo wielu sądów, co do których wydaje się, że nie ma najmniejszej wątpliwości, iż natura owego upoważnienia jest jak najbardziej empiryczna. Załóżmy, że podobnie jak Peacocke znajduję się w takim stanie, który upoważnia mnie do przekonania, iż wina australijskie są bardziej owocowe w smaku niż wina francuskie. To upoważnienie nie wydaje się w żadnym wypadku aprioryczne, gdyż jego źródłem są moje doznania smakowe, kiedy delektowałem się winami pochodzącymi z tych krajów. Co może być w nim „z gruntu apriorycznego”? Odpowiedź Peacocke’a jest następująca. Należy wpierw zauważyć, że moje upoważnienie do tego przekonania bazuje na serii empirycznych, częściowo percepcyjnych przekonań o postaci, „to wino jest owocowe w smaku i jest australijskie”, „tamto wino nie ma smaku owocowego i jest francuskie”. Nie ulega wątpliwości, że są to przekonania aposterioryczne. Jednakże trzeba pamiętać, iż sąd, że coś ma smak owocowy jest sądem percepcyjnym, a upoważnienie, by wydawać takie sądy na podstawie odpowiednich przeżyć percepcyjnych ma charakter aprioryczny, aczkolwiek nie jest to upoważnienie niezawodne. Ponadto w przejściu od owych jednostkowych sądów o smaku poszczególnych win do ogólnego porównawczego sądu o smaku wina pochodzącego z różnych krajów korzystamy ze zwykłej indukcji, która, zdaniem Peacocke’a, ma również status aprioryczny. Tak więc jedynym powodem tego, że moje upoważnienie do przekonania, iż wina australijskie są bardziej owocowe w smaku niż wina francuskie, jest to, że opiera się ono ostatecznie na odpowiednich przeżyciach percepcyjnych. Jednakże upoważnienie do przejścia od owych przeżyć do odpowiednich jednostkowych sądów jest aprioryczne, jak również upoważnienie do przejścia od sądów jednostkowych do sądu ogólnego. Tak więc przykład sądu o smaku wina pochodzącego z różnych krajów nie stanowi kontrprzykładu dla trzeciej zasady racjonalizmu. Zasada ta, jak pisze Peacocke, „implikuje, że każdy przypadek relacji upoważnienia, która jest aposterioryczna, można rozłożyć w podobny sposób. Aposterioryczny charakter każdego takiego przypadku można wytłumaczyć przez czynniki inne niż nieredukowalnie aposterioryczny przypadek relacji upoważnienia” (s. 150).

Po takiej wykładni trzecia zasada racjonalizmu nie powinna budzić już odruchowego sprzeciwu jako jawnie absurdalna. Czy można jednak podać jakieś ogólne racje na rzecz jej przyjęcia? Pierwszą ogólną rację można wyprowadzić z natury samego upoważnienia. Ogólny sąd zgodnie z relacją upoważnienia w przykładzie z winem jest racjonalny tylko dlatego, że ową relację upoważnienia można rozłożyć na elementarne relacje upoważnienia, które są aprioryczne, oraz występowanie

odpowiednich przeżyć smakowych. Gdyby tak nie było, to ów ogólny sąd byłby zwykłym zgadywaniem lub, mówiąc bardziej dramatycznie, irracjonalnym skokiem w ciemność. Nie pomoże tu nawet obstawanie przy tym, że tak wcale być nie musi, bo owe elementarne relacje upoważnienia wcale nie muszą być aprioryczne, lecz mogą być ugruntowane w innym materialnie empirycznym. Krótko mówiąc, wystarczy uwzględnić więcej materiału empirycznego, a nie będzie irracjonalnego skoku w ciemność. Jednakże, replikuje Peacocke, sam surowy materiał empiryczny w postaci odpowiednich przeżyć czy doświadczeń tu nie pomoże, a jeśli korzystamy z sądów wydawanych na jego podstawie, to należy pamiętać, że upoważnienie do nich ma charakter aprioryczny.

Druga ogólna racja wspierająca trzecią zasadę racjonalizmu bierze się z namysłu nad naturą aprioryczności. W myśl filozoficznie wiarygodnej koncepcji aprioryczności, dany sąd jest aprioryczny wtedy, gdy jego prawdziwość zagwarantowana jest przez naturę tworzących go treści. Podobnie, dane przejście jest aprioryczne wtedy, gdy to, że przenosi ono prawdziwość, wypływa z natury treści i stanów biorących w nim udział. Jeśli koncepcja ta jest trafna (o jej trafności Peacocke starał się przekonać swoich czytelników w wielu wcześniejszych publikacjach), to trzecia zasada racjonalizmu nie jest niczym więcej, jak tylko wynikiem dwu pierwszych zasad.

Bronioną przez siebie postać racjonalizmu określa Peacocke jako umiarkowaną. W przeciwieństwie bowiem do tradycyjnych odmian racjonalizmu nie postuluje się w niej istnienia specjalnej władzy umożliwiającej poznawanie prawd empirycznych, nie odwołuje się w niej do racjonalnej intuicji czy też do racjonalnych wglądów. Takie tradycyjne formy racjonalizmu są nie do utrzymania, gdyż, jak pisze Peacocke, „idea takiej specjalnej władzy wyraźnie boryka się z problemami. Czymś całkowicie niejasnym jest to, w jaki sposób taka władza działa, w jaki sposób wiąże się ona z rozumieniem, w jaki sposób jej istnienie należy pogodzić ze wszystkim innym, co wiemy o umyśle i mechanizmach przyczynowych, a także w jaki sposób może dawać posiadane przez nas upoważnienia do apriorycznych sądów i przejść” (s. 153). Umiarkowanie nowoczesnego racjonalizmu przejawia się również w tym, że – jak się wydaje – bez trudu można go pogodzić z naturalizmem. Z naturalizmem są natomiast nie do pogodzenia tradycyjne postacie racjonalizmu, postulujące istnienie *quasi-przyczynowych* oddziaływań podmiotów poznających z tym, co w szerokim sensie niefizyczne. Peacocke sugeruje, że za podobnie umiarkowanym racjonalizmem opowiadają się w dzisiejszej filozofii anglosaskiej nie tylko wspomniany wcześniej Brandom, lecz również George Bealer i Laurence Bonjour.

Wywody Peacocke'a, jak zawsze w wypadku pism tego autora, prowadzone są na bardzo wysokim stopniu abstrakcji, z wykorzystaniem technicznej i raczej

specyficznej terminologii. Jednakże nie tylko to jest źródłem trudności w jej zrozumieniu i zaakceptowaniu. Z jednej bowiem strony jest to racjonalizm bardzo ambitny, żeby nie powiedzieć radykalny. Jego twórca nie ogranicza go bowiem do obszarów, do których racjoniści na ogół zgłaszali pretensje, takich jak matematyka, logika czy nawet filozofia. Utrzymuje on, że racjonalizm mocno zakorzeniony jest w każdym obszarze naszej aktywności poznawczej, łącznie ze sferą sądów obserwacyjnych o świecie, uogólnień indukcyjnych oraz empirycznych teorii naukowych. Zasadny jest nawet racjonalizm moralny, co stara się Peacocke pokazać w dwu ostatnich rozdziałach swojej książki. Z drugiej jednak strony, pomimo tej rzekomo uniwersalnej obowiązywalności, może się on jawić jako zbyt umiarkowany. Nie jest to bowiem tego rodzaju racjonalizm umiarkowany, który domagałby się uznania, że obok wiedzy empirycznej istnieje odrębna wiedza racjonalna (matematyczna, logiczna czy jakakolwiek inna). Nie jest to nawet racjonalizm głoszący nierozdzielne sprzężenie elementów poznania empirycznego i racjonalnego. Jest to raczej racjonalizm tego rodzaju, który utrzymuje, że chociaż to, co wiemy o świecie ugruntowane jest ostatecznie w naszych empirycznych oddziaływaniach ze światem, to wyniki owego oddziaływania na nas nigdy nie przekształciłyby się w wiedzę, gdyby nasz umysł nie posiadał określonej struktury i nie kierował się takimi, a nie innymi zasadami. Peacocke jest więc racjonalistą w tym sensie, że podobnie jak jego wielcy, tradycyjni poprzednicy dodaje do empirystycznego twierdzenia, że w umyśle nie ma niczego, czego nie byłoby w zmysłach, istotne zastrzeżenie „oprócz samego umysłu i jego zasad”. Ujmując to w specyficznej terminologii Peacocke’a, bez racjonalnych zasad apriorycznych nie mielibyśmy żadnych upoważnień do wydawania sądów o świecie i dokonywania dalszych przejść prowadzących do teorii naukowych i filozoficznych. Rolę rozumu można zatem porównać do roli dźwigarów, bez których nie powstałby cały gmach wiedzy. Podejrzewam, że dla myślicieli o orientacji empirycznej i naturalistycznej będzie to zbyt wielkie ustępstwo na rzecz racjonalizmu. Jednakże dla niektórych współczesnych obrońców racjonalizmu, a w tym chyba – wbrew temu, co sugeruje Peacocke – również dla Bealera i BonJoura będzie to prawdopodobnie racjonalizm zbyt umiarkowany.