

**GRANICE POJĘCIOWE
METAFIZYKI**

seria:
res humanae

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

**GRANICE POJĘCIOWE
METAFIZYKI**

TORUŃ 2017

Pierwsze wydanie książki ukazało się
w serii Monografie FNP wydanej przez
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o., Wrocław 2006

Korekty
Justyna Filipczyk

Projekt okładki
Tomasz Jaroszewski

Printed in Poland
© Copyright by Sebastian Tomasz Kołodziejczyk
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2017

ISBN 978-83-231-3215-8

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie drugie
Druk i oprawa: Drukarnia Wydawnictwa Naukowego UMK
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	11
Pojęcia graniczne	11
Schemat pojęć granicznych	12
Deskryptywna i konstytutywna natura pojęć	14
Transcendentalny charakter pojęć granicznych	18
Bezpośredniość i zapośredniczenie	20
Zakres i treść pojęć granicznych	23
Perspektywa historyczna i systematyczna. Samowiedza	27
Uwagi końcowe	29
ROZDZIAŁ I. SCHEMATY POJĘCIOWE METAFIZYKI	33
Wstęp	33
Partykularność i ogólność	38
Byt, myśl i prawda	46
Dwa typy ogólności	54
Ogólność idei	55
Najwyższe rodzaje	63
Schematy pojęciowe metafizyki	65
Schemat pojęć kategorialnych (ogólnych)	66
Schemat pojęć ontologicznych	68
Schemat pojęć metafizycznych	72
Podsumowanie	79
ROZDZIAŁ II. BYT	81
Wstęp	81
Tradycyjne teorie bytu	82
Transcendentalne zasady bytu	91
Semiotyczne teorie bytu	99
Podstawy analitycznej teorii bytu	101
O tym, co istnieje	103
Istnieć to być przedmiotem doświadczenia	106
Semiotyczne koncepcje bytu – uzupełnienie	109
Podsumowanie	114

ROZDZIAŁ III. TEORIE TRANSCENDENTALIÓW	117
Wstęp	117
Średniowieczne źródła teorii transcendentaliów	119
Teologiczny wymiar teorii transcendentaliów – Filip Kanclerz	121
Kontynuacja i rozwinięcie – Aleksander z Hales	128
Nowe wątki w teorii transcendentaliów – Albert Wielki	134
Dojrzała koncepcja transcendentaliów – Tomasz z Akwinu	142
Jana Dunsza Szkota teoria transcendentaliów.....	158
Podsumowanie.....	167
ROZDZIAŁ IV. SCHEMAT POJĘĆ GRANICZNYCH	169
Wstęp	169
Analiza bytu a schemat pojęć granicznych	175
Pryncypia a pojęcia graniczne	179
Pojęcia graniczne a refleksja intelektualna	184
Transcendentalne uprawomocnienie schematu pojęć granicznych	186
Schemat pojęć granicznych a tzw. <i>epoche</i> ontologiczna	192
Semiotyczne własności pojęć granicznych	196
Pojęcia graniczne jako predykaty drugiego rzędu	201
Podsumowanie.....	206
ROZDZIAŁ V. NATURA POJĘĆ GRANICZNYCH	209
Wstęp	209
Interpretacja konceptualna (IK) pojęć granicznych	211
Ekstensjonalne aspekty różnicy między pojęciami.....	215
Pojęcia graniczne a kategorie	216
Pojęcia graniczne a uniwersalia	222
Niedefiniowalność pojęć granicznych	228
Intensjonalne podstawy rozróżniania pojęć	230
Klasyczna teoria pojęć	232
Teoria pojęć jako prototypów	237
Teoria pojęć jako teorii	241
Teoria pojęciowego atomizmu	247
Propozycjonalna interpretacja (IP) pojęć granicznych	252
Podsumowanie	261
ROZDZIAŁ VI. FUNKCJE POJĘĆ GRANICZNYCH	263
Wstęp	263
Hipoteza o istnieniu podstawowego wyposażenia umysłu.....	267

Pojęcia graniczne jako określenia fundamentalnych aktów umysłu	270
Pojęcia graniczne jako określenia przekonań fundamentalnych	279
Pojęcia graniczne jako określenia fundamentalnych funkcji propozycjonalnych	290
Podsumowanie.....	302
ZAKOŃCZENIE	305
BIBLIOGRAFIA	311
SUMMARY	333
INDEKS OSOBOWY	339

Unicissimae meae

WPROWADZENIE

Pojęcia graniczne

W książce tej zajmuję się genezą, naturą i funkcją kluczowych dla ludzkiej aktywności poznawczej i wolicjonalnej pojęć, nazywanych w tradycyjnej metafizyce „transcendentaliami” (należą do nich: byt, istota, jedność, wielość, prawda i dobro). Jako że używamy ich spontanicznie, bezwiednie, bez głębszego namysłu czy refleksji, wydają się one zarówno transparentne¹, jak i oczywiste. Formułując zdanie „Jan naprawdę jest w Warszawie”, nie zadajemy sobie trudu analizy wyrażenia „naprawdę” – badania jego znaczenia i statusu w wykorzystywanym schemacie pojęciowym. Taka czynność mogłaby zresztą przynieść rozczarowanie i w jakimś sensie frustrację, gdyż wyrażenie „naprawdę” może pełnić więcej niż jedną funkcję, a więc istnieje duże prawdopodobieństwo, że ma więcej niż jedno znaczenie, np. spośród wielu możliwości wskazuje na tę, która zaszła, urzeczywistniła się (Jan mógł pojechać na urlop, mógł zostać w domu i oglądać telewizję, mógł wreszcie dłużej zostać w pracy, lecz jest w Warszawie), czy podkreśla prawdomówność (ktoś wcześniej kłamał, że Jan wyjeżdżał do Warszawy, a w rzeczywistości zostawał w domu i z nikim nie chciał się widzieć). Podobna sytuacja zachodzi w wypadku pozostałych pojęć. Niektóre z nich, jak choćby pojęcie jedności, są trudno identyfikowalne, nie są dane wprost, co oznacza, że odpowiedni termin, w tym wypadku „jedność/jedno”, nawet w bardzo wyrafinowanej praktyce językowej pojawia się bardzo rzadko. A jednak, gdy wnikliwie jej się przyjrzymy, z pewnością

¹ Wyrażenie „transparentne” używam w jego głównym znaczeniu, zwracając uwagę na to, że pewne pojęcia lub struktury logiczne mają taką naturę, iż nie ujawniają swojej obecności w przedmiotowo zorientowanej praktyce językowej.

dostrzeżemy, że pojęcie to występuje jako swoisty warunek sformułowania sensownego zdania. Każde zdanie jest bowiem jakąś formą powiązania od strony gramatyczno-logicznej podmiotu i predykatu (np. „Jan” jest „wysoki” – cudzysłów wskazuje na fakt, że terminy te bierzemy w supozycji materialnej, a więc jako znaki odpowiednich typów: podmiot – „Jan” oraz predykat – „wysoki”), markującego relację ontyczną między przedmiotem i jego własnościami. W każdym tego typu powiązaniu jedność jest założona jako urzeczywistniona.

Schemat pojęć granicznych

Już wstępnie poczynione obserwacje wskazują na to, że mamy do czynienia z *pojęciami* specyficznymi i raczej niełatwymi do jednoznacznego i ostatecznego scharakteryzowania. W toku wywodu okaże się, że nazywanie ich pojęciami jest wysoce mylące i problematyczne, dlatego pozwałam sobie używać w odniesieniu do nich wyrażenia „pojęcia graniczne”, a tworzony przez nie schemat pojęciowy nazywać „schematem pojęć granicznych”. W obu określeniach zawarte są pewne przesądzenia, co do których Czytelnik musi mieć pełną jasność.

O pojęciach granicznych proponuję mówić w trzech współzależnych kontekstach: I. epistemologicznym; II. logicznym i III. semantycznym. Gdy chodzi o kontekst (I), pojęcia graniczne to takie pojęcia, które: (1) ujawniają swoją obecność w skrajnych, granicznych przypadkach aktywności poznawczo-wolicjonalnej (np. braku dostatecznego przekonania co do tego, że Jan *rzeczywiście* jest w Warszawie); (2) decydują o integralności naszej wiedzy o świecie (np. nie można osiąść wiedzy o tym, co nie istnieje), wyznaczając jej granice i sfery obowiązywania; (3) mogą być analizowane równoległe przez wiele dyscyplin filozoficznych. W kontekście (II) pojęcia te (1) nie stanowią zwykłego orzecznika w zdaniach podmiotowo-orzecznikowych (choć mogą w nich niekiedy występować); (2) uchylają się od narzucającej się procedury analizowania i definiowania pojęć (np. właściwej dla pojęć gatunkowo-rodzajowych, typu *kot* czy *róża*). Wreszcie w kontekście (III) pojęcia te (1) oprócz pojęcia bytu

nie odsyłają do swojego desygnatu (tego, co oznaczają) wprost, (2) łączą w sobie kilka, zwykle rozdzielonych funkcji, spośród których centralne są funkcja konstytucji (warunkowania) oraz, w mniejszym stopniu, deskrypcji (opisu). To właśnie z powodu powyższej charakterystyki trudno w wypadku pojęć granicznych w ogóle mówić o pojęciach. Jest to kwestia tak ważna i pilna, że pomieszczone w kolejnych rozdziałach rozważania muszą prowadzić do konstatacji, że pojęcia graniczne nie są w istocie pojęciami (temu zagadnieniu poświęcony jest cały rozdział 5).

Jest i drugie przesądzenie. Mówimy bowiem o schemacie pojęć granicznych. Dla wielu może się to wydać zbytnim uroszczeniem i nieuzasadnionym optymizmem. Mimo to, podkreślam, decyzja, by zestawić pojęcia graniczne w jeden zwarty schemat pojęciowy, podyktowana była ważkimi racjami. Można bowiem mówić o trzech poziomach spójności pojęć granicznych: (1) logicznej, (2) epistemicznej oraz (3) ontycznej. Wymienione trzy rodzaje spójności będę nazywał „spójnością metafizyczną”, którą wyraża teza o jedności konceptualnej (TJK) (będę ją rozważał w rozdziale 4).

Gdy chodzi o spójność logiczną, niezbyt wyrafinowana analiza wystarczy, by przekonać się, że istnieje wewnętrzne powiązanie między większością pojęć granicznych: zdanie „Jan jest w Warszawie” zawiera pewną odmianę znaczeniową wyrażenia „jest”. Zdanie to opisuje coś i nie jest to opis dowolnej, lecz ściśle określonej rzeczy; opis ten podlega wartościowaniu i, ostatecznie, stanowi dla umysłu cel jego kognitywnej aktywności. Taka spójność może polegać też na tym, że w treściach wypełniających poszczególne pojęcia graniczne znajdują się wzajemne odesłania, bez których pojęcia te utraciłyby jakikolwiek sens.

Podobnie rzecz ma się dla spójności epistemicznej; nasza wiedza zakłada jakiś sposób istnienia swojego przedmiotu, możliwość określenia jego cech (w tym również cech wyróżnionych), oddzielenia go od innych przedmiotów (zindywidualizowania przedmiotu jako podmiotu orzekania), ustalenia wartości logicznej dla zdań przedmiot ten opisujących i, wreszcie, wiedza musi być czymś, do czego nasz umysł się odnosi jako celu swej aktywności.

Spójność ontyczna może wydać się równie problematyczna, co oczywista; każdy przedmiot musi mieć jakiś status bytowy, legitymować się zespołem wyróżniających go własności, odróżniać się od innych przedmiotów, stanowić przedmiot orzekania prawdziwościowego i cel pragnień.

Spójność metafizyczna, wyznaczająca zasadność mówienia o schemacie pojęć granicznych, nie jest zatem jednowymiarowa i jedynie postulowana. Ujawnia się w niej to, co w zwyczajnej praktyce językowej, poznawczej czy wolicjonalnej, jest przesłonięte, a przez to trudne do uchwycenia i zdefiniowania. Schemat pojęć granicznych, pomimo „pozostawania w cieniu” narzucających się schematów pojęciowych rozlicznych typów, manifestuje swoją obecność w momentach wyróżnionych, mianowicie w momencie pozyskiwania samowiedzy i konieczności zajęcia stanowiska wobec tego, co dane w jakiejś formie doświadczenia. Gdy mówię „Jan jest w Warszawie”, schemat pojęć granicznych zawarty jest w nim *implicite*, natomiast formułując zdanie „prawdą jest, że Jan jest w Warszawie”, pojęcia graniczne ujawniają swoją milcząco założoną obecność, a analiza tego jednego zdania pozwoliłaby je wszystkie ujawnić.

Deskryptywna i konstytutywna natura pojęć

Jedna z tez tej książki głosi, że w wypadku pojęć bytu, rzeczy, jedności, wielości, prawdy i dobra będziemy mieli do czynienia jednocześnie tak z konstytutywną, jak i deskryptywną charakterystyką. Własność ta domaga się wyjaśnienia. Przeanalizujmy zdanie „Jan jest wysoki”. Występujący w nim termin indywidualowy „Jan” oznacza dokładnie określony przedmiot – Jana, natomiast termin „wysoki” pewną jego cechę. Pomińmy charakterystykę terminu indywidualowego i skupmy się na terminie drugim. Jego funkcja w najogólniejszym sensie sprowadza się do deskrypcji (opisu). Opisywać przedmiot to zdawać sprawę z przysługujących mu własności. Wśród opisów dominują opisy relatywne (nieokreślone), to znaczy takie, które gdybyśmy podstawili inny podmiot zdania, jego wartość logiczna mogłaby zostać zachowana, np. „Jan jest wysoki i inteligentny” oraz „Tomek jest

wysoki i inteligentny”. Oprócz nich występują jeszcze opisy absolutne (określone), lecz ich sporządzenie wydaje się prawie niemożliwe, oznaczałyby bowiem konieczność wygenerowania nieskończonej koniunkcji określeń predykatywnych. Opis absolutny odnosi się do jednego i tylko jednego przedmiotu w świecie, a więc podstawienie innej nazwy indywidualnej spowodowałoby utratę wartości logicznej. Ten opis do nikogo by się po prostu nie odnosił. W obrębie opisu relatywnego nie mogą zachodzić jednak zmiany dowolnego typu, a wartość zdania wciąż pozostanie taka sama. Wobec tego należałoby mówić o relatywności opisu do pewnych kategorii przedmiotowych. W formule „ x jest wysoki i inteligentny” za zmienną x można podstawić te i tylko te nazwy indywidualne, które oznaczają przedmioty legitymujące się własnościami „bycia wysokim” i „bycia inteligentnym”. Jasne jest więc, że opis ten nie będzie stosował się do wszystkich przedmiotów, gdyż jedynie niektóre spośród należących do bogatego uniwersum ontologicznego mają te dwie własności. Funkcja deskryptywna pojęć, z semiotycznego punktu widzenia, polega zatem na tym, że oznaczają one pewne własności przedmiotów i w ten sposób budują opis zrelatywizowany do pewnej kategorii przedmiotowej (stołów, ludzi, dzieł sztuki etc.).

Choć pojęcia graniczne mają naturę deskryptywną, nie budują opisu zrelatywizowanego do pewnej kategorii przedmiotowej. Deskryptywność najdobitniej ujawnia się w wypadku pojęcia „prawdy”. Zakładając zbiór φ wszystkich zdań oznajmujących w czasie teraźniejszym i przeszłym oraz zasadę biwalencji, zgodzimy się, że każde dowolne zdanie ze zbioru φ ma wartość logiczną prawdy lub fałszu. Jeżeli tak, pojęcie „prawdy” oznacza pewną własność, w tym konkretnym przypadku – własność zdania. Niezbędne jest jednak pewne zastrzeżenie: pojęcia graniczne, nie tworząc opisu zrelatywizowanego do pewnej kategorii przedmiotowej, oznaczają własności każdego przedmiotu. Fakt ten wydaje się trudny do zaakceptowania dla wszystkich tych, którzy myślą o pojęciach jako wypełnionych określoną treścią. Przykład z pojęciem „prawdy” jest tylko jego możliwym deskryptywnym zastosowaniem, przy czym każde ze zdań w zbiorze φ może być tak przekształcone, że będzie prawdziwe o tyle, o ile istnieje przedmiot, o którym można prawdziwie cokol-

wiek orzekać, a fałsz, uzurpujący sobie prawo do bycia pojęciem granicznym, okazuje się wynikiem operacji wyższego rzędu.

Oprócz deskryptywności pojęcia graniczne charakteryzuje przede wszystkim konstytutywność. Jak powiedziano, niekiedy konstytutywność przypisuje się każdemu rodzajowi pojęć. Dzieje się tak szczególnie w obrębie stanowisk idealizujących (por. McDowell 1994). Rozumie się przez to taką sytuację epistemiczną, w której pojęcie stanowi warunek możliwości poznania rzeczy. W skrajnym przypadku pojęcia są jedynym przedmiotem poznania, a ewentualna sfera desygnatów, do których się odnoszą, pozostaje całkowicie nieznaną. Musimy zatem odróżnić mocną i słabą konstytucję. Konstytucja mocna zachodzi wtedy, gdy dane pojęcie wyznacza przedmiotową stronę wiedzy. Konstytucja słaba zaś występuje tam, gdzie wyznaczony jest tylko moment formalny wiedzy.

Przyjrzyjmy się zdaniu „Słońce jest gwiazdą”. W wypadku konstytucji mocnej znajomość pojęcia „gwiazdy” winna pozwolić na wygenerowanie każdego korelatu przedmiotowego wiedzy, w tym przypadku Słońca. Ostatecznie otrzymujemy wiedzę analityczną, w której cała robota poznawcza polega na wyanalizowaniu z tego pojęcia takich treści, które następnie zostaną nazwane terminem „Słońce”. Wiedzieć, że Słońce jest gwiazdą, to znać treść pojęcia „gwiazdy” bez konieczności znajomości referenta terminu „Słońce”. Konstytucja mocna niebezpiecznie obejmuje element epistemiczny (wiedzotwórczy) i ontyczny (przedmiotowy), a każda teoria nią się posługująca będzie utożsamiała pojęcie z bytem, a wiedzę – z wiedzą o pojęciach.

Zgoła inaczej rzecz ma się w konstytucji słabej. Znajomość pojęcia „gwiazdy” nie determinuje sfery przedmiotowej, lecz jedynie ją porządkuje. Pojęcie to oznacza pewien zbiór przedmiotów, starannie oddzielając go od innego zbioru, np. planet. Załóżmy, że obserwujemy Wenus i Słońce; oba przedmioty mają określone i właściwe dla siebie zestawy cech, które oznaczane są terminami „planeta” i „gwiazda”. Wygłaszając zdanie „Słońce jest gwiazdą”, dziełę jednorodne uniwersum ontologiczne ze względu na określone typy własności. Konstytucja słaba ma jedynie konsekwencje epistemiczne i logiczne, sferę przedmiotową pozostawiając nienaruszoną. Do kon-

sekwencji epistemicznych należy np. determinacja materiału poznawczego (danych), z jakimi mamy do czynienia w ciągu procesów kognitywnych. Dysponując pojęciami gwiazdy, planety, komety czy planetoidy, dokonuję stałego i w miarę rzetelnego uporządkowania danych poznawczych. Jednocześnie, gdy okazuje się, że otrzymuję dane poznawcze, które nie podpadają pod żadne z pozostających do mojej dyspozycji pojęć, rozpoczynam proces tworzenia nowego pojęcia. Konsekwencje logiczne ściśle wiążą się z epistemicznymi. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że w pierwszym przypadku chodzi o sieć relacji zachodzących między pojęciami. Wszystkie z wymienionych powyżej pojęć astronomicznych zawierają wzajemne odesłania, one zaś podpadają pod pojęcia wyższego rzędu, np. „obiekty astronomiczne” etc. Tym samym tworzy się układ pojęć ogólnych, między którymi następują przejścia logiczne zwane specjalizacją lub generalizacją. Ich istotą jest rezygnacja lub uwzględnienie stosownej treści, tak że nowe pojęcie jest albo w ową treść bogatsze, albo uboższe. Konstytucja słaba dopuszcza procedury specjalizacji i generalizacji, a jej podstawą jest samorzutny – zarysowany powyżej w perspektywie logicznej – proces abstrakcji, dla którego nie sposób wytyczyć granicy. Dlatego między innymi, powiada się na gruncie tzw. klasycznej metafizyki, że nad gatunkami i rodzajami są jeszcze rodzaje najwyższe, a potem już tylko pojęcie bytu (zob. wnikliwą i przekonującą krytykę takiego stanowiska przeprowadzoną przez J. Woleńskiego [1996a]). Dla odmiany konstytucja mocna dopuszcza jedynie procedurę infinitacji. Jest to oczywiście o tyle, że tak naprawdę dysponujemy jednym pojęciem (nazwijmy je Wielkim Pojęciem), którego granicą może być jedynie zaprzeczenie – Nie-Wielkie Pojęcie (infinitacja). Jakkolwiek w klasycznej metafizyce nie mówi się o niczym takim jak Wielkie Pojęcie, jasne jest, że sugeruje się, że za takowe mogłoby być uznane pojęcie bytu (które jednak nie podlega infinitacji). Taką tezę lansuje G. W. F. Hegel w *Nauce logiki* (1967/1968), w pewnym sensie wielki kontynuator i konsekwentny demystyfikator klasycznej myśli metafizycznej.

Raz jeszcze przyjrzyjmy się zdaniu „prawdą jest, że Jan jest w Warszawie”. Konstytutywność pojęcia „prawdy” ujawnia się na poziomie zarówno formalnym, jak i treściowym. Bez tego pojęcia

żadne zdanie nie miałyby sensu, na pewno zaś nie mogłyby stanowić elementu szeroko pojętej wiedzy. Istnieje zatem pewien typ konieczności determinującej formalnie możliwość wiedzy o świecie: *wiem, że Jan jest w Warszawie wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie „Jan jest w Warszawie” jest prawdziwe*. Bez determinacji formalnej pojęć rodzajowo-gatunkowych można się jakoś obejść, w rzeczywistości jest ona jednak wymuszona przez determinację formalną pojęć granicznych: żeby mówić, że „ x jest F ”, pojęcie prawdy musi być założone, choć niekoniecznie musi być wyeksplikowane. Wyeksplikowanie powiązane jest natomiast z konstytutywnością na poziomie treściowym. Zdanie „Jan jest w Warszawie” wymaga zdeterminowania co do wartości logicznej; jest po prostu prawdziwe lub fałszywe bez względu na to, czy potrafimy dokonać jego weryfikacji, czy też nie². Zdolność zdania do bycia poddanym procedurom weryfikacji nie jest jeszcze prawdziwością *par excellence*, lecz kryjące się za tą zdolnością założenia stanowią, że prawda wyznacza wszelkie treściowe odniesienie. Konstytutywność w aspekcie treściowym to zatem konieczność myślenia treści referencjalnej dla każdego zdania; w aspekcie formalnym zaś to zdeterminowanie znaczenia zdania (jego wartości logicznej).

Transcendentalny charakter pojęć granicznych

Z zagadnieniem konstytutywności jest blisko związana kwestia transcendentalnej natury pojęć granicznych. Transcendentalność rozumiemy tutaj dwojako. Po pierwsze, na gruncie tradycyjnej, klasycznej metafizyki jako derywat wyrażenia „transcendować” (łac. *transcendere*), który w swoim pierwotnym sensie oznacza: „przekraczać, wykraczać ku, wychodzić na zewnątrz”. Pojęcia graniczne są

² Zdaję sobie sprawę z tego, że zdanie to jest wyrazem akceptacji zasady biwalencji, której zakres obowiązywania w przekonujący sposób próbuje podważyć M. Dummett w słynnej pracy *Logiczna podstawa metafizyki* (1998). W istocie rzeczy Dummett przyjmuje determinację formalną, czyli taką, w myśl której zdania w ogóle są podatne na wartościowanie, natomiast odrzuca determinację treściową.

transcendentalne, ponieważ ich zakres jest szerszy niż zakres pojęć gatunkowo-rodzajowych. W tym sensie przekraczają one wszystkie rodzaje. Tym zagadnieniem zajmę się w rozdziale 3, w którym omówię szczegółowo klasyczne teorie transcendentaliów.

Jest też drugi, nowożytny sens terminu „transcendentalny”. W *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant definiuje to, co rozumie pod tym wyrażeniem, twierdząc, że gdy mówimy, że pojęcie jest transcendentalne, mamy na myśli to, że jest ono warunkiem możliwości (przedmiotu, poznania, procedur wiedzotwórczych, prawdy). Status takich pojęć przyznaje tzw. kategoriom intelektu (czystym pojęciom intelektu). Pojęcia takie są transcendentalne, gdyż warunkują poznanie przedmiotu: żaden przedmiot nie mógłby być poznany, gdyby nie był ujmowany przez kategorie-pojęcia. Ich warunkująca funkcja może albo ograniczać się do sfery poznawczej (każde poznanie przedmiotu warunkowane jest odpowiednimi pojęciami intelektu), albo obejmować także sferę ontyczną (każdy przedmiot warunkowany jest w swojej bytowości odpowiednimi strukturami kategorialnymi). Jednoznacznego rozstrzygnięcia Kant nie proponuje. Sens transcendentalności pozostaje tymczasem niezmieniony, wciąż wskazuje na warunkowanie możliwościowe.

W zdaniu „Jan jest w Warszawie” mamy do czynienia z pewnym efektem, nazwijmy go „efektem syntezy”. Zdanie to może być zanalizowane i przełożone na pewien typ formuły, np. „Istnieje takie x , że x jest Janem i x jest w Warszawie”. Sprowadzenie naszego zdania do formuły ujawnia to, co do tej pory wydawało się czymś absolutnie niejasnym, mianowicie warunki możliwości tego zdania. Do fundamentalnych należą: (1) coś musi *jakoś* istnieć; (2) coś musi mieć *jakąś* treść; (3) *jakaś* treść musi *jakoś* istnieć; (4) *jakaś* treść musi być wyodrębniona i pozostawać w relacji do innych treści; (5) o *jakoś* istniejącej treści musi dać się coś orzec; (6) *jakoś* istniejąca treść musi stanowić przynajmniej potencjalny przedmiot działań praktycznych. Warunki (1)–(6) moglibyśmy nazwać „koniecznymi warunkami sensowności” zdania, ujawniającymi się w ich szeroko pojętej naturze semantycznej.

We wszystkich sześciu punktach pojawia się termin okazjonalny „jakoś”, którego obecność wymaga krótkiego komentarza. Na razie,

niejako wstępnie, jesteśmy zmuszeni osłabiać nasze tezy metafizyczne. Słowo „jakoś” jest rodzajem relatywizacji, lecz o zabarwieniu neutralnym. Nie przesądzamy, jak istnieje lub jak powinny zachodzić procesy kognitywne. Odpowiedź na pytanie „jak?” nie jest wcale prosta, tym bardziej wtedy, gdy poruszamy się na rubieżach racjonalności. Pojęcia graniczne z uwagi na wymienione powyżej cechy nie przesądzą jednoznacznie ani *co*, ani tym bardziej *jak* istnieje. Do tego potrzebne są dodatkowe założenia i wyrafinowane teorie, w których obrębie „co” i „jak” uzyskają pożądaną określoność. Przesądzenie takie oznaczałoby, że w rzeczywistości dysponujemy treściowo zdeterminowanym i jednoznacznym schematem pojęć granicznych. Tego natomiast nie sposób sobie wyobrazić, choćby z uwagi na pierwotny dualizm myśli i bytu, którego doświadczamy na etapie przedrefleksyjnym. Pojęcia graniczne są transcendentalne, ponieważ z powodzeniem można zinterpretować je jako warunki możliwości wszelkiego wiedzotwórczego i wolicjonalnego odnoszenia się do bytu, a jednocześnie protookreślenia każdego bytu wyznaczające *możliwość* jego poznania lub uczynienia przedmiotem pożądania. Transcendentalność jako możliwość obejmuje zatem sferę epistemiczną (w sensie właściwym) oraz ontyczną (wtórnie).

Bezpośredniość i zapośredniczenie

W horyzoncie zagadnień związanych z naturą pojęć granicznych nie można nie zauważyć problemu bezpośredniości i skorelowanego z nim ściśle zapośredniczenia, o których szerzej będę mówił w rozdziale 5. W poznaniu potocznym, w którym prawdziwość zdania gwarantowana jest pewnym typem doświadczenia zmysłowego, bezpośrednio utożsamia się często z obecnością. Doświadczamy czegoś bezpośrednio, gdy owo coś jest obecne dla naszych władz kognitywnych. I odpowiednio: doświadczamy czegoś w zapośredniczeniu, gdy owo coś nie jest obecne dla naszych władz kognitywnych. Jasne jest, że przy takich definicjach pojawia się szereg kwestii, które wymagają doprecyzowania. Raz jeszcze przywołajmy zdanie „Jan jest w Warszawie”. Co to znaczy, że dysponujemy doświadcze-

niem bezpośrednim, gwarantującym wartość logiczną dla naszego zdania? Otóż, gdybyśmy przyjęli restrykcyjne kryterium obecności, oznaczałoby to, że musimy wciąż trwać przy Janie, przemieszczając się z nim, nie spuszczać go z oka. Oczywiście jest, że taka koncepcja bezpośredniości jest nie do utrzymania. Łatwo ją podważyć, choćby przywołując fenomenologiczną teorię, według której spoglądając na dany przedmiot, np. regał z książkami, doświadczam jedynie wycinka całości, jakąś część tego przedmiotu. Nie widzę np. tylnej ściany, tego, co wewnątrz regału itd. Przedmiot zawsze dany nam jest jedynie częściowo w doświadczeniu bezpośrednim, częściowo zaś w zapośredniczeniach. Mówi się zwykle w takich sytuacjach o domysle: domyślałam się, że jest tył regału i jakieś jego wnętrze.

Nieco inaczej rzecz ma się dla mniej restrykcyjnych kryteriów obecności. W ich świetle domysł, że istnieją tył regału oraz jego wnętrze, daje się przekształcić w taki sposób, by ukazać go jako pewną wersję doświadczenia bezpośredniego: co prawda bezpośrednio doświadczam przedmiotu widzianego z pewnej perspektywy, ale wraz z tym doświadczeniem jako jego integralne składowe dane mi jest to, że musi być *jakieś* wnętrze i *jakiś* tył. Jaki? Tego jeszcze nie wiem, lecz w doświadczeniu bezpośrednim ta wstępna wiedza jest już mi dana. Zapśredniczenie, przy zrelatywizowanych kryteriach obecności, przyjmuje postać nieobecności w czasie, np. gdy wiedzę o regale czerpię z wypowiedzi jednej z osób, która regał widziała lub właśnie widzi. Obecność to zatem rodzaj czasowego lub/i przestrzennego współlistnienia podmiotu i przedmiotu poznania. Nieobecność to albo separacja przestrzenna, czasowa, albo łącznie – przestrzenna i czasowa.

Wyróżnienie restrykcyjnych oraz relatywnych kryteriów obecności wskazuje na pewną swoistość pojmowania bezpośredniości (a w konsekwencji także zapośredniczenia), mianowicie postulatyność. Życzylibyśmy sobie, by za każdym aktem kognitywnym prowadzącym do uformowania sądu prawdziwego stał przedmiot w jego – jak mówią fenomenologowie – samoobecności. Niestety, nawet w najwyczejniejszej praktyce poznawczej obecność przedmiotu jest jedynie incydentalna i wraz z upływem czasu staje się nieobecnością, a więc bezpośredniość ustępuje miejsca zapośrednicze-

niu. W takich sytuacjach, z jakimi mamy zwykle do czynienia, czyli np. stołami czy byciem w Warszawie, wystarczy, by przedmiot *był*, to znaczy stwarzał warunki dostępu bezpośredniego w każdej możliwej chwili. Bezpośredniość będziemy zatem zawsze rozumieli jako spełnienie warunków dostępu, które nadbudowane są nad istnieniem przedmiotu.

Pojęcia graniczne wyrażają fundamentalne przekonanie o bezpośredniości, a ich schemat „opisuje” to, co w tej bezpośredniości jest dane. Teza ta stanie się jasna, gdy raz jeszcze rozpatrzymy przykład z regałem lub wyjazdem do Warszawy. Integralnym składnikiem każdego aktu odnoszenia się do przedmiotu jest to, że nakierowany jest on na coś *istniejącego* (nie ma znaczenia, w jaki sposób), mającego jakąś *treść*, będącego czymś *określonym, różnym* od innych przedmiotów, *danego* moim władzom kognitywnym (mogę orzec coś na temat tego przedmiotu) i wolitywnym (mogę przedmiot takowy pożądać). Wszystkie te elementy łącznie stanowią pierwszą bezpośredniość, z którą mamy do czynienia. Bezpośredniość transparentną, gdyż zawsze wypełnioną treścią, całkowicie ją przysłaniającą. Kiedy Tomasz z Akwinu w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* przywołuje zdanie Awicenny: „tym, co intelekt pojmuje najpierw jako coś najoczywistszego, [...] jest byt”, wydaje się mieć właśnie taką sytuację na myśli. Nasze akty kognitywne i wolitywne wypełniane są zawsze określoną, istniejącą treścią – bytem, i dlatego byt pojmujemy jako coś najbardziej oczywistego. Byt jest pierwszą bezpośrednio daną naszego umysłu. A jeżeli jest nią byt, to na bazie przesłanki o spójności pojęć granicznych należy wnioskować, że także rzecz, jedność, wielość, prawda i dobro (dlatego w rozdziale 2 omawiamy różne koncepcje bytu, by następnie w rozdziale 4 ukazać relacje wewnętrzne między poszczególnymi pojęciami granicznymi).

Bezpośredni dostęp do bytu nie oznacza bezpośredniego dostępu do pojęcia bytu, a więc i pozostałych pojęć granicznych. Z uwagi na ich transparentność niezbędna jest refleksja wydobywająca je dla umysłu. Okazuje się zatem, że dostęp do nich jest zapośredniczony, nie są dane bezpośrednio, wprost. Jest to rodzaj paradoksu, który zaważył na dziejach zachodniej metafizyki, doprowadzając niemalże do jej całkowitego zdezawuowania i w konsekwencji zde-

precjonowania przynależnych do niej pojęć granicznych. Gdybyśmy rozważyli dla zilustrowania tego typu podejścia Francisa Ramseya koncepcję redundancji pojęcia prawdy, zauważylibyśmy, że teza, że wyrażenie „prawda” nie znaczy żadnego pojęcia (niekiedy dodaje się – substancjalnego), ma swoje źródło w zanegowaniu dualnej natury pojęć granicznych: bezpośredniości ich korelatu oraz zapośredniczeniu ich samych. Z tego właśnie względu według Ramseya zdanie „Jan jest w Warszawie” niczym nie różni się od zdania „prawdą jest, że Jan jest w Warszawie”. Zauważyli to już starożytni Grecy, nadając wyrażeniu *einai* między innymi sens weredyczny. Różnica nie istnieje o tyle, o ile trwamy w bezpośredniości, a więc opisujemy dostępny nam w doświadczeniu fakt. Radykalna zmiana następuje w momencie porzucenia bezpośredniości, gdy naszą uwagę skupiamy na zdaniu (wypowiedzi). Wówczas niezbędne jest pojęcie prawdy, nie dane wprost, ale właśnie pośrednio, refleksyjnie, w drodze procedury pozyskiwania samowiedzy.

Ujawnienie spójnego schematu pojęć granicznych wymaga analizy refleksyjnej sposobów odnoszenia się umysłu do bytu. Nie zaś analizy przedmiotów (obie te strategie omawiam w rozdziale 4). Kto chciałby mówić o bycie, istocie, jedności, wielości, prawdzie i dobru jako własnościach przedmiotów, nic nie mógłby powiedzieć, gdyż własności te dane są bezpośrednio jako określona i zwarta istniejąca treść, odrębna od innych określonych treści, pozostająca w jakiejś relacji do władz kognitywnych i wolicjonalnych umysłu. Zawsze mamy do czynienia z drugim człowiekiem, drzewem czy stołem, dopiero analiza refleksyjna ujawnia treści, które będą wypełniały szeroki zakres pojęć granicznych.

Zakres i treść pojęć granicznych

Musimy teraz wstępnie sformułować kolejną ważną tezę związaną z koncepcją pojęć granicznych. W swojej najmniej wyrafinowanej postaci będzie ona brzmiała następująco: „pojęcia graniczne posiadają nieograniczony treściowo zakres, a więc w konsekwencji ubogą lub zgoła żadną treść” (analizie natury pojęć granicznych poświęco-

ny jest w całości rozdział 5; w nim dyskutuję powyższą kwestię oraz wszystkie konsekwencje, jakie są z nią związane).

W praktyce językowej posługujemy się często takimi wyrażeniami, jak „coś” lub „przedmiot”. W zdaniach typu „coś się poruszyło” lub „podaj mi przedmiot leżący na górnej półce” stosujemy je bezwiednie i zasadniczo, nie stanowi to dla nas żadnego problemu. Przeciwnie, wyrażenia te rozwiązują nasz główny kłopot, z jakim się borykamy, sięgając po nie, mianowicie brak wiedzy. Gdy mówimy „coś się poruszyło”, wyrażamy w ten sposób naszą niewiedzę. Zaimiek „coś” ujawnia obszar niewiedzy, ale też go maskuje. Wskazuje bowiem *jakąś minimalną treść* (że mamy oto do czynienia z czymś istniejącym). Podobnie rzecz ma się z wyrazem „przedmiot”, utożsamianym zakresowo z wyrazem „coś”. Tożsamość ta jest oczywista w świetle tezy o spójności schematu pojęć granicznych (TJK).

Jako że wyraz „coś” należy do schematu pojęć granicznych (istota, treść), na jego przykładzie spróbujemy pokazać, jak w rzeczywistości charakterystyka taka wygląda. Najdogodniej jest uczynić to na trzech ściśle skorelowanych ze sobą poziomach: (1) semiotycznym, (2) epistemologicznym i (3) ontologicznym.

(1) Na poziomie semiotycznym nieograniczony zakres może być ukazany na trzy sposoby: (a) syntaktyczny; (b) semantyczny i (c) pragmatyczny. Proponuję zwrócić uwagę na sposób semantyczny. Zastanówmy się na wstępie, jaką wartość logiczną ma zdanie „coś się poruszyło”. Niektórzy chcieliby argumentować, że istnieje co najmniej jeden przedmiot, który spełnia formułę „istnieje takie x , że x się poruszyło”, a więc nasze zdanie jest prawdziwe. Dokonajmy teraz pewnego zabiegu. Przeanalizujmy zdanie „tamto drzewo się poruszyło”. Zgodźmy się, że zdanie to jest prawdziwe i w kolejnym kroku zastąpmy podmiot tego zdania wyrażeniem „coś”. Okaze się, że wartość logiczna zdania została zachowana. Tak samo rzecz ma się w wypadku każdej operacji substytucji dowolnego wyrażenia zajmującego pozycję podmiotu zdania zaimkiem „coś”. Możliwość tę wyznacza ekstensja wyrażenia „coś”. Gdyby była w jakikolwiek sposób ograniczona, substytucja byłaby niemożliwa, a przynajmniej nie zachodziłaby we wszystkich przypadkach. To, co dla wyrażenia „coś” jest stosunkowo łatwo wykazać, urasta do rangi kluczowego proble-

mu dla innych pojęć granicznych, np. wielości czy prawdy. Na razie musimy zrezygnować z rozwiania wszystkich niejasności z tym zagadnieniem związanych, dość jednak powiedzieć, że większość kłopotów i wątpliwości generowanych jest na bazie określonej koncepcji bytu (o tym szerzej w rozdziałach 2 i 4).

(2) Analiza na poziomie epistemologicznym pomoże nam zrozumieć, czym są jednocześnie ubóstwo i nadmierne bogactwo znaczeniowe takiego wyrażenia jak „coś”. Powyżej wskazywałem na to, że kiedy wypowiadamy zdanie „coś się poruszyło”, zaimek „coś” ujawnia naszą niewiedzę, jednocześnie ją maskując. Oznacza to, że jedynym, co wiemy, a więc tym, co wiążemy z wyrażeniem „coś”, jest zaledwie fakt, że chodzi o „jakiś przedmiot”. W porządku uzasadnienia nie jest to, być może, żadna wiedza, natomiast w porządku odkrycia wydaje się wiedzą nie do przecenienia. Uruchamia bowiem wszystkie procedury wiedzotwórcze, prowadzące do kolejnych aproksymacji, tak że w ostateczności otrzymamy całkiem dobrze określony przedmiot, a więc po prostu bogatą treściowo wiedzę. Kiedy mówię „coś się poruszyło”, otwieram przed sobą perspektywę identyfikacji lub reidentyfikacji przedmiotu. W każdej z tych procedur angażuję moją dotychczasową wiedzę, ale też przekraczam ją. Wiem, że błędzę w bardzo gęstej mgle po okolicy, w której rosną drzewa, jest wysoka trawa i chowają się w niej zające. Stwierdzenie „coś się poruszyło” całą nabytą już wiedzę aktywizuje, a wypowiedziane po chwili zdanie: „to drzewo się poruszyło!”, jest nowym elementem naszej wiedzy o świecie. I pozostanie już nim na zawsze.

Gdyby zaimek „coś” odnosił się do dobrze określonego zbioru przedmiotów oraz znaczył wyraźnie zdefiniowaną treść, wszystko, co napisane jest powyżej, nie miałoby sensu. Od razu ustalilibyśmy, z czym mamy do czynienia, i żadne dodatkowe zdanie nie byłoby konieczne. Nie byłoby więc żadnych aproksymacji i przybliżania się do treściowo bogatszego i bardziej informatywnego zdania „to jest drzewo”. W praktyce wygląda to tak: kiedy mówimy „coś się poruszyło”, wzmaga to naszą czujność, stajemy się ostrożni, spowalniamy krok, może nawet się odrobinę boimy; kiedy zaś dochodzimy do wniosku: „to drzewo się poruszyło”, spada nam kamień z serca, zdajemy sobie sprawę z tego, jakie należy podjąć kroki, by uchronić się

przed ewentualnym uderzeniem gałęzi czy nieoczekiwanym zderzeniem z pniem.

(3) Przedstawione w (1) i (2) punkcie własności zaimka „coś” ujawniają się także na poziomie ontologicznym. Zilustrować je można na przykładzie okoliczności użycia tegoż wyrażenia. Wróćmy do mgły, w której przyszło nam się poruszać. Jej gęstość uniemożliwia normalne widzenie, co sprawia, że okolica do tej pory znakomicie nam znana nagle staje się obca. Wypowiadając zdanie „coś się poruszyło”, odnoszę się do panujących warunków w jakimś sensie zawieszających moją dotychczasową wiedzę, ale także motywujących do całkiem nowego poznania. O aspekcie epistemologicznym pisałem w punkcie (2), teraz rozważymy ontologiczne warunki użycia zaimka „coś”, ściśle powiązane z bogactwem treści i nieograniczonym zakresem. Przez „warunki ontologiczne” będę rozumiał określoną sytuację przedmiotową, fakty, zjawiska, układy rzeczy i rozpięte między nimi relacje. W analizowanym przypadku zachodzi szczególna sytuacja: przedmioty już istnieją, lecz stanowią pewną niewiadomą. W kontekście ontologicznym możliwość użycia wyrażenia „coś” warunkowana jest faktem istnienia i niczym więcej. Nieważne, czy to będzie drzewo, trawa czy zające. Jedyne, co jest ważne, to to, że istnieje – *coś istnieje!* Oczywiście dla tego partykularnego przykładu coś istniejącego musi mieć pewne własności, by być wprawiane w ruch lub samo się w ruch wprawiać. Nie zmienia to jednak postaci rzeczy.

Z pewnością zostanie wysunięty zarzut, w którym wskazywać się będzie, że zdanie „coś się poruszyło” może być fałszywe: to był zwid, nic się nie poruszyło, bo nic nie ma w najbliższej okolicy. Odparcie tego zarzutu nie jest zbyt skomplikowane, gdy uwzględni się nieograniczony zakres terminu „coś”. Mówię niekiedy „coś słyszę”, a potem – „nie, nic, tylko mi się wydawało”. „Wydawanie się” jest jednak także czymś, do czego odnosi się termin „coś”, choć wydawanie nie jest oczywiście słyszalne. Fakt ten oznacza, że pomimo fałszu pojawiającego się nieoczekiwanie w tego typu zdaniu, nikt nie może mieć wątpliwości, że miał lub ma z czymś do czynienia. Być może nie jest to „coś”, co się porusza, ale na pewno jest „coś”, co sprawiło, że pomyślałem sobie, że „coś” się porusza. Choćby to miała być nasza wyolbrzymiająca wszystko wyobraźnia.

Perspektywa historyczna i systematyczna. Samowiedza

Analiza pojęć granicznych może biec wieloma torami. Mnogość tę Czytelnik bez trudu dostrzeże w oddawanej mu do rąk książce. Na wstępie należy jednak zaznaczyć, że całość pomieszczonych tutaj rozważań nawiązuje do określonej tradycji filozoficznej, choć się do niej nie ogranicza. Bazą wszelkich analiz są kluczowe systemy spekulatywne przynależne do zbioru określanego mianem „tradycyjnej metafizyki”. Są to między innymi teorie o proveniencji presokratycznej, platońskiej, arystotelesowskiej i scholastycznej. Wymaga to krótkiego wyjaśnienia.

Jednym z zasadniczych celów tej książki jest wyeksponowanie swoistego porządku kształtowania się schematu pojęć granicznych. Nie byłoby to możliwe bez ukazania całokształtu tego procesu w perspektywie historycznej (rozdziały 1 i 3). Dojrzała, scholastyczna koncepcja transcendentalistów – zasadnicza z punktu widzenia kształtowania się pojęć granicznych – pomimo przedstawienia jej niemalże jako ostatniej, stanowi punkt wyjścia wszelkich analiz. Zachowując chronologię, ułatwiam Czytelnikowi zorientowanie się, w jaki sposób metafizyka rozszerzała swoją samowiedzę o kolejne, *implicite* zawarte już w każdej spekulacji, lecz jeszcze niewydobyte na jaw, pojęcia.

Na kanwie kształtowania się dyskursu pojęć granicznych wyłożonego w porządku historycznym celowe będzie podjęcie badań natury tychże pojęć. Opowiadam się w tym względzie za strategią co prawda problematyczną, lecz równocześnie bardzo obiecującą. Przyjmuję bowiem za tradycją arystotelesowską, że centralnym pojęciem filozofii jest pojęcie *bytu jako bytu* (o którym w różnych wariantach interpretacyjnych i koncepcyjnych piszę w rozdziale 2). Jego wieloaspektowa analiza pozwoli na wygenerowanie rozlicznych relacji wewnętrznych zachodzących w ramach schematu pojęć granicznych (rozdział 4). Nie jest bynajmniej tak, że istnieje jeden jedyny schemat pojęć granicznych, totalizujący całą przestrzeń kognitywną i wolicjonalną. Gdyby bowiem tak było, metafizyka nie byłaby – jak to ujął Immanuel Kant – polem niekończących się sporów, ale dziedziną, w której, niczym w matematyce, z łatwością osiągnany jest

konsens. Kontrowersje są wpisane w naturę metafizyki, a główną ich przyczyną jest różne rozumienie bytu. W przeprowadzanych równoległe do prezentacji historycznej analizach systematycznych wykaże, że sposób rozumienia bytu odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu się schematu pojęć granicznych. Zależności będą wyglądały różnorodnie: inaczej będzie przebiegało generowanie schematu pojęć granicznych dla jedynie formalnie określonego pojęcia bytu, inaczej zaś dla pojęcia określonego tak formalnie, jak i treściowo.

Pojęcie bytu (byt jako byt), stanowiąc centralny przedmiot analiz, określa strategię dyskursywną, w ramach której wyświetlone mogą być pozostałe pojęcia graniczne. Zawsze będzie to jednak zestawienie „byt jako – odpowiednio – istota, jedność, wielość, prawda, dobro”. Autonomizacja i atomizacja poszczególnych pojęć granicznych – zgodnie z przyjętymi tu założeniami – muszą prowadzić do wyjaśnień cząstkowych i niemiarodajnych. Z drugiej strony, zważywszy na już wstępnie określone własności pojęć granicznych, jasne jest, że poruszamy się w polu zagadnień najtrudniejszych, w obrębie którego to pola łatwo o mniej lub bardziej nieodpowiedzialne ruchy teoretyczne. Prezentowane rozwiązania są zaledwie próbą tematykacji tego, co w tradycji filozoficznej zostało wypowiedziane w specyficznym i raczej zapomnianym już języku. Z tego choćby powodu proponuję wyrażenie „pojęcia graniczne” zamiast funkcjonującego jedynie na gruncie filozofii neoscholastycznej terminu „transcendentalia”.

Książkę należy zatem czytać zarówno jako wykład historyczny (rozdziały 1 i 3), jak i systematyczny (rozdziały 2, 4, 5 i 6). W porządku historycznym głównym wątkiem jest wzbogacanie się i dookreślanie schematu pojęć granicznych, natomiast w porządku systematycznym coraz lepsze uzasadnienie ich jedności, wzajemnego powiązania, konstytutywności i deskryptywności, bezpośredniości i zapośredniczenia czy wreszcie transcendentalności. Poczesne miejsce zajmują rozważania nad naturą pojęć granicznych (rozdział 5) oraz ich funkcją (rozdział 6). Wiele nieporozumień oraz kłopotów związanych z analizą i użytkowaniem pojęć granicznych bierze się stąd, że są one traktowane w analogiczny sposób do pojęć ogólnych. Jest to przekonanie błędne i w konsekwencji kwestionują-

ce ich doniosłą rolę. Negatywne wnioski z rozdziału 5 wskazują na to, że pojęcia graniczne uchylają się charakterystyce właściwej dla pojęć w ogóle. Podobnie problematyczna jest interpretacja propozycjonalna pojęć granicznych, niewytrzymująca krytyki odwołującej się do genezy wiedzy. Rozdział 6 oferuje natomiast pewną propozycję teoretyczną, inkorporującą rozliczne własności pojęć granicznych i wyrażającą ją w kontekście Hipotezy o Podstawowym Wyposażeniu Umysłu (HPWU). Hipoteza ta nadbudowana jest nad dobrze ugruntowanymi w tradycji poglądami Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta. Jej rdzeniem jest przekonanie głoszące, że umysł jest wyposażony w narzędzia protokonceptualne i protopropozycjonalne, umożliwiające przeprowadzenie procesów kognitywnych i działań woli. Wszelako wyposażenie to nie ma charakteru treściowej determinanty doświadczenia. Nie jest zatem *a priori* umysłu, za pomocą którego dane doświadczenia uzyskują swoją określoność. HPWU interpretuję na trzech ściśle ze sobą powiązanych poziomach: (1) fundamentalnych aktów-czynności umysłu, (2) wytworów tychże aktów-czynności – przekonań fundamentalnych oraz (3) ich semiotycznych określeń – fundamentalnych funkcji propozycjonalnych. Pojęcia graniczne są zatem zarówno określeniami aktów fundamentalnych, jak i wytworzonych przez nie przekonań oraz powiązanych z nimi funkcji propozycjonalnych. Czytając książkę w tej perspektywie, o wiele łatwiej można dostrzec wewnętrzne powiązania między częścią historyczną a systematyczną. Rozdziały historyczne stanowią część propedeutyczną do rozdziałów systematycznych, a ich erudycyjny charakter daje możliwość nieustannej konfrontacji prezentowanego przeze mnie stanowiska z poglądami filozofów różnych szkół, nurtów i orientacji.

Uwagi końcowe

Dyskurs pojęć granicznych przecina wszystkie płaszczyzny filozoficznych sporów, a przede wszystkim obowiązuje zarówno na poziomie przedmiotowym, jak i metapredmiotowym. Pojęcia graniczne jako determinanty pierwszego pojęcia – bytu, mają status czysto formal-

ny, lecz jednocześnie jako eksplikacje tegoż pojęcia dołączają do niego niesioną przez siebie treść. Rozpatrywane same w sobie są bezwartościowe, to znaczy pozbawione jakiegokolwiek treści, po prostu puste, brane zaś w jedności tworzonego przez siebie schematu pojęciowego stanowią najwartościowsze momenty kształtujące życie intelektualne i wolitywne naszego umysłu (okazują się maksymalnie bogate w treść).

Byt, wzięty w swojej nieokreślonej ogólności, stanowi centrum teoretycznego i praktycznego życia naszego rozumu. Zrozumiałe jest, że istnieją poważne kłopoty z określeniem natury niektórych bytów, to znaczy z ich ontologiczną charakterystyką. Dodatkowo, w wielu wypadkach występują roszczenia do wygłaszania zdań o istnościach, co do których nie jesteśmy w stanie przesądzić, do jakiej sfery ontologicznej należą: realności, możliwości, idealności czy intencjonalności.

Teoria pojęć granicznych wyposaży nas w minimalny zasób narzędzi niezbędnych do poruszania się w gąszczu zagadek metafizycznych, lecz jednocześnie wyraźnie wyznaczy przestrzeń ontyczną jako semantyczny korelat języka, którym się posługujemy.

W tym miejscu zespalają się konstytutywność z deskryptywnością. Myślimy o świecie przez pojęcia graniczne, ale też one warunkują możliwość tego myślenia. Pozorna kolistość daje się uchylić tylko przez pokazanie, że pojęcia graniczne występują już na poziomie spontanicznego, bezwiednego, przedrefleksyjnego i przedkonceptualnego życia rozumu: w sferze całkowicie przedpredykcyjnej. Wykorzystując je, nie dokonujemy jeszcze żadnych określeń, gdyż wszystkie określenia są w całości zależne od pojęć granicznych. W tym sensie konstytutywność okazuje się warunkowaniem możliwości określeń szczegółowych, właściwych predykcji, w których obrębie głównymi terminami są nazwy jednostkowe i ogólne, deskrypcja zaś – momentem opisu wyników konstytucji. Pojęcia graniczne nie konstytuują sfery ontycznej, jak również nie opisują jej. Gdyby to czyniły, nasz umysł chętnieby się swoją sprawczą mocą. Jest zgoła inaczej: pojęcia te konstytuują nasze myślenie o sferze ontycznej, ale też stanowią element normatywny w tym myśleniu – właśnie deskryptywny.

Prezentowane w tej książce wywody są analizą przygotowawczą zakrojonego na szerszą skalę projektu teoretycznego, w ramach którego poruszane będą wątki z pogranicza wielu filozoficznych dziedzin. Projekt ten nazywam roboczo „metafizyczną teorią wiedzy”. Będę mówił o wiedzy, gdyż jasne jest, że stwierdzenie Arystotelesa z *Metafizyki*: „każdy człowiek z natury dąży do wiedzy”, najbardziej wyraża roszczenia, jakie żywimy wobec aktów naszego umysłu. Stąd też podejmowane w dalszej kolejności badania będą musiały obejmować zbiory problemów przynależnych do ontologii, epistemologii czy filozofii umysłu – zawsze jednak ze względu na wyznaczony sobie cel, czyli próbę odpowiedzi na pytanie o to, jak w ogóle nasza wiedza jest możliwa. Rozważania na temat pojęć granicznych to etap przygotowawczy, fundujący niejako zakres zagadnień i wielość możliwych sposobów ich rozstrzygnięcia. Z etapem tym powiązane jest ściśle pytanie o interpretację pojęć granicznych, a wreszcie – ich związek z umysłem.

*

Proces pisania książki trwał prawie dwa lata. Doprowadzenie go do końca możliwe było dzięki wielu Osobom i Instytucjom.

W pierwszej kolejności chciałbym wymienić mojego Nauczyciela i Promotora doktoratu, prof. Władysława Stróżewskiego. Jego pomoc w zrozumieniu klasycznego dyskursu metafizycznego, podobnie jak fenomenologii, była nieoceniona. Swoje piętno na obecnym kształcie książki wywarł także prof. Jan Woleński. Jego kompetencja i życzliwość pozwoliły, taką mam nadzieję, uniknąć mielizn związanych z pozornie głębokim myśleniem, wyrażającym się w zawyłych zwrotach i metaforach. Z pewnością książka powstawałaby o wiele dłużej, a być może w ogóle by nie powstała, gdyby nie cierpliwa lektura i cenne wskazówki merytoryczne i redakcyjne – mogę już chyba pozwolić sobie na tę familiarność – Jana Hartmana. Na różnych etapach realizacji projektu dyskutowałem o fragmentach tekstu z różnymi osobami z kraju i z zagranicy – pozwolę sobie wymienić je w porządku alfabetycznym: Prof. Prof. P. Baumanem, Q. Cassamem, R. Crossem, D. Edgington, M. Karasem (któremu dziękuję za

pomoc przy przekładzie tekstów łacińskich oraz korektę językową), dr. A. Pylem, dr. J. Salamonem, prof. R. Swinburnem, prof. J. Szymurą. Szczególnie wdzięczny jestem Osobie recenzującej książkę w ramach konkursu Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej; jej uwagi z pewnością znacznie ulepszyły całość.

Odrębne słowa podziękowania należą się Instytucjom, z których wsparcia finansowego korzystałem. Projekt nie mógłby być zrealizowany, gdyby nie stypendium, które otrzymywałem w 2003 i 2004 roku z Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Ta książka jest w pewnym sensie wypełnieniem zobowiązania. Dwa rozdziały powstały podczas sześciotygodniowego pobytu w Aberdeen, gdzie byłem gościem Katedry Filozofii tamtejszego uniwersytetu oraz korzystałem z funduszy The Bednarowski Trust. W końcu, książka nigdy by pewnie nie powstała, gdyby nie moja macierzysta Alma Mater, Uniwersytet Jagielloński, oraz pracujące w niej Osoby, przede wszystkim Pracownicy Instytutu Filozofii. Praca w tak znakomitym gronie jest silnym bodźcem do rozwoju.

ROZDZIAŁ I

Schematy pojęciowe metafizyki

Wstęp

Zagadnienie granic pojęciowych metafizyki integralnie powiązane jest z kwestią różnicowania się schematów pojęciowych. Jest to sprawa najwyższej wagi, gdyż z jednej strony wskazuje na wielość układów pojęciowych, przez które ludzki umysł ujmuje rzeczywistość, z drugiej zaś pozwala na rozważenie swoistego procesu nazwanego przeze mnie „procesem różnicowania się schematów pojęciowych”. Otrzymujemy zatem dwie ściśle ze sobą powiązane tezy, spośród których jedna ma charakter historyczno-systematyczny, druga zaś wyłącznie systematyczny.

W niniejszym rozdziale skupię się na analizie tendencji do wyodrębniania się schematów pojęciowych. Okazuje się, że filozofia zrazu nie oddzielała różnych, wzajemnie niesprowadzalnych i mających ewidentnie odmienne charakterystyki zestawów pojęć. Co ciekawe, pomimo nierozpoznania istotnych i ważących na całokształcie dyskursu filozoficznego własności pojęć, to właśnie pojęcia graniczne zostały zidentyfikowane niejako natychmiast, w pierwszej fazie filozoficznej refleksji. Fakt ten jest tylko pozornie zaskakujący. Grecy, bo mówimy o filozofii zrodzonej w obrębie kultury antycznej Grecji, dysponowali przecież językiem, a więc i zestawem wyrażań, którymi określali rozliczne przedmioty, zjawiska czy stany rzeczy. Problemy filozoficzne nie muszą być jednak powiązane bezpośrednio z wykorzystywanym językiem, lecz także pewnym typem wyjaśnienia, który stanowi kamień milowy ludzkiej myśli. Chodzi wszak o całkiem specyficzną, ostateczną heurzę dostępną w poznaniu naturalnym (zmysłowo-intelektualnym) rzeczywistości, zwanej przez Greków „naturą” (*physis*).

Przełomem było zwrócenie uwagi na możliwość wyjaśniania w ramach przyrodzonych człowiekowi zdolności, bez konieczności przywoływania całego zastępu figur mitycznych, na których wspierał się gmach wyobrażeń o świecie i panującym w nim porządku. Przejście od *wyobrażeń* o świecie, uwiecznionych w pismach greckich poetów, szczególnie zaś Hezjoda, do *wiedzy* o świecie – z którą mamy do czynienia u filozofów – jest kluczowym momentem w procesie wyodrębniania się schematów pojęciowych. Jako że przesłedzenie owego momentu „przejścia od wyobrażeń do wiedzy” wymagałoby szczegółowych badań historycznych, godzi się jedynie powiedzieć, że z teoretycznego punktu widzenia mogło się ono dokonać jedynie za sprawą wyodrębnienia pojęć protofilozoficznych, które w swojej charakterystyce bardzo często upodabniają się do pojęć granicznych.

Odróżniam jednak pojęcia protofilozoficzne od granicznych przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, pojęcia protofilozoficzne stanowią jedynie punkt wyjścia dalszych i coraz bardziej precyzyjnych analiz przedmiotowych i konceptualnych. W miarę postępowania i wzbogacania się dyskursu filozoficznego o kolejne narzędzia, pojęcia te traciły właściwą sobie użyteczność teoretyczną, a właściwie spychane były do swoistego rodzaju historycznej ciekawostki, której wspomnienie jest co prawda obowiązkiem, lecz jedynie w ramach rozważania doktryn poprzedników. Taką postawę reprezentuje Arystoteles. W historycznie zorientowanym dyskursie akromatycznym zestawia stanowiska presokratyków i ich następców, by następnie, wyizolowawszy bronione przez nich zasadnicze tezy, przejść do sformułowania swojej własnej teorii. Po drugie, pojęcia protofilozoficzne w przeważającej części dają się sprowadzić do pojęć granicznych, które to stanowią lepsze, bo ściślej określone i bardziej poręczne, narzędzie odnoszenia się do świata. Pojęcia protofilozoficzne jako w pewnym sensie przynależne do dwóch epok: zarówno wyobraźni, jak i wiedzy, obarczone są swoistą treścią, której gruntowna analiza umożliwi dopiero całą filozoficzną robotę. Dlatego m.in. już pierwsi presokratycy podjęli heroiczną próbę ich precyzacji, a ponieważ pojęcia te, właśnie z uwagi na ich graniczny charakter, nie dały się łatwo rozjaśnić, bardzo często posługiwali

się metaforami i uwikłanymi teologicznie ilustracjami. Dopiero koncepcja teoretyczna Parmenidesa zmieniła ten stan rzeczy. Wszystko to zaś dzięki rozpoznaniu właściwego i pierwszego pojęcia granicznego – pojęcia bytu.

Do protofilozoficznych należy bez wątpienia zaliczyć takie pojęcia, jak *physis*, *arche*, *logos*, *theos*, *einai*, *aletheia* czy *kosmos*. Ich lista jest oczywiście dłuższa, ale właśnie wyżej wymienione uchodzą za zdecydowanie najważniejsze, a jednocześnie za pierwsze. Wartość i pierwszeństwo pojęć protofilozoficznych najłatwiej uzmysłowić sobie, dokonując prostego eksperymentu myślowego: wyobraźmy sobie, że dysponujemy jedynie pojęciami ogólnymi (uniwersaliami), przez które ujmujemy rzeczywistość; cały prezentujący się nam świat ogranicza się do tego, co możemy dostrzec i co możemy pomyśleć w ramach pojęć ogólnych; nasze myślenie musi okazać się myśleniem dyskretnym, gdyż między poszczególnymi rodzajami i gatunkami nie ma żadnego przejścia; pewien podstawowy typ jedności czasoprzestrzennej gwarantuje nam jedynie postrzeżenie zmysłowe. Świat ujmowany tylko przez pryzmat pojęć ogólnych, którymi – podkreślam to, by nie było wątpliwości – Grecy dysponowali, zanim narodziła się filozofia, musi okazać się co najwyżej światem izolowanych przedmiotów i klas wyznaczonym przez treści znaczone przez uniwersalia. Także wyjaśnienie, jeżeli w ogóle miałoby zakończyć się powodzeniem, z konieczności ograniczałoby się do przedmiotów denotowanych przez pojęcia ogólne. Byłoby to zatem wyjaśnienie cząstkowe, lokalne i raczej niesatysfakcjonujące – warunkowane dostępem do lokalnego schematu pojęciowego.

Pojęcia protofilozoficzne pozwalają na pewnego rodzaju scalenie fragmentów świata, przekroczenie bariery doraźności postrzeżenia i myślenia w kategoriach ściśle określonej ogólności. Stwarzają zatem okazję do wykroczenia poza lokalny schemat pojęciowy ku jakiejś globalnej jego postaci. Rozporządzając pojęciem natury (*physis*), łączymy zbiory przedmiotów dostępnych w naturalnym doświadczeniu w jedną całość. Pojęcie to nie pretenduje do bycia pojęciem ogólnym, a nawet nie może nim być, gdyż taka interpretacja podważałaby jego istotną i podstawową funkcję heurystyczną. Pojęcie tego typu uchodzi raczej za kształtujące tudzież konstytu-

ujące horyzont myślowy, w którego obrębie poruszali się starożytni Grecy. Bez niego nie mogliby powołać do życia nauki, bo choć nauka w pierwszej kolejności dysponuje pojęciami ogólnymi, niemniej w procesie poszerzania swojego władztwa domaga się pojęć daleko wykraczających poza zwykłą ogólność. Instauracja uporządkowanego namysłu nad rzeczywistością możliwa była właśnie dzięki pojęciu natury. W nim skrywa się cała intencjonalnie założona ogólność, której poszczególnymi przypadkami są zbiory przedmiotów denotowanych przez pojęcia ogólne.

Pojęcia protofilozoficzne są pierwsze w porządku genetycznym, lecz wtórne w porządku refleksji. W jakimś sensie można byłoby powiedzieć, że każdy z nas dysponuje *zmysłem* natury, porządku, podstawy-zasady czy sensu, a jednak fakt ten nie oznacza jeszcze, że czynimy z tego rodzaju pojęć odpowiedni, z góry nakierowany na określony cel użytek. Dopiero w procesie refleksyjnego, być może zupełnie nieoczekiwanego wglądu odkrywamy, że są one rodzajem konceptualnych narzędzi kształtujących naszą wizję świata. Ta sytuacja dotyczy także Greków, dla których, jak powiedzieliśmy, przejście od wyobrażenia do wiedzy dokonało się właśnie za sprawą odkrycia tychże pojęć, wyrażenia ich, a następnie ustanowienia jako ostatecznej instancji heurystycznej determinującej całość racjonalnych działań podmiotu.

Śledząc historycznie postępującą emancypację pojęć granicznych, a nade wszystko dochodzenia do ich jasności i określoności, można zaobserwować, że proces ten charakteryzują cztery wzajemnie powiązane momenty: (1) oddzielenie ogólności od konkretności; (2) ukształtowanie najogólniejszego korelatu wszelkiego orzekania (pojęcia bytu); (3) rozdzielenie ogólności uniwersaliów od ogólności pojęć granicznych; (4) wyznaczenie trzech zasadniczych typów schematów pojęciowych. W kontekście historycznym momenty te przyjmują postać następujących po sobie doktryn Heraklita, Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Każdy z wymienionych autorów jest jedynie punktem wyjścia do obrony tezy, że kształt i bogactwo schematu pojęć granicznych zostały przesądzone w pierwszym ruchu teoretycznym, jaki został wykonany przez Heraklita (choć nie jest powiedziane, że tego schematu nie można byłoby

zidentyfikować również u innych, wcześniejszych myślicieli). Ruch ten najdogodniej będzie nazwać po prostu samowiedzą. Różnicowanie się schematów pojęciowych zasadza się zatem na intensywnym procesie dochodzenia do samowiedzy, której kulminacją jest platoński projekt metafizyki.

Związek między pojęciami granicznymi a samowiedzą jest oczywisty, lecz zaskakująco długo pozostawał przysłonięty sztafążem teologicznych uroszczeń. Dopiero Kant fakt ten uczynił przedmiotem swoich wnikliwych analiz, a jednocześnie proklamował go jako punkt archimedesowy wszelkiej nauki. Traktując wywód o różnicowaniu się schematów pojęciowych przez pryzmat dochodzenia do samowiedzy, uzyskujemy niebanalną i obiecującą perspektywę badawczą, której istotną częścią jest nadbudowana, a właściwie implikowana przez teorię pojęć granicznych, teoria wiedzy. Otwiera się zatem możliwość debaty nad sensownością i aktualnością zasadniczych wątków klasycznej metafizyki; nie traktowanej więcej jako historycznie przebrzmiała melodia, lecz raczej jako pewna, dla wielu być może alternatywna, forma samowiedzy, której zdezauduowanie wymaga zmierzenia się ze skomplikowaną, wielopiętrową i heterogeniczną strukturą pojęciową oraz z zajmującym centralną pozycję schematem pojęć granicznych. Schematem – należy dodać – który stanowi dobro każdej możliwej formy samowiedzy.

Żaden późniejszy projekt filozoficzny nie może uchodzić za przedsięwzięcie o porównywalnej skali; żaden nie podjął się w (jakimś sensie beznadziejnej) próby scalenia różnych, ze swojej natury nieprzystających dziedzin myślenia. Pod tym względem Grecy byli wyjątkowi i wyjątkową pozostawili nam spuściznę. Powrót do niej jest nie tylko chłodnym sprawozdaniem z powstałych w tamtym czasie i miejscu teorii, nade wszystko jest rozjaśnieniem wciąż obecnego w naszym podejściu do świata nastawienia, którego znamieniem jest nieustannie ponawiane wykraczanie poza naturalnie ograniczone i rozproszone serie doświadczeń, celem zaś jedność w mnogości, całość pomimo fragmentaryczności, a przede wszystkim *prawda*. Osiągnięcie tak śmiało zarysowanego celu możliwe jest tylko dzięki odkryciu racjonalności oraz jej cech konstytutywnych. Schemat pojęć granicznych w swojej dojrzałej postaci niepomiarne zbli-

za nas do założonego celu, teoretycznie ufundowanej samowiedzy, i w ten sposób zażegna niebezpieczeństwo pogrążenia się w odmętach wątpliwości, ale też hurraoptymizmu i niczym nieograniczonej spekulacji. Tego właśnie można się nauczyć, analizując proces różnicowania się schematów pojęciowych w jego historycznym uwikłaniu.

Partykularność i ogólność

Stanowisko Heraklita jest ważnym przyczynkiem do rozważań nad procesem różnicowania się schematów pojęciowych przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, filozof ten proponuje podział racjonalności na powszechną i indywidualną. Tym samym zarysowuje możliwość mówienia o istotnej różnicy zachodzącej między tym, co indywidualne, a tym, co ogólne. Po drugie, dostrzega on, że *logos* – jedna z podstawowych kategorii teoretycznych tej koncepcji – ma konstytutywny, metafizyczny wymiar. *Logos* nie tylko przenika świat, czyniąc z niego *kosmos*, ale także jest jego *arche* – zasadą. Po trzecie, w poglądach Heraklita można dostrzec deklarację ścisłego powiązania *logosu* i prawdy. Dopiero gdy dotrzemy do *logosu*, poznamy prawdę. Wszystkie trzy powody rozważane w ścisłej korelacji uświadamiają nam, że wkład Heraklita w proces różnicowania się schematów pojęciowych jest niebagatelny, a pojęcie *logosu* stanowi centralny moment teoretyczny, wokół którego są zorganizowane pozostałe schematy pojęciowe.

Schematy pojęciowe suponowane przez teorie Heraklita nie są jeszcze ani ściśle wyizolowane, ani tym bardziej dobrze określone. Nie oznacza to bynajmniej, że nie stanowią dogodnego punktu wyjścia do wskazania zasadniczych własności pierwszego pojęcia granicznego, jakim jest *logos* ściśle odgraniczony od *phronesis*. Rozważenie pojęcia *logos* w powiązaniu z pozostałymi daje dobry pogląd na teorię rozdziału porządku indywidualów (konkretów) od porządku ogólności (uniwersaliów), występującą u Heraklita pod postacią teorii dwóch racjonalności, które następnie stają się asumptem do wydzielenia dwóch schematów pojęciowych. W koncepcjach hera-

klitejskich istotniejsze jest jednak co innego, mianowicie wyraźnie zarysowująca się tendencja do ukształtowania pewnego typu samowiedzy, której wyróżnionym elementem jest właśnie refleksyjne ujęcie problemu konkretność/ogólność. Dzięki tej samowiedzy nadbudowanej nad teorią metafizyczną Heraklitowi udaje się po raz pierwszy bliżej określić pojęcie prawdy. Wraz z *logosem* tworzą one pierwszą parę pojęć granicznych; parę, którą współczesna filozofia określa odpowiednio mianem prawdy i znaczenia. Heraklit jest bodaj jednym z pierwszych filozofów, który związek ten odkrył i ustanowił rdzeniem całej filozoficznej spekulacji.

Kwestia zróżnicowania racjonalności znajduje swój wyraz we fragmentach doksograficznych pochodzących od Sextusa Empiryka (*Przeciw uczonym*, VII 134–135)¹: „[Heraklit], [w]ykazawszy w tych słowach, że to właśnie dzięki uczestniczeniu w rozumie boskim działamy i poznajemy wszystko, rozwija myśl dalej i dodaje: »Dlatego każdy powinien iść za tym, co powszechne, tzn. co jest wspólne; albowiem to, co jest powszechne (*ksynos*), jest również i wspólne (*koinos*). Ale chociaż *logos* jest wspólny, to jednak wielu ludzi myśli tak, jak gdyby miało swój własny, oddzielny rozum (*phronesis*)«”. Wyodrębnienie dwóch obszarów racjonalności związane jest ściśle z aktywnością człowieka jako podmiotu myślącego i formułującego sądy (*legein*). Może on pójść za tym, co powszechne i wspólne, ale też myśleć, jak gdyby miał swój własny rozum (*phronesis*). W człowieku zachodzi zatem rozszczepienie. Być może nie ma ono formy ontycznej, sięgającej trwałej i niezmiennej konstytucji rozumu, niemniej jest faktem: rozum może, ale nie musi, partycypować w *logosie* (racjonalności powszechnej i wspólnej). Racjonalność, do której włącza się rozum, jest dla niego warunkiem możliwości przekroczenia jednostkowości i indywidualności.

Uczestnictwo rozumu w racjonalności ponadindywidualnej jest możliwe bez odniesienia do *logosu*, bez zapośredniczenia się w nim i zrezygnowania niejako ze swojego własnego projektu racjonalności (jak gdyby miało się swój własny rozum). *Logos* w tym

¹ Fragmenty z Heraklita za: K. Leśniak (1972) i G. S. Kirk, J. E. Raven oraz M. Schofield (1999).

wypadku można przedstawić sobie na wiele sposobów (por. Kirk et al. 1999: 191; Guthrie 1962: 420–424): mogą to być język, symbole, znaki, ale i sensy czy znaczenia. Z drugiej strony to samo pojęcie może być rozumiane jako prawo, reguła czy zasada. Znaczenia te nie wyczerpują jednak bogactwa kryjącego się za tym terminem. Może on również znaczyć miarę, definicję czy istotę rzeczy. Ponadindywidualność i powszechność w świetle powyżej przytoczonych znaczeń możliwe są do uzyskania na wiele sposobów: od włączenia się w przestrzeń znaków i sensów, przez dotarcie do niezmiennych praw i pierwszych zasad, aż po sformułowanie definicji i określenie istoty rzeczy. Myślenie JAK GDYBY miało się swój własny rozum jest, konsekwentnie, odrzuceniem wymienionych sposobów wznoszenia się ku powszechności, ku *logosowi*. Ceną za to jest izolacja, a nade wszystko ignorancja. Rozum, nie partycypując w *logosie*, nie może bowiem wejść w posiadanie wiedzy o rzeczywistości.

Teza o zdwojeniu racjonalności może być zatem interpretowana logicznie, epistemologicznie, ale i ontologicznie. Pierwsza z interpretacji podkreślać będzie zakres pojęć konstytuujących sądy: racjonalność powszechna charakteryzuje się ogólnością wykorzystywanych pojęć, a więc i ogólnością sądów. Inaczej jest w wypadku racjonalności indywidualnej: pojęcia konstytuujące sądy mają ograniczony zakres, a w konsekwencji sądy odnoszą się tylko do jednostkowych przedmiotów, sytuacji czy zjawisk. W interpretacji epistemologicznej akcent położony zostanie na rozdzielenie wiedzy o partykularnych przedmiotach od wiedzy o typach przedmiotów. Tylko za sprawą *logosu* możliwy jest drugi z wymienionych rodzajów wiedzy. Co do pierwszego, Heraklit prawdopodobnie w ogóle zrezygnowałby z określenia „wiedza”, choć o jego całkowitej deprecjacji mowy być nie może (potwierdzają to fragmenty o małej wiarygodności spostrzeżenia zmysłowego). Zrozumiały staje się wobec tego ton jego wypowiedzi, który przybiera postać imperatywu: „Dlatego każdy powinien iść za tym, co powszechne...”. Właściwie dopiero sądy ogólne, zupełnie pomijające to, co indywidualne, dają wiedzę. Do nich zatem należy dążyć. Wreszcie w trzeciej interpretacji – ontologicznej – kluczową sprawą jest kwestia istnienia dwóch porządków: ogólnego i indywidualnego. Pierwszy oznaczany jest termi-

nem *logos*, drugi zaś *phronesis*. Jakkolwiek stwierdzenie, że mowa tu o indywidualach i powszechnikach, wydaje się zbyt daleko idące, nie będzie zbytym uroszczeniem przypuszczenie, że Heraklit tę podstawową dualność znakomicie rozpoznał, przy czym nie dysponował jeszcze wystarczająco rozwiniętym aparatem językowym, by w pełni ją wysłowić.

Jednym ze znaczeń Heraklitejskiego terminu *logos* jest zasada (*arche*). Fakt ten implikuje nieodwołalnie metafizyczny rys racjonalności. *Logos* jest nie tylko obszarem racjonalności, do którego człowiek może lub nie może się dołączyć, ale przede wszystkim metafizyczną zasadą świata, jego konstytuanta. Dobrze tę ilustrują kolejne fragmenty doksograficzne z Sextusa Empiryka, Diogenesa Laertiosa oraz Aetiusa. „Ów filozof przyrody uznaje pogląd, że otaczająca nas rzeczywistość jest przeniknięta rozumem i inteligencją” oraz „Heraklit stwierdza wyraźnie, że człowiek nie jest wyposażony w rozum; tylko świat go posiada” (Sextus Empiryk, *Przeciw uczonym*, 127, 134, za: Leśniak 1972: 172); „Mądrość polega na jednym: poznać rozumną myśl, która rządzi wszystkim przez wszystko (przenikając wszystko)” (Diogenes Laertios 1982: 517); „Heraklit twierdzi, że świat jest jeden. – Twierdzi też, że powstał nie stosownie do czasu, lecz według myśli” (Aetius, *Plac.*, II 1,2; 4, 3; za: Leśniak 1972: 172). Heraklit bezdyskusyjnie należy do filozofów przyrody, dla których rzeczywistość jawi się jako *physis*. *Logos* przenikający rzeczywistość jest zatem z konieczności powiązany z *physis*, a ostatecznie z *arche*. Wzajemne dookreślanie się *logosu* i *arche* w obrębie *physis* wskazuje na fakt, że rozum, poszukując zasad i przyczyn rzeczywistości, natrafia ostatecznie na podstawę racjonalności, której figurą w jakimś sensie jest właśnie *logos*. *Logos* jest czymś ostatecznym i nieredukowalnym². Niepodobna *logosu* sprowadzić do czegoś bardziej fundamentalnego. Oprócz tego powiązanie *logosu* z *arche* zarysowuje wewnętrzną różnicę między tym, co jest zasadą-przyczyną, a tym, czego jest zasadą-przyczyną. Dystans ten sprawia, że *logos* jest czymś odrębnym i samym w sobie pomimo ścisłego

² Fakt nieredukowalności i ostateczności stanie się istotnym rysem pojęć składających się na schemat pojęć granicznych.

i niemalże nierozzerwalnego związku z rzeczywistością (z tym, czego jest zasadą). W konsekwencji oznacza to między innymi, że *arche* jako *logos* jest poznawalna, nie pozostaje poza granicami rozumu, o ile ten potrafi wznieść się ponad swoją indywidualność i zdoła włączyć się w powszechność i ogólność. *Arche* dzięki jedności z *logosem* jest poznawalna i dostępna dla rozumu.

Zarysowana przez Heraklita wizja *logosu* przenikającego naturę (*physis*) wyraźnie wskazuje na to, że *logos* charakteryzuje się transparentnością i konstytutywnością. Oznacza to, że stanowiąc zasadę dla świata zjawisk, pozwala w pewnym sensie zjawiskom mówić za siebie. Nawijając do ontologicznej interpretacji zdwojenia racjonalności, cały dotychczasowy wywód można byłoby podsumować wysunięciem skrajnie realistycznej teorii uniwersaliów. Nie jest to bynajmniej koncepcja uniwersaliów w znaczeniu dobrze nam znanym z pism Platona i jego następców. Heraklit sugeruje jedynie, że istnieje coś ponad partykularnością rzeczy i faktów; coś, co stanowi sens całokształtu zdarzeń, a wobec tego – cel wszelkich wiedzotwórczych zabiegów. Odkrycie tego czegoś – *logosu* – jest kwestią samowiedzy, a więc refleksyjnego oddzielenia różnych rodzajów aktywności poznawczych i ich zapodmiotowienia. To właśnie w samowiedzy najlepiej widoczne stają się metafizyczne tło teorii *logosu*.

Wskazanie na *logos* jako *arche* domaga się wyjaśnień. Heraklit należący do filozofów *physis* miał wyraźnie określoną wizję zasady świata. Jest nią *pyros* (ogień). W rezultacie *arche* ulega zdwojeniu. Składa się nań zarówno *logos*, jak i *pyros*. Oba te pojęcia pełnią uprzywilejowaną funkcję heurystyczną w koncepcji *physis* jako czegoś bezpośrednio danego, a jednocześnie pozostającego poza granicami percepcji zmysłowej. Od strony metafizycznej *physis* podlega procesowi rozkładu na elementy proste, którymi są właśnie *logos* i *pyros*. Oba elementy są także ostatecznymi sensami, do których dociera rozum w swojej poznawczej aktywności. Rola *pyros* jako zasady rzeczywistości jest trudna do jednoznacznego określenia. Niektórzy komentatorzy przychylają się do opinii, że można traktować ogień jako czynnik materialny świata, bez którego nie mógłby on po prostu istnieć (por. interpretacje roli ognia w filozofii Heraklita: Kirk et al. 1999: 201 i n.; Guthrie 1962: 455–458; Hussey 1972:

98–101; Dilcher 1995: 53–60; Heidegger, Fink 1979: 63–65; Mrówka 2005)³. Fakt ten sprawia, że od strony poznawczej gwarancją dostępu do rzeczywistości są zmysły (również ufundowane na *pyros*). Mają one jednak, zdaniem Heraklita, podstawową słabość: nie są wiarygodne. Fakt ten wymusza niejako wprowadzenie czynnika drugiego, właśnie *logosu*. Jego obecność sprawia, że korelatem epistemicznym rzeczywistości są zarówno zmysły, jak i rozum. *Logos* i *pyros* są zatem współzasadami rzeczywistości, którym odpowiada ją rozum i zmysły jako ich poznawcze korelaty. Trzymając się zaś interpretacji ontologicznej, parę tę można byłoby określić zasadami dwóch porządków: indywidualnego (*pyros*) oraz ogólnego (*logos*).

Dotychczasowy wywód streszczają, jednocześnie otwierając drogę do dalszych rozważań, słowa Heraklita: „mądrość polega na jednym: poznać rozumną myśl, która rządzi wszystkim”. Mądrość jest urzeczywistnieniem zdolności rozumu do transcendowania własnej indywidualności i partykularności. Tylko dzięki transcendowaniu możliwe jest poznanie, czym i dlaczego świat jest taki, jaki jest, a więc odkrycia, czym jest *arche*. Wobec przypisywanych Heraklitowi poglądów coraz bardziej uwyrażnia się konieczność powiązania *logosu* z prawdą. Racjonalność powszechna oraz zasada rzeczy-

³ Jedną z interpretacji, zawartą w dziele *Filozofia przedsokratejska*, widzi *logos* jako nazwę ognia. Można byłoby wysnuć hipotezę, iż partykularność ognia (*pyros*) skorelowana jest z ogólnością *logosu*, która pozwala do tego, co partykularne, się odnosić (poznać). Do pomyślenia jest także inna interpretacja, mianowicie taka, że używając nomenklatury, która niedostępna była Heraklitowi, ale prawdopodobnie została przez niego zaakceptowana, na *pyros* i *logos* patrzy się jak na przyczyny: materialną i formalną. W rzeczywistości (świecie) dochodzi do powiązania tych dwóch przyczyn i tym samym w jakimś sensie utożsamienia ich, natomiast pojęciowo obie dadzą się wyrazić każda na swój własny sposób. Na poparcie tej tezy można przywołać miejsca, gdzie wyraźnie mówi się o odmiennych funkcjach *pyros* i *logosu* (zob. fragmenty 30, 31, 90, 64 według numeracji Dielsa-Kranza, za: Kirk et al. 1999: 200 i n.). Potraktowanie ognia jako przyczyny materialnej, *logosu* zaś jako formalnej ma jeszcze inny wymiar. Obie te przyczyny wzajemnie dookreślają się. Ogień, który trawi świat miarowo, robi to dzięki przenikającej rzeczywistości racjonalności, która działa nie tylko jako miara, ale również proporcja (jest to także jedno ze znaczeń terminu „*logos*”, które można znaleźć m.in. w: W. K. C. Guthrie 1962: 223; R. Dilcher 1995: 31–40).

wistości zjednoczone w *logosie* stanowią początek tak metafizyczny, jak i epistemiczny. Bez tej jedności wiedza nie byłaby w ogóle możliwa. Od *logosu* aktywność rozumu zaczyna się i na *logosie* się kończy. Jest on wszak zarówno warunkiem możliwości wszelkiego poznania, jak i jego celem.

Poznanie, aby było efektywne, musi być prawdziwe. W tej sytuacji *logos* uzyskuje kolejne, rozstrzygające dla filozoficznego myślenia, sensory. Reprezentatywne dla tej tezy są następujące fragmenty z Sextusa Empiryka:

Także i Heraklit, ponieważ myślał, że człowiek jest obdarzony dwoma narządami do poznawania prawdy – zmysłami i rozumem, uznał zmysły [...] za niegodne wiary i przyjął rozum jako kryterium. [...] rozum jest sędzią prawdy, tylko nie jakiś poszczególny rozum, lecz rozum wspólny i boski [...]. Ten rozum powszechny i boski, w którym uczestnicząc, stajemy się zdolni do myślenia [*logikoi*], jest przez Heraklita uznany za kryterium prawdy [...]. Przeto w miarę tego, jak z nim [*logosem* – S. T. K.] jesteśmy złączeni, obracamy się w sferze prawdy, i przeciwnie, gdy się rozłączamy, błądzimy [...], rozum wspólny stanowi kryterium [...], to, co się jawi wszystkim, jest wiarygodne, gdyż jest oceniane przez rozum wspólny, podczas gdy to, co się objawia poszczególnej jednostce, jest fałszywe (*Przeciw uczonym*, VII, 126, 127, 131, 133, 134, za: K. Leśniak 1972: 174 i n.).

Powiązanie *logosu* i prawdy jawi się jako coś koniecznego, a to sugeruje jedność drogi *logosu* jako prowadzącej do prawdy (por. Dilcher 1995: 43). Wartość zmysłów zostaje podważona. Choć zmysły nie są godne wiary, nie oznacza to bynajmniej, że zostają odrzucone. To właśnie one są wrotami dostępu do rzeczywistości (*physis*), a jednocześnie, aby w pełni urzeczywistnić poznanie, wymagają czegoś od siebie doskonalszego, co jest zdolne do związania się z *logosem*. Tym czymś jest właśnie rozum, którego zasadniczą funkcją jest myślenie (*noein, legein*). Rozum przekracza zatem zmysły w kierunku *logosu*, a dzięki *legein* (obecnemu w nim pierwiastkowi *logosu*) jest uzdolniony do poznania prawdy i *arche* świata. Rozum wznoszący się na poziom powszechności i ogólności otrzymuje przywilej bycia sędzią: ustanawiania kryteriów i bycia miarą prawdy. Nie cho-

dzi jedynie o techniczną kwestię poznania czy subiektywności, ale o stosunek poznającego (rozumu) do poznawanego (natury). Stosunek ten możliwy jest do urzeczywistnienia tylko dzięki mediacji *logosu*-ogólności, który to nie jest ani poznającym, ani poznawanym. Przeprowadza on rozum ze sfery niewiedzy do sfery wiedzy, a jednocześnie jest warunkiem możliwości wszelkiej wiedzy o rzeczywistości jako *logos* przenikający wszystko. Jako taki zaś nie ogranicza się do wyznaczenia kryterium prawdy, ale przede wszystkim do bycia prawdą. Żywiołem prawdy jest wszak ogólność. Heraklit zdaje się głosić tezę, że poznać prawdę o świecie to wznieść się na poziom sądów ogólnych. Tym sposobem przekroczona zostaje też bariera zmysłowości, która w pewnym sensie wiąże całość procesów kognitywnych z partykularnością.

Logos jest prawdą, gdyż jest racjonalnością powszechną, ponadindywidualną; jest czymś nieredukowalnym i ostatecznym, jest *arche* rzeczywistości (a wraz z *pyros* współ-*arche*), a mimo jedności z rzeczywistością pozostaje względem niej w metafizycznym stosunku. Rozum, transcendując swoją jednostkowość, włącza się w *logos* i urzeczywistnia go w postaci wiedzy. Rola koncepcji Heraklita w procesie różnicowania się schematów pojęciowych jest zatem oczywista. Po raz pierwszy zostaje z całą mocą podkreślona różnica między partykularnością a ogólnością – w nomenklaturze ontologicznej: tym, co indywidualne, konkretne, a tym, co ogólne, powszechne. Heraklit broni poglądu swoistej niezależności metafizycznej ogólności względem partykularności, jednocześnie wskazując na to, że człowiek, by osiągnąć prawdę (wiedzę), musi wykroczyć poza jednostkowość. Przenikający rzeczywistość *logos* jest kategorią opisującą tymczasem dwa typy ogólności: (1) ogólność sądów oraz (2) uniwersalność porządku racjonalnego. W tym sensie należałoby powiedzieć, że koncepcja ta co prawda oddzieliła to, co partykularne, od tego, co ogólne, lecz jednocześnie nie dość wyraźnie rozjaśniła naturę ogólności. Nie trzeba się chyba dziwić tej sytuacji; Heraklit zrobił wszystko, co możliwe w ramach skromnego zasobu narzędzi teoretycznych. Ukonstytuowane przez niego schematy pojęciowe otwierają perspektywę lepszego rozumienia mechanizmów poznaw-

zych, a także istoty naszego stosunku do rzeczywistości. Temu stosunkowi właśnie najwięcej uwagi poświęcił Parmenides.

Byt, myśl i prawda

Z punktu widzenia założonego porządku analizy procesu różnicowania się schematów pojęciowych koncepcją Parmenidesa idzie jeszcze dalej niż opisana powyżej teoria Heraklita. Czynnikiem decydującym jest odkrycie nowego pojęcia – bytu – dzięki któremu możliwe jest najogólniejsze orzekanie, a jednocześnie określenie fundamentów racjonalności. Nie jest ono jeszcze całkowicie pozbawione charakteru wyobrażeniowego, a w konsekwencji pewnej partykularności, ograniczającej używanie tego pojęcia, niemniej otwiera możliwość przekształcenia filozofii *physis* w dyskurs uniwersalny, obejmujący także te regiony bytu, które wykraczają poza *physis* i są do niej nieredukowalne (por. Taran 1965: 175–180; Hegel 1998, zwł. rozdział poświęcony Parmenidesowi). Wraz z utworzeniem pojęcia bytu Parmenides dokonuje refleksji nad jego treścią, w której wyniku następuje powiązanie bytu z myśleniem oraz przypisanie bytowi własności umożliwiających pełną inteligibilność, co wyraża teza, że wszystko, co istnieje, jest poznawalne. Proces refleksyjnego ujawniania kolejnych własności bytu, przede wszystkim integralnego związku z myśleniem (*noein*), jest rozwinięciem idei Heraklita, a dokładnie – różnicujących się racjonalności (oddzielenia partykularności od ogólności). Pomysł Parmenidesa ma jednak tę przewagę nad koncepcją Heraklita, że zwraca uwagę na jedność bytu i myśli, ujmując ją w terminach przekraczających zarówno ogólność uniwersaliów, jak i partykularność orzekania jednostkowego. Właściwie dopiero Parmenides wprowadza do dyskursu filozoficznego schemat pojęć granicznych jako globalny schemat pojęciowy, w którego obrębie panuje spójność konceptualna. Na bazie tej spójności powstaje też możliwość mówienia o prawdzie, której rysem szczególnym jest dynamiczna tożsamość myśli (*noein*) i bytu (*einai*). Bez obu tych korelatów prawda nie mogłaby być poznana i urzeczywistniona w postaci wiedzy.

Proces różnicowania się schematów pojęciowych ulega zatem u Parmenidesa istotnej modyfikacji. Oddzielenie partykularności od ogólności, jak można wnioskować z toczonych przez wieki debat na ten temat, ma niezwykle walor heurystyczny, lecz skutkuje rozerwaniem dwóch w rzeczywistości ściśle do siebie przylegających sfer ontologicznych. Być może uprawnione byłoby nazwanie tego rozerwania „pierwszą różnicą ontologiczną”, której członami są sfera ogólności (pojęcia) i partykularności (przedmiotu). Pierwsza różnica ontologiczna jest negatywnym warunkiem wiedzy, a jednocześnie wyzwaniem; wiedza ma być jej przekroczeniem. Fakt ten sprawia, że niezbędny jest kolejny schemat pojęciowy, w ramach którego nastąpi przekroczenie rzeczony różnicy. Wydaje się, że koncepcja Parmenidesa oferuje swoiste narzędzie postulatywnej negacji różnicy. Stąd też ukonstytuowanie pojęcia bytu i w dalszej kolejności powiązanie go z myśleniem i prawdą staje się drugim krokiem w postępującej refleksyjnej samowiedzy. W pierwszym kroku Heraklit wskazał na ogólność jako przestrzeń obowiązywania prawdy, Parmenides natomiast za sprawą specyficznych własności pojęcia bytu prawdę uczynił pojęciem ponad wszelką ogólnością, w jakimś sensie tę ogólność konstytuującym. Tym samym doprowadził to pojęcie do możliwie najczystszej postaci, płacąc za to najwyższą cenę: niemożliwości zrealizowania swojego teoretycznego projektu.

Parmenidiańskie pojęcie bytu ma szczególny charakter, zwłaszcza w kontekście filozofii *physis*. Chodzi bowiem o wskazanie na „jest” (*einai*) jako coś bardziej fundamentalnego niż wszystkie znane elementy-zasady. Ostatecznie *einai* jest także pierwsze względem rzeczywistości (*physis*). *Physis* była dla Greków czymś najbliższym, a przez to najbardziej zasadniczym i pierwszym. Stąd większość teorii *archai* ograniczała się do wskazania elementu „materialnego” wziętego z *physis*, a następnie uogólnionego jako zasada wszechrzeczy. Zaletą tego rozwiązania była dynamistyczna i organistyczna wizja rzeczywistości, która nie musiała odwoływać się do czegoś od niej różnego, zwłaszcza przyczynowania boskiego, jak to działo się w teogoniach i prymitywnych spekulacjach teologicznych. Wskazanie na element pochodzący z rzeczywistości ma miejsce jeszcze u Heraklita (*pyros-ogień*), ale Parmenides wyraźnie modyfikuje swo-

je podejście teoretyczne i zwraca się ku czemuś bardziej fundamentalnemu i bardziej ogólnemu (nie na mocy procedury ekstrapolacji). Parmenides nie ogranicza się zatem do wyszukania elementu wziętego z *physis*, ale pyta o *physis* w ogóle i o należące do niej elementy. Wszystkie elementy *physis* proklamowane przed Parmenidesem jako *archai* mają tę niedoskonałość, że są zmysłowe, a przez to nie mogą uzyskać koniecznej ogólności (immanentnie wpisanej w projekt nauki). Inną własnością zasad-elementów silnie osłabiającą ich moc heurystyczną jest konkurencyjność, a w najlepszym wypadku – mnogość. Parmenides przewyciężył dotychczasowy sposób podejścia, wprowadzając na arenę filozoficznej spekulacji pojęcie bytu, które ma wszelkie znamiona potrzebne do ogólnego i koniecznego wypowiedziania się o rzeczywistości we wszystkich jej przejawach. Wprowadzenie pojęcia bytu najlepiej ilustrują fragmenty 6, 7 i 8:

Co ma być powiedziane i pomyślane, musi z konieczności być. Byt bowiem jest, niebyt zaś nie jest;

Nigdy bowiem nie można na siłę dowodzić, że rzeczy, których nie ma, są. [...] Niech cię też nawyk, zrodzony z dużego doświadczenia, nie wepchnie na tę drogę, każąc się kierować błędnym wzrokiem lub słuchem czy bezrozumnie szumiącym językiem. Rozumem osądź wypowiedziane przeze mnie wywołujące spór odparcie;

Jeden pozostaje tylko opis drogi – że jest. Bardzo liczne są na niej znaki, że będąc nie zrodzone i niezniszczalne, jest – całe, jednego rodzaju, niewzruszone i doskonałe. Nigdy nie było ani nie będzie, bo jest teraz, całe razem, jedno ciągle (Kirk et al. 1999: 248 i n.).

Charakterystyczne dla ustanowienia pojęcia bytu nieopatrzonych jeszcze nazwą „byt” („to on”) są dwa momenty: po pierwsze, następuje utożsamienie natury (*physis*) z tym, co jest, po drugie – utożsamienie tego, co jest, z tym, co jest wypowiedziane i pomyślane. Oba te momenty teoretyczne składają się dopiero na pojęcie bytu (por. Mourelatos 1970: 58; Gródek 2003: 123 i n.; Kubok 2004), wyrażone następnie pierwszą tautologią metafizyki: „to, co jest, jest” (Guthrie 1962: 14 i n.). Najważniejszy składnik tej tautologii to *einai*, które ma szczególną własność, nieobecną w wypadku elementów-zasad zacerpniętych z *physis*. Jest ono wspólne tak elementom wziętym

z osobna, gdyż każde z nich JEST, jak i całość rzeczywistości, która, ponieważ elementy są, również jest. Fakt ten można uznać za swoistą generalizację empirycznie zakorzonego pojęcia, a dzięki tej procedurze uczynienie z niego pozbawionego zbędnej treści abstraktu. Za sprawą pojęcia bytu znika z horyzontu konieczność ciągłego powtarzania, że to jest, tamto jest, ogień jest, powietrze jest, *physis* jest, ponieważ wystarczy proste określenie „byt”, żeby było wiadomo, że mowa o wszystkim i o każdym coś.

Nowo utworzonym pojęciem nie tylko można orzekać o wszystkim, ale także, jako pojęcie właśnie, może się ono stać podmiotem określeń. Dopiero w tym kontekście widać, jak wielki skok dokonuje się u Parmenidesa. Żaden z elementów-zasad nie może stać się podmiotem określeń w takim stopniu jak „byt”, gdyż jest on z góry zdeterminowany, a tym samym przynależne mu własności wyznaczają sens uzyskiwanych pojęć. W przypadku bytu niemalże każda własność może być mu przypisana. Zastrzeżone jest jedynie doprowadzanie do sprzeczności, czyli negowanie któregoś z członów tożsamości „to, co jest, jest”. Wykluczona jest zatem operacja wprowadzania negacji do pojęcia bytu, gdyż powoduje to jego rozbicie i niemożność dalszego prowadzenia określeń. Immanentnie obecna u Parmenidesa zasada niesprzeczności obowiązuje zatem na poziomie *einai* (istnienia), czegoś najbardziej pierwotnego i fundamentalnego. Zaprzeczając istnieniu, odrzuca się byt, a więc również *physis* i jej elementy.

Podstawiony zamiast *physis* byt musi z konieczności stać się korelatem rozumu (tak jak był nim u Heraklita *logos*). Usprawiedliwione jest zatem pytanie o poznawalność bytu, a wcześniej – o sposób powiązania bytu z myśleniem. Procedurę wzajemnego uzależnienia bytu i myślenia ilustrują fragmenty 2, 6 oraz 8, 5–15, 32–40:

Ani bowiem nie znałbyś tego, co nie jest (przecież to niemożliwe), ani nie wskazał; Co ma być powiedziane i pomyślane, musi z konieczności być; Ani bowiem powiedzieć, ani pomyśleć nie można, że nie jest; Tym samym jest myśl oraz dlatego jest myśl. Nie znajdziesz bowiem myśli bez będącego, we wszystkim, co zostało powiedziane (Kirk et al. 1999: 246–253).

Kluczowe stwierdzenie utożsamiające byt (*einai*) i myśl (*noein*) pada we fragmencie 8. Korelacja ta ma wyraźnie metafizyczny wymiar. Chodzi przede wszystkim o wykazanie, że myśl nie może obyć się bez bytu, że myślenie zakłada byt jako swoją podstawę i nad nią może się dopiero nadbudowywać (urzeczywistniać) (zob. Gródek 2003: 123–134). Związek istnienia i myślenia przybiera zatem następujący kształt: istnienie, będąc istnieniem wszystkiego, jest także istnieniem myślenia jako myślenia i treści tegoż myślenia. Okazuje się więc, że myślenie nigdy nie może znaleźć się poza granicami bytu, nie może być zepchnięte w niebyt, gdyż istnienie jest jego zasadniczą konstytuanta. W tej sytuacji każda myśl, tak od strony aktu myślenia, jak i swojej treści, jest osadzona w istnieniu i z niego wypływa⁴.

Wraz z powiązaniem bytu i myślenia pojawia się kwestia prawdy. Przyjmuje ona w poemacie Parmenidesa wyraźnie dyskursywny charakter, który w pewnym sensie zadecyduje o sposobie ujmowania prawdy zarówno przez Platona, jak i przez Arystotelesa. Prawda przez powiązanie z bytem uzyskuje tę samą ogólność i powszechność, a jednocześnie, z uwagi na korelację *einai–noein*, staje się swoistym medium między oboma członami tej identyczności. Dzięki prawdzie byt może ujawnić się rozumowi, natomiast myśl za sprawą prawdy może urzeczywistnić wiedzę o bycie. Fakt ten wskazuje na trzy ściśle ze sobą powiązane aspekty prawdy: logiczny, epistemiczny i ontyczny (por. Kalin 1973; Austin 1986: 37, 39, 139; Kubok 2004). Podział ten reprezentują fragmenty 2, 6, 7 i 8:

Chodźże więc, powiem ci – a usłyszawszy tę opowieść, weźmiesz ją – jakie jedyne można pomyśleć drogi badania. Pierwsza z nich, że jest i nie może być, że nie jest, to ścieżka Namowy towarzyszy bowiem Prawdzie;

To cię nakłaniam rozważyć, od tej bowiem, pierwszej drogi badania, cię odwiodę, a potem od tej, którą błąkają się śmiertelni, nic nie wiedząc – dwugłowi. Niemoc bowiem w ich piersiach kieruje błędzącą myślą. Są popychani, głusi i ślepi zarazem, oszołomieni, nie rozróżniająca czereda, dla której być i nie być są tym samym i nie tym samym;

⁴ Współcześnie koncepcję tę można zinterpretować w ramach teorii intencjonalności (por. Brentano 2000; Husserl 1999–2000).

Nigdy bowiem nie można na siłę dowodzić, że rzeczy, których nie ma, są. Ty zaś odwiedź swą myśl od tej drogi badania. Niech cię też nawyk, zrodzony z dużego doświadczenia, nie wepchnie na tę drogę, kładąc się kierować błędnym wzrokiem lub słuchem czy bezrozumnie szumiącym językiem;

Jeden tylko zostaje opis drogi, że jest. Bardzo liczne są na niej znaki, że będąc nie zrodzone i niezniszczalne, jest – całe, jednego rodzaju, niewzruszone i doskonałe (Kirk et al. 1999: 245–249).

Aspekt logiczny najpełniej wyraża wypowiedziana we fragmencie drugim zasada niesprzeczności: „nie może [tak] być, że [to, co] jest, nie jest”. Zasada ta spełnia przynajmniej dwie funkcje. Po pierwsze, wyznacza możliwy podmiot określeń, którym jest to, co jest, nie zaś to, co nie jest. Na mocy tej zasady dochodzi do radykalnego oddzielenia sfery bytu od niebytu. Niebyt nie może być przedmiotem jakichkolwiek działań rozumu. Po drugie, zasada ta jest wewnętrznym kryterium sensowności twierdzeń. Te, które zawierają negację *einai*, na mocy tej zasady nie mogą być prawdziwe. Sprzeczność wymusza ontyczną prawdziwość w tym sensie, że określa to, co racjonalne i inteligibilne. Jednocześnie jest także kryterium myślenia o rzeczywistości, które musi trzymać się tego, co jest, gdyż każdorazowe zaprzeczenie *einai* powoduje popadnięcie w sprzeczność.

Epistemiczny wymiar prawdy najpełniej wyrażają fragmenty 6 i 7, w których Parmenides, podobnie jak Heraklit, zwraca uwagę na ograniczenia zmysłów i wagę rozumu. Interesujące jest to, że obok drogi prawdy i jej zaprzeczenia istnieje także trzecia możliwość – droga mniemania (*doksy*) (por. komentarz Reale 1994: 147–149; Gródek 2003: 46–57). Drogą tą chodzą „śmiertelni-dwugłowi” przyjmujący, że być i nie być jest tym samym. Mniemania, jak sugeruje tekst, nie są zakotwiczone w rzeczywistości, ale całkowicie zasadzają się na brakach po stronie podmiotu. Śmiertelni bowiem są „ślepi i głusi”, co wyklucza możliwość pójścia drogą prawdy. Ponadto są oni „oszołomieni” lub „bezkrytyczni” (por. przekład w: Reale 1994: 147–149 oraz Liddell, Scott 1990). Bezkrytycyzm oznacza brak refleksji i samokontroli w odniesieniu do własnych poznań (działań poznawczych). Nie wystarczy myśleć, konieczne jest, aby myślenie

przybrało określony kształt, aby podążało do prawdy i trzymało się bytu, nie zaś mieszało byt z niebytem. Śmiertelni-dwugłowi popadają w mniemania, gdyż ignorują zasadę bytu, mieszają *einai* z jego zaprzeczeniem. Bez tej zasady, bez jej uznania nie są w stanie kontrolować swoich myśli i trwać przy bycie. Podążanie drogą prawdy oznacza dla rozumu zarówno trzymanie się „ścieżki” bytu, jego afirmację, jak i wreszcie refleksyjne samoodnoszenie się – samowiedzę. Dochodzenie do prawdy ma zatem wyraźnie trzy stopnie: byt, afirmację bytu oraz refleksję.

Pozostaje jeszcze wymiar ontyczny prawdy. Jest on o tyle istotny, że Parmenides proponuje swoisty eksperyment myślowy, którego istotą jest określenie bytu tak, żeby mógł być on w pełni inteligibilny i w ten sposób być korelatem rozumu i celem podążania drogą prawdy. Cechy bytu prawdziwego Parmenides podaje we fragmencie 8. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że zespół przypisywanych bytowi własności to po prostu wiązka cech fizycznych. Owe własności można jednakże potraktować także jako kryteria inteligibilności i rzeczywistości projektowane na abstrakcyjne pojęcie bytu. W pierwszym wypadku byt jawi się jako coś partykularnego, ograniczonego, po prostu niedorzecznego, podczas gdy projektowane na pojęcie bytu kryteria są abstrakcyjnymi określeniami „bytu jako przedmiotu określeń” wyznaczającego właściwy sobie korelat. Bycie niezniszczalnym, całym, jednego rodzaju etc. to własności decydujące o tym, że przedmiot (w tym przypadku byt) nie tylko jest, ale jest czymś niezmiennym, trwałym i przez to prawdziwym, gdyż w pełni z sobą tożsamym i nigdy niepodlegającym żadnemu uzmiennieniu. Zarysowuje się tutaj pewna tendencja: byt prawdziwy nie przyjmuje określeń wzajemnie się wykluczających, a w dodatku jego własności mają charakter superlatywów. Nie jest to więc byt indywidualny, konkretny ten-czy-tamten byt, gdyż żaden z bytów konkretnych nie spełnia wymagań postawionych przez Parmenidesa. Tożsamość, obok bytu i myślenia, wyznacza możliwość uzyskania prawdy, realizacji projektu pójścia drogą prawdy, jej urzeczywistnienia.

Koncepcja Parmenidesa wpisuje się w logikę rozwoju schematów pojęciowych, dostarczając podstaw do wieloaspektowych ich charakterystyk. Uzyskanie nowego, filozoficznie ważkiego pojęcia

jest przełomowe dla strategii myślenia o rzeczywistości. Paradoksalnie pojęcie bytu nie jest jeszcze u Parmenidesa radykalnie różne od ogólności *logosu* proklamowanej przez Heraklita. Tym, co decyduje o unikatowości i znaczeniu tej teorii dla procesu różnicowania się schematów pojęciowych, jest fakt, że filozof ten proponuje ruch teoretyczny polegający na zespoleniu bytu, myślenia i prawdy. Wszystko, co jest, jest bytem i jest poznawane na mocy faktu bytowania (*einai*). Droga prawdy, którą może, ale nie musi (!) podążać rozum, jest urzeczywistnieniem wiedzy o bycie prawdziwym. Prawda wydarza się w tożsamości *einai* oraz *noein*. Negując tę tożsamość, neguje się także prawdę. Jako że u podstawy wszystkiego, również *noein*, znajduje się *einai*, prawda staje się momentem strukturalnym tak bytu, jak i myślenia. Zaprzeczając byt, rozum neguje również prawdę, mieszając byt z niebytem, rozum popada w mniemania – staje się „śmiertelny-dwugłowy”.

Parmenidiański schemat pojęciowy uzyskany na gruncie postępującej samowiedzy oraz dodatkowych procedur, pośród których ukonstituowanie pojęcia bytu wysuwa się na czoło, stanowi próbę przeciwdziałania nieoczekiwaniu ujawnionej przez Heraklita heterogeniczności w obrębie układów pojęciowych (Gródek 2003: 132–134). Z jednej strony jest on bogatszy, z drugiej zaś, przez nałożenie na wiedzę dodatkowych warunków, staje się niebezpiecznie jednowymiarowy. Można nawet powiedzieć, że koncepcja Parmenidesa na powrót niweluje pierwszą różnicę ontologiczną, a wraz z tą niwelacją narzuca jednoznaczną, ściśle określoną i całkowicie obezwładniającą teoretycznie wizję bytu. Ogólność uniwersaliów na chwilę zostaje oddzielona od transogólności pojęcia bytu i prawdy, by następnie stać się partykularnością.

Poglądy Parmenidesa silnie wpłynęły na sposób rozumienia związków między umysłem a rzeczywistością i jednocześnie wyznaczyły kanon refleksji metafizycznej, w której podstawową rolę odgrywają analizy pojęcia bytu. W dziedzictwie Parmenidesa nie brakuje też problemów, z którymi jako pierwszemu na tak wielką skalę przyszło się zmierzyć Platonowi, a po nim Arystotelesowi. Trzeba zdać sobie sprawę, że idzie o wielką stawkę. Parmenides za sprawą swej ambitnej teorii metafizycznej postawił poprzeczkę tak wysoko,

że pokonanie jej wymagało radykalnych działań i kontynuowania procesu różnicowania się schematów pojęciowych – na to właściwie skazani byli Platon i Arystoteles.

Dwa typy ogólności

Rozważenie propozycji Platona wydaje się naturalną konsekwencją zarówno z historycznego, jak i problemowego punktu widzenia. Są one dopełnieniem metafizycznych prototeorii presokratyków, a także w szczególny sposób poza nie wykraczają, zwłaszcza w kontekście Platońskich kontrowersji wokół poglądów Parmenidesa. Wiadomo, że najistotniejszą kwestią, z jaką Platon boryka się we wszystkich niemal dialogach, jest problemat bytu wyrażający się w pytaniach: co istnieje?, co istnieje naprawdę?, w jaki sposób byt bytuje?, czym jest byt? W drodze zakrojonego na szeroką skalę dyskursu dialektycznego Platon formułuje teorię idei, która jest odpowiedzią na zadane wcześniej pytania. Idee są bytem w najpełniejszym sensie, są wieczne, niezmiennie i trwałe, a zatem w jakimś sensie realizują projekt bytu doskonałego, który przedstawił Parmenides. Podejście Platona zmieniło radykalnie dzieje filozofii, gdyż wyznaczyło nowy obszar dociekań – sensów niepokrywających się z *physis*, sensów, z których istnienia Parmenides i Heraklit zdawali sobie prawdopodobnie sprawę, choć jednocześnie nie dysponowali jeszcze na tyle rozbudowanym aparatem teoretycznym, by je w pełni wyeksplikować. Bezpośredniość rzeczywistości, zwłaszcza w wymiarze zmysłowym, zostaje częściowo zarzucona na rzecz oglądu intelektualnego (noetycznego) i dyskursywności (dialektyki). Nie oznacza to bynajmniej, że Platon całkowicie postępuje rolę zmysłów. Mogą one prowadzić na rzeczywistość niezmienną i dalece różną od tej, jakiej charakterystyki dostarczają zmysły. W *Fedonie* (1997, 74c) Platon ustami Sokratesa wypowiada następujące słowa:

I zgadzamy się też, co do tego: ta myśl [dotycząca równości – S. T. K.] nie pojawiła się i pojawić się nie mogła, jak tylko za sprawą widzenia,

dotykania bądź z jakiegoś innego wrażenia zmysłowego. W każdym wypadku wychodzi, jak myślę, to samo.

Fragment ten jest częścią wywodu na temat niezmysłowych źródeł naszej wiedzy, nie może być jednak świadectwem podważenia wartości epistemicznej sfery zmysłowości.

Przyjęcie idei jako rzeczywistości prawdziwej oraz właściwie jedynej ważnej dla metafizyki jest realizacją drogi Prawdy. Dzięki niej *physis* zostaje wyjaśniona w całkiem nowy sposób, nie tylko bez sięgania po *element* będący częścią całości (natury), ale także z wykorzystaniem kryteriów bytowości, jakie zaproponował Parmenides. Co więcej, nowe *archai* mają charakter czegoś odrębnego od *physis*, przekraczającego go, a przez to ontycznie niezależnego i samodzielnego. Fakt ten sprawia, że idee dookreślają rzeczywistość nie tylko od strony istotowej (decydują o tym, że rzeczy są tym, czym są), ale także egzystencjalnej (że w ogóle są) (por. książki na temat metafizyki Platona autorstwa S. Blandziego [1992, 2002] oraz utrzymaną w tym samym nurcie interpretacyjnym rozprawę B. Dembińskiego [1999]). Z punktu widzenia prezentowanego tutaj procesu różnicowania się schematów pojęciowych w teorii Platona ważkie są dwa zagadnienia. Po pierwsze, paradygmatyczny i sprawczy charakter idei. Po drugie, oferująca zasadniczo odmienną od Parmeniדיائیskiej koncepcję bytu teoria najwyższych rodzajów, scalająca, ale i wyjaśniająca podział rzeczywistości na dwa zbiory: rzeczy zjawiskowych (konkretów) oraz idei (uniwersaliów).

Ogólność idei

Odkrycie przez Platona świata idei zdaniem niektórych komentatorów odbyło się po tzw. drugim żeglowaniu, o którym jest mowa w *Fedonie* (zob. także interpretacje szkoły tybingeńskiej [Szlezak 1995, Reale 1998, Dembiński 1999] oraz pozostający w nurcie anglosaskiej szkoły czytania Platona komentarz R. Legutki [1997]). W dialogu tym Platon naprowadza czytelników na świat zupełnie odrębny od tego, jaki znany jest z doświadczenia zmysłowego.

Przedstawiona w nim teoria zostaje dodatkowo wzmocniona w innych dialogach, a w *Państwie*, pod koniec szóstej i na początku siódmej księgi, następuje wyjaśnienie paradygmatycznego i sprawczego statusu idei przez parabole odcinka i jaskini. Komplikacje, jakie teoria ta stwarza, nie uszły uwadze Platona (np. *Parmenides*), ale też stały się przyczynkiem do trwającej od czasów Arystotelesa (*Metafizyka*, *Etyka nikomachejska*) dyskusji na temat możliwości istnienia rzeczywistości wyraźnie różnej co do statusu metafizycznego od tej, którą zwykło nazywać się zjawiskową (*physis*). Różnice metafizyczne przekładają się także na różnice epistemiczne. Dostęp do idei możliwy jest tylko za pomocą rozumu (*nous*), który dzięki określonym zabiegom może je oglądać. *Physis* natomiast jest dana w bezpośredniości poznania zmysłowego, a uzyskana na tej podstawie wiedza nie ma dla Platona dostatecznej prawomocności. Dopiero przez odwołanie się do idei wiedza może taką prawomocność uzyskać i przez to stać się wiedzą ogólną, prawdziwą i istotną. W przywołanym już *Fedonie* (75c) pojawia się nawet sugestia, że dostęp do idei ma charakter niezapośredniczony w przestrzeni, w której znajdują się dusze przed narodzinami i po śmierci:

Jeśli zatem zdobyliśmy ją [wiedzę – S. T. K.] przed naszym urodzeniem i urodziliśmy się, będąc w jej posiadaniu, to czy nie jest tak, że przed urodzeniem i zaraz potem posiadaliśmy wiedzę nie tylko o równości, o tym, co większe i mniejsze, ale o wszystkich rzeczach tego rodzaju? Wywód nasz, nie mniej niż równości, dotyczy w tym momencie piękna samego i dobra samego, i tego, co sprawiedliwe, i tego, co święte; jak mówię, dotyczy wszystkiego, co jak pieczęcią opatrujemy wyrażeniem „jest czymś”, zarówno w pytaniach, jakie zadajemy, jak i odpowiedziach, których udzielamy. Musieliśmy zatem o tych wszystkich rzeczach mieć wiedzę przed urodzeniem.

Rozum idee jednak zapomina i cała procedura, która właśnie w tym dialogu jest zarysowana, ma prowadzić do ich przypomnienia (*anamnesis*) (por. Legutko 1997: 109–115). Służą temu zarówno zmysły, jak i dialektyka. Wobec powyższego nie ulega kwestii, że *archai*, które proponuje Platon, dalece odmiennie ustosunkowują się do rzeczywistości niemalże pod każdym względem. Wymaga-

ją też od chcących je poznać ćwiczenia (wychowania teoretycznego). Łączy je jednak z teoriami presokratyków, zwłaszcza Heraklita i Parmenidesa, to, że nadają one rzeczywistości racjonalność, są jej *logosem*, a jednocześnie spełniają surowe kryteria bytowości (niezmiennie, stałe, trwałe etc.). *Physis* zatem otrzymuje nowy układ przyczyn i nowe wyjaśnienie, zdecydowanie modyfikujące dalsze dzieje filozofii.

Termin „idea” w starożytnej grece miał wiele znaczeń, spośród których dwa wydają się zasadnicze w perspektywie myśli platońskiej (Liddell, Scott 1990, hasło słownikowe). Pierwsze znaczenie związane jest z czasownikiem *idein*: widzieć, patrzeć. Z nim powiązane są także formy rzeczownikowe *eidos*, *idea*: forma, kształt, wygląd, postać. Idea to to, co dostrzeżone, ujrzone, zobaczone jako forma, kształt (rzeczy – w domyśle). Znajduje to głębokie uzasadnienie w dyskursywnej drodze do poznania idei, jaką zaleca Platon, a która wiedzie przez geometrię. To właśnie geometria zajmuje się kształtami i postaciami rzeczy w oderwaniu od nich, ale też w jakiejś relacji do nich. Idea więc, już w metafizycznym sensie, może być potraktowana jako analogat kształtu geometrycznego. Termin „idea” znaczy także to, co poznawalne, to, co jest przedmiotem wiedzy. Sens idei ma więc dwa bieguny: ontyczny i epistemiczny. Oba są przez Platona eksponowane przez paradygmatyczny i sprawczy wymiar idei oraz ich odniesienia do umysłu. Najlepiej ekspozycję tę ilustruje parabola jaskini (Platon 1999: 514a–517b) poprzedzona niezbyt obszernym wprowadzeniem (parabola odcinka) w teorię zróżnicowania rzeczywistości oraz odpowiednich sposobów jej poznania. Metafora jaskini służy celom dydaktycznym, tzn. ilustruje, jak wyraża się Platon, obecność kultury umysłowej lub jej brak. Posiadanie kultury umysłowej warunkowane jest odpowiednim wychowaniem (*paideia*), a to opiera się między innymi na wiedzy. Wiedza zaś dotyczy tego, co niezmiennie i istotnie istniejące. Kryteria te spełniają właśnie idee. Ich zasadniczą własnością jest istotowe dookreślanie rzeczy zjawiskowych, ale też, jak w wypadku idei Dobra, sprawczy oraz epistemiczny wpływ na wszystko, co ideami nie jest. Idee są w pierwszej kolejności wzorcami rzeczy. Zawierają trwałą i niezmienną naturę rzeczy w sposób doskonały. W *Timajosie*, dialogu

wyjaśniającym sprawczy stosunek między ideami a rzeczywistością zjawiskową, Platon przywoła Demiurga jako stwarzającego świat zjawiskowy na podstawie idei paradygmatycznych. Świat zatem nie mógłby bez nich istnieć, a raczej istnieć *w takim kształcie*, a nie *inym*. W zasadzie bez idei paradygmatycznych świat byłby niczym.

Wzorczość idei jest źródłem określoności i w tym sensie również prawdziwości świata zjawiskowego. Przykuci do skały ludzie, patrząc na cienie rzeczy, dostrzegają jedynie ich zarysy, nawet nie są w stanie poznać rzeczy takimi, jakimi są, na podstawie wzorczości idei, nie mówiąc już o ideach. To wymagałoby zerwania więzów i opuszczenia jaskini, a to wielu wydaje się niemożliwe do osiągnięcia. Nadto poza jaskinią, gdzie króluje idea Dobra/Słońce, każdy wychodzący borykałby się z problemami natury epistemicznej (ale też moralnej): „A gdyby ktoś go zmuszał, żeby patrzył w samo światło, to bolałyby go oczy, odwracałby się i uciekał do tych rzeczy, na które potrafi patrzeć, i byłby przekonany, że one są rzeczywiście jaśniejsze od tego, co mu teraz pokazują? Tak jest – powiada [Glaukon Sokratesowi – S. T. K.]”. Idee są nie tylko trudne do odkrycia, ale dodatkowo niełatwo je zaakceptować jako byty realne i prawdziwsze od tego, czego jesteśmy świadkami na co dzień.

Paradygmatyczność idei jest dalece niewystarczająca, skoro Platon poza jaskinią umieszcza dodatkowo ideę Dobra, która może być rozumiana albo jako idea sprawcza ontologicznie, albo usprawniająca epistemicznie (por. Ross 1951). Jej obecność w kontekście różnicowania się schematów pojęciowych metafizyki ma sens szczególnie, uświadamia bowiem, że obok idei wzorczych istnieją także idee, które nie dzielają własności bycia wzorami, niczego nie dookreślają istotowo, ale raczej sprawiają lub wartościują rzeczy zjawiskowe. Pełnią one zatem funkcje odmienne, także w aspekcie wyjaśniającym; o ile chcąc poznać naturę rzeczy zjawiskowych, należy odwołać się do idei wzorczych, o tyle chcąc w ogóle poznawać i dodatkowo jeszcze posiąść wiedzę o pierwszych przyczynach i zasadach wszystkich rzeczy (jak powiedziałby Arystoteles), należy odwołać się do idei sprawczo-wartościujących. Platon po raz pierwszy wprowadza dualny podział pojęć, oddzielając pojęcia ogólne od pojęć ponadogólnych. Jednocześnie, co pozostaje wciąż kwestią dyskusyjną,

obu rodzajom pojęć przyznaje mocno konstytutywny sens, wierząc, że nie tylko determinują one wiedzę o przedmiotach, ale dodatkowo przedmioty te, co do ich istnienia, usprawiedliwiają.

Idea Dobra, podobnie jak idee Piękna, Prawdy czy Sprawiedliwości, odróżniają się od idei paradygmatycznych zarówno swoją funkcją metafizyczną, jak i epistemiczną:

Otóż jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub publicznym⁵ (*Państwo*, ks. VII).

Na przykładzie metafory jaskini widać także, że idea Dobra, wspierana analogią do Słońca, ma za zadanie dynamizować rzeczywistość, wprowadzać w nią życie, przenosić treści idei paradygmatycznych na poziom rzeczy zjawiskowych (por. Ross 1951: 67 i n.; Stewart 1909: 50–53; Wedberg 1973: 33; Stróżewski 1992). Ponadto idee sprawczo-wartościujące są niejako ostatnie w hierarchii, nie odwołują się do żadnych idei wyższych od siebie. Swoją normatywnością wprowadzają ład i hierarchiczność w rzeczywistość. Bez nich poznanie idei paradygmatycznych nie byłoby możliwe. Co więcej, idee sprawcze nie tylko przenikają każdy aspekt rzeczywistości, ale dodatkowo wartościują rzeczy, decydując, że rzeczy są „piękne, dobre, prawdziwe” (Wedberg, 1973: 33). Od strony epistemicznej ten typ idei wydaje się inaczej poznawany niż idee wzorcze, choć dla obu ogląd ejdetyczny jest ważnym momentem teoretycznym i, jak się wydaje, wieniec szlak poznawczy. Dyskursywność przyjmuje kształt dialek-

⁵ Właściwie można byłoby określić idee sprawczo-wartościujące „metafizycznymi”, to znaczy takimi, które odnoszą się do najwyższych i pierwszych przyczyn w sensie arystotelesowskim, ale i aspektu egzystencjalnego rzeczywistości, natomiast idee paradygmatyczne „ontologicznymi”, jako że spełniają one funkcje istotowe, określają naturę rzeczy. W zacytowanym fragmencie po raz pierwszy wprost deklarowany jest także immanentny związek idei, który w teorii transcendentaliów przyjmuje postać zależności określanej mianem konwersji.

tyki, która jest drogą dochodzenia do poznań prawdziwych (zob. obszernie wyjaśnienia istoty, roli i funkcji dialektyki: Stróżewski 1983). Idee wzorcze, w odróżnieniu od idei sprawczo-wartościujących, mają także ograniczony zakres swojego obowiązywania ontycznego: decydują o istocie tych, a nie innych zbiorów rzeczy. Ograniczenia tego nie mają idee sprawcze, gdyż nie ma jednego zbioru rzeczy, które uzyskiwałyby swoje istotowe dookreślenia za ich sprawą. Każda rzecz może być nacechowana przez ideę wartościującą, tak jak każda rzecz jest sprawiana przez ideę sprawczą. Idea konia jest ideą dla kasztanki, siwka i niezliczonych tuzinów innych bytów spełniających kryteria tej właśnie idei, natomiast idea Piękna, Dobra czy Prawdy nie ma właściwego sobie zbioru rzeczy. Piękny może być zarówno słońce, jak i jego obraz namalowany przez nikomu nieznanego malarza. Idee sprawczo-wartościujące udzielają się wszystkim bytom bez wyjątku i bez względu na zaszeregowanie gatunkowo-rodzajowe. I w podsumowaniu uwaga odnośnie do transparentności idei sprawczo-wartościujących: Platon pisze, że ideę Dobra trudno dostrzec; bardzo pomocna jest w tym względzie metafora Słońca, a raczej jego promieni. Ich też nie sposób dojrzeć okiem nieuzbrojonym, specjalnie przygotowanym. Wydaje się, że koncepcja Platona zmierza do wykazania, że idee sprawczo-wartościujące w istocie swojej stanowią trwałą, choć niedostrzegalną bezpośrednio komponentę ontologiczną i epistemologiczną rzeczywistości; usprawniają umysł do poznania bytu, a jednocześnie są fundamentem bytu.

Wśród idei sprawczo-wartościujących została także wymieniona idea Prawdy. Co ciekawe, Platon niezbyt często wymienia ją w pantonie idei, jak również nie przeprowadza wnikliwych i dialektycznych analiz, jak czyni to chociażby w wypadku idei Sprawiedliwości czy innych pomniejszych. Powód tego stanu rzeczy, jak się wydaje, leży w metafizycznym charakterze idei wzorczych, a nade wszystko sposobie ich poznania. Oba te aspekty korespondują z logicznym wykorzystaniem prawdy. Dobrą ilustracją są wywody z *Sofisty* (1956, 239b–241b) i *Teajteta* (1959, 194b–195d). Aspekt metafizyczny prawdy ujawnia się, gdy Platon mówi: „prawdziwie [*alethinon*] [istniejącym] nazywam istniejące istotnie [*ontos on*]”. Ma tu zatem miejsce podobne rozwiązanie, jakie można spotkać u Parmenidesa, przy

czym „istniejące istotnie” nie ma charakteru postulatywnego, ale jest wyraźnie określone tak co do funkcji, jak i budowy. Prawdziwie istnieją idee. W konfrontacji z nimi rzeczy zjawiskowe istnieją nieistotnie, a w konsekwencji inaczej, mniej prawdziwie lub nieprawdziwie. Z pomocą w zrozumieniu tego rozstrzygnięcia przychodzi koncepcja bytu jako *dynamis* wysunięta przez Platona w *Sofiście*. To, co bardziej jest bytem, jest prawdziwsze, co mniej – jest mniej prawdziwe. Pozwala ona dodatkowo wprowadzić gradację rzeczywistości: od rzeczy bytujących w najsilniejszym sensie (prawdziwych) do takich, które bytują w sensie najsłabszym lub zgoła w ogóle nie bytują (częściowo nieprawdziwych, w ogóle nieprawdziwych). Ponieważ rzeczy zjawiskowe czerpią całą swoją moc z idei, więc w tym sensie trzeba powiedzieć, że istnieją mniej istotnie. Sens metafizyczny prawdy powiązanej z bytem jako *dynamis* rozlewa się zatem po wszystkich szczeblach rzeczywistości. O ideach mówi się, że są prawdą i są prawdziwe, natomiast o rzeczach zjawiskowych można co najwyżej orzekać prawdziwie. W tym celu wprowadzone jest właśnie w *Sofistice* i obecne także w *Teajecie* logiczne czy językowe pojęcie prawdy.

Klucz do zrozumienia relacji między metafizycznym a logicznym sensem prawdy u Platona leży w bogactwie znaczeniowym terminu *aletheia*. Jak większość słów przejętych przez filozofię z języka naturalnego, ma on rozliczne sensory, które Platon porządkował i hierarchizował. Wśród znaczeń terminu *aletheia* trzy są filozoficznie relewantne: 1) poprawność mówienia oraz słuszność przekonania; 2) rzeczywistość tego, co jest – bytu; 3) prawość, autentyczność, sumiennność charakteru (Friedländer 1993: 108; Liddell, Scott 1990, hasło słownikowe). Pierwsze ze znaczeń implikuje logiczno-językowe rozumienie terminu *aletheia*, drugie – metafizyczne, trzecie – moralne. Kiedy zatem Platon używa tego terminu, może jednocześnie wyrazić wszystkie trzy sensory, choć zwykle ogranicza obszar znaczeniowy. Nie mniej istotne jest również to, że w odniesieniu do idei orzekanie o nich, że są prawdziwe lub są prawdą, jest posunięciem zbytecznym, gdyż powtarzałoby to, co *implicite* zawarte jest w ideach rozważanych jako idee. Natomiast z perspektywy poznawczej, znacznie wpływającej ze zrozumiałych względów na jakość wypowiedzianych sądów, idee są czymś samoprezentującym się,

tn. dane są zrazu w swojej prawdziwości i jeśli potrzebują medium, dzięki któremu mogłyby się ujawnić (jak np. prawda o rzeczywistości zjawiskowej), to tylko w celu wywołania ich z mroków niepamięci. Rozum poznaje je w ujęciu kontemplatywnym (oglądając), ale wiedzie doń ścieżka dyskursywna, jednak moment oglądu nie wymaga odniesienia do idei prawdy ujętej w pojęciu (*Fedon* 79a). Idee sprawczo-wartościujące mają jednak tę dodatkową specyfikę, że dopiero dzięki ich poznaniu możliwe jest poznanie (prawdziwe) wszystkiego innego. Wydobywają one, jak pokazuje przykład z ideą Dobra, umysł z ciemności (jaskini), gdzie dane są tylko cienie i odbicia prawdziwych rzeczy.

Obecność idei Dobra wprowadza także sens moralny do bogactwa znaczeń terminu *aletheia*. Dobro, jak również pozostałe idee, rozlewając się po szczeblach rzeczywistości, uzdolniają do poznania przez to, że nadają duszy wartość. Tylko dusza dobra, prawdziwa, piękna i sprawiedliwa może poznać prawdę o rzeczywistości. Jest to, mówiąc językiem filozofii nowożytnej, warunek transcendentálny, bez którego realizacja poznania prawdy jest niemożliwa. Idee sprawczo-wartościujące otwierają perspektywę metafizyczną oraz epistemiczną, stojąc w hierarchii ponad ideami paradygmatycznymi, które mają jedynie moc istotowego określania świata. Ich rola polega na wprowadzaniu *kosmosu* – uporządkowania, ale nie rozstrzygają o wszystkim. Pozwalają umysłowi poznać, jaka rzecz jest naprawdę, ale nie DLACZEGO rzecz jest naprawdę⁶.

Pozostaje jeszcze sens logiczno-językowy prawdy, wymagany do właściwego sposobu odnoszenia się do rzeczywistości przez zdania i sądy. We fragmencie 240d *Sofisty* Platon wprowadza *à rebours* prawdę przez definicję fałszu: „sąd fałszywy [*pseudes d'au doksa*] to będzie ten, który stwierdza coś przeciwnego niż to, co jest”. Interesujące jest to, że wartość sądu (prawdziwy/fałszywy) zmienia się w zależności od tego, jak jest on stwierdzany, czyli odnoszony do rzeczywistości (bytu). Jeżeli dany sąd stwierdza coś innego, niż jest, przybiera

⁶ Nie może zatem dziwić obecność geometrii wymaganej przez Platona jako propedeutika przygotowująca do przejścia na poziom wiedzy najwyższej, o ideach sprawczo-wartościujących.

wartość fałszu, gdy zaś stwierdza to, co jest – wartość prawdy. Obie wartości wydają się zatem czymś akcydentalnym w stosunku do sądów, skoro o ich dołączeniu decyduje moment stwierdzania (asercji), w którym odbywa się odnoszenie sądu do czegoś, co sądem nie jest. Moment wartościowania jest o tyle istotny, że wyznacza kryterium wartości sądu. Jeżeli akt asercji polega na odniesieniu do bytu – jest prawda, jeżeli do niebytu – fałsz. Ciekawe też, że w wypadku poznania idei (przez ogląd) wartościowanie nie polega na stwierdzeniu-odnoszeniu, ale całkowicie pochodzi od przedmiotu, który jest poznawany. Zachodzą zatem swoista bezpośredniość wartościowania i w zasadzie automatyczne wykluczenie fałszu. Wartościowanie sądów o rzeczach zjawiskowych natomiast opiera się zarówno na odwołaniu się do idei, jak i danych doświadczenia.

Najwyższe rodzaje

W ścisłym związku z teorią pojęć granicznych, szczególnie w wymiarze spójności konstytuowanego przez nie schematu pojęciowego, pozostaje koncepcja tzw. najwyższych rodzajów (gr. *megista gene*) wyłożona w *Sofiście*. Funkcja najwyższych rodzajów jest wciąż wśród platonologów żywo dyskutowana i trudno doszukać się jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o ich status w całości poglądów Platona. Nie ulega jednak wątpliwości, że może być ona traktowana jako odpowiedź na pytanie o to, jak możliwe jest istnienie dwóch nieprzystawalnych do siebie rzeczywistości. Z drugiej strony jest to także kontynuacja dyskusji z koncepcją bytu Parmenidesa, która była dla Platona dalece niezadowolająca (stąd pojawiła się słynna deklaracja Platona o ojcostwie – ojcem jest Parmenides). W końcu teoria najwyższych rodzajów może być uznana za spoiwo rozproszonych w wielu dialogach wątków metafizycznych, ostateczny punkt dojścia rozumu dyskursywnego (spekulatywnego). Konieczność heurystyczna tej teorii polega bowiem na tym, że ma ona zastosowanie do wszystkich obszarów rzeczywistości (podobnie jak idee sprawczo-wartościujące), z tą wszakże różnicą, że najwyższe rodzaje są nie-

jako wewnętrzne w stosunku do każdego przejawu rzeczywistości, podczas gdy idee są zewnętrzne.

Problem najwyższych rodzajów pojawia się niespodziewanie po wzorcowym z dialektycznego punktu widzenia wywodzie na temat zaszeregowania tytułowego bohatera, sofisty. Rozważania te z pozoru nie mają ani odrobiny metafizyczności. Wszelako jasne jest, że teoria najwyższych rodzajów koresponduje z postawionym przez Sokratesa pytaniem o to, jaki charakter mają produkty sofisty. Tym pilniejszym domagającym się odpowiedzi, że wcześniej rozmówca zgodził się, że są to podobizny i odbicia, a zatem oferowane przez sofistów wykształcenie opiera się na mniemaniach (*doksai*), nie zaś wiedzy (*episteme*). Platon wymienia pięć najwyższych rodzajów: byt, ruch, spoczynek, tożsamość, różnica (niebyt?) (1956, 253d–258c). Centralnym rodzajem jest byt (*to on*), który po krótkiej deliberacji (propedeutycznej) definiowany jest jako *dynamis*: to, co jest, byt, jest „niczym więcej, jak pewną mocą” (247d). Nie jest to zatem określenie logiczne, dotyczące własności terminu lub sposobu utworzenia pojęcia. Platon wyraźnie definiuje byt od strony metafizycznej. Jak było powiedziane, ma to znaczenie rozstrzygające dla metafizycznego rozumienia schematu pojęć granicznych, szczególnie zaś powiązania bytu i prawdy: to, co jest bytem, jest prawdziwe, co nie jest, jest nieprawdziwe, fałszywe. Zaprezentowana definicja nie odnosi się z pewnością do jakiegoś regionu bytu, ale przez określenie *dynamis*, coś, co może być w mniejszym lub większym stopniu, pozwala objąć całość rzeczywistości: od świata idei po rzeczy zjawiskowe, a nawet niebyt (Platon powie, że niebyt także jakoś jest). Takie określenie bytu pozwala umieszczać różne przedmioty w roli podmiotu zdania, do którego dołącza się predykat „jest bytem” (przez co czyni z pojęcia bytu funkcję). Przez to zaś sprawić, że określenie to zyskuje nieograniczony zakres odniesienia, większy nawet niż idee sprawczo-wartościujące: coś może lub nie może być dobre, piękne etc., ale nie może nie być, skoro już jest; w przeciwnym razie doszłoby do zaprzeczenia bytu.

Koncepcja ta ma, wraz z teorią idei jako paradygmatów oraz źródeł sprawstwa i wartości, niebagatelne znaczenie dla zagadnienia różnicowania się schematów pojęciowych metafizyki. Po pierw-

sze, byt przekracza wszystkie rodzaje, gdyż jest wspólny wszystkim rodzajom, choć w różnym stopniu w nich obecnym (dzięki stopniowości *dynamis*). Każdy z elementów rzeczywistości ma jakąś *dynamis*, jedynie niebyt jest poza wszelkimi granicami i dlatego nie jest bytem, ale niebytem właśnie. To sprawia, że wszystkie rzeczy jakoś są, podobnie też są tożsame, w spoczynku, ruchu, zróżnicowaniu. Za tymi właściwościami metafizycznymi stoją także własności językowe. Skoro każde coś jakoś jest, można o nim orzekać, że jest. W ten sposób rodzi się wielość odniesień orzecznika „być” w stosunku do różnych, niekoniecznie sprowadzalnych do siebie aspektów rzeczywistości. Przedefiniowany przez Platona byt ma zatem tę przewagę nad bytem Parmenidesa, że nie jest jedynie projektem, ale łączy i obejmuje wszystkie przejawy, zarówno zmysłowe, jak i nadzmysłowe, bez względu na zaszeregowanie rodzajowo-gatunkowe i, co ważniejsze, bez względu na zależność rzeczywistość prawdziwa–rzeczywistość zjawiskowa. To, co realizuje Platońską definicję w stopniu najwyższym, jest najprawdziwsze (istnieje istotnie – jest *ontos on*). Tym czymś są właśnie idee Dobra, Prawdy, Piękna, Sprawiedliwości oraz stojące niżej w hierarchii idee paradygmatyczne. Ale i świat zjawiskowy jest, choć nie ma *dynamis* sam z siebie, ani też sam z siebie nie jest wyjaśnialny. Transcendujące wszystko najwyższe rodzaje są zatem mostem przerzuconym między różnymi sferami rzeczywistości.

Schematy pojęciowe metafizyki

Spekulacja metafizyczna otrzymuje swój najdojrzalszy i systematyczny zarazem kształt w rozważaniach Arystotelesa. Domykają one chronologicznie przywołane w poprzednich podrozdziałach teorie Heraklita, Parmenidesa i Platona, a jednocześnie całkowicie i w najpełniejszy sposób dookreślają to, co zwykle nazywać się dziedzictwem Greków. Myśl Arystotelesa wyznaczała i wciąż wyznacza wzorce refleksji nad rzeczywistością, jej metafizycznym fundamentem i sposobami jej poznawania. To Arystoteles podjął trud uporządkowania, systematyzacji i głębokiego uzasadnienia wielu twierdzeń

dotyczących *physis* i zasad nią rządzących. W tym celu wypracował aparat pojęciowy, metody dociekań i kwalifikację wiedzy. Na szczycie gmachu stoi filozofia pierwsza, w ramach której rozstrzyga się o zasadach i przyczynach najwyższych i pierwszych. Można powiedzieć, że Arystoteles najpełniej zrealizował w ten sposób idee poznania prawdy, a uniwersalizując ją, zdefiniował jednocześnie jako imperatyw epistemiczny. Wśród wielości wątków filozoficznych, jakie porusza Stagiryta, dla zagadnienia analizy schematu pojęć granicznych istotne są dwie tendencje obecne w metateoretycznym wymiarze filozofii pierwszej. Pierwsza przejawia się w procedurze porządkowania i wykształcenia pojęć właściwych do opisu rzeczywistości. Zauważalna jest pewna prawidłowość. Pojęcia metafizyki (filozofii pierwszej) spełniają różne funkcje, tworząc niejako rodziny pojęć – schematy pojęciowe. Z jednej strony opisują one rzeczy w ich konkretności i doraźności (schemat pojęć kategorialnych), z drugiej zaś rejestrują strukturę każdego bytu, który jest substancją, bytem w sensie najbardziej właściwym, bez względu na kwalifikację rodzajową czy gatunkową (schemat pojęć ontologicznych). Wreszcie zdają sprawę także z własności bezwzględnie koniecznych w każdym bycie, substancjalnym i niesubstancjalnym, aktualnym i możliwym, przysługujących wszelkiemu przedmiotowi wiedzy pewnej (schemat pojęć metafizycznych). Układy tych pojęć tworzą deskrypcję przedmiotów, prezentując je niejako z różnych perspektyw. Zawsze jednak dotyczą tego, co jest – bytu. Pojęcie bytu (*to on*), obok pojęcia substancji (*ta ousia*), jest również centralnym pojęciem metafizyki Arystotelesa.

Schemat pojęć kategorialnych (ogólnych)

Pierwotny, ze względu na ogólność i obszar zastosowania, jest schemat pojęć kategorialnych. Terminy-kategorie oznaczają określone aspekty-sposoby bytowania. Teorię kategorii Arystoteles przedstawia w niewielkim stosunkowo traktacie otwierającym pisma logiczne. Doktryna orzeczników-sposobów bytowania jest odpowiedzią na dwa podstawowe pytania: 1) W jaki sposób istnieją rzeczy?

2) W jaki sposób orzeka się o rzeczach? Metoda utworzenia kategorii nie jest zbyt jasna. Jedyną wskazówką jest zakorzenie kategorii w serii pytań, jakie można zadać odnośnie do każdego indywiduum danego w jego zmysłowej konkretności. Pytaniami tymi są: kto/co?, ile?, jakie?, kiedy?, gdzie?, w jakim stanie?, w jakiej relacji?, co robi?, czego doznaje? (Arystoteles 1990, 1b 25–30). Każde z pytań domaga się określonej odpowiedzi, której uzyskanie możliwe jest dzięki odniesieniu pytającego do indywiduum. Na pytanie „kto/co?” – zasadnicze dla całego schematu pojęć kategoryalnych – odpowiedziami są: wskazanie (to), nazwa własna desygnująca indywiduum („Jan”, „to drzewo”) lub nazwa ogólna („człowiek”, „drzewo”). Na pytanie „ile?” pada odpowiedź „168 cm”, „trzy kilogramy” etc. Podobnie z pozostałymi pytaniami. Każda z odpowiedzi odnosi się do jakiegoś aspektu rzeczy, której dotyczy, i aspekty te wzajemnie się nie pokrywają. To, czego odpowiedzi dotyczą, jest określane mianem sposobów bytowania. Najważniejszy spośród nich jest sposób, do którego odnosi się pierwsze pytanie, i udzielona nań odpowiedź. Otrzymuje on nazwę „substancja” (gr. *ta ousia*), będącą modyfikacją gramatyczną czasownika „być” (*einai*). Taka sama procedura obowiązuje w przypadku pozostałych kategorii: ilości (ile?), jakości (jaki?), relacji (w stosunku do czego?) etc.

Substancja jest kategorią szczególną. Z uwagi na to, że jest podstawowym sposobem bytowania, jest jednocześnie podstawą ontyczną dla pozostałych kategorii. Dodatkowo jest podmiotem logiczno-językowym wszelkich określeń. Kategorie organizują się wokół substancji: ktoś/coś jest wysokie na 168 cm, ma dwie ręce, jest białe czy znajduje się na lewo od Collegium Maius. Bez kogoś/czegoś pozostałe kategorie nie mogłyby zaistnieć, urzeczywistnić się. Substancja jest zatem synonimem konkretności oraz absolutnej podstawy wszelkich własności i określeń ontycznych. Moment językowy, ściśle powiązany z momentem ontycznym, wyraża Arystoteles we fragmencie 2a 11–16 *Kategorii*, kiedy mówi:

Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek

czy poszczególny koń. Drugimi substancjami nazywają się gatunki, do których należą substancje w pierwszym znaczeniu, jak również rodzaje tych gatunków.

Moment ontyczny substancji wyraża fraza „nie może znajdować się w podmiocie”, tzn. nie jest już dalej własnością, przypadłością, czymś przysługującym, ale ostatecznym i właśnie będącym podstawą (Ackrill 1963: 74 i n.; Ross 1972: 32 i n.). Substancja jako sposób bytowania jest czymś granicznym, gdyż poza nią jest już tylko niebyt, nie ma żadnej podstawy oprócz indywiduum, konkrety. Pozostałe kategorie znajdują się w jakimś sensie „w” niej, to znaczy są od niej uzależnione, ale substancja nie jest do nich redukowalna. Jednocześnie na poziomie języka ta sama konkretność reprezentowana przez imiona własne czy nazwy ogólne opatrzone zaimkami wskazującymi może być jedynie podmiotem określeń, nigdy zaś orzecznikiem. W praktyce językowej oznacza to, że imię własne lub zindywidualizowana zaimkiem wskazującym nazwa ogólna występuje zawsze w roli podmiotu zdania. W zdaniu „Jan jest wysoki” można dokonać konwersji: „wysoki jest Janem”; zdanie to (na gruncie języka polskiego) traci jednak sens, jeżeli nie zastosuje się zaimka wskazującego („ten”, „tamten”, „owy”); wówczas wyraża ono po prostu identyczność, czyli w podmiocie i orzeczniku użyta jest substancja na zasadach zastrzeżonych tylko dla identycznościowego znaczenia słowa „jest” (por. Gillespie 1979: 3–5).

Schemat pojęć ontologicznych

Szczególne role substancji w schemacie pojęć kategorialnych, a zatem podmiotowość ontyczna i logiczna jest rozwinięta w kolejnych pojęciach, tym razem ontologicznych. Opisują one przedmiot-substancję nie zewnątrznie, ale niejako wewnątrznie, strukturalnie. Okazuje się, że refleksja nad sposobem odnoszenia się do rzeczy, badanie ich aspektów oraz generalizacja pytań kategorialnych są niewystarczające. W *Metafizyce* Arystoteles musiał zatem zastosować nową metodę spekulatywno-analityczną, przy czym przedmiotem

analiz były poglądy presokratyków i Platona, natomiast spekulacji – przedstawione przez nich, ogólne i nie dość jasne pojęcia, których treść została zachowana w całkiem nowych, tak pod kątem formy, jak i sposobu utworzenia, sensach. Pojęcia ontologiczne wyrażają ogólną naturę substancji, a tym samym – jako że jest ona podstawowym sposobem istnienia – całej rzeczywistości. Filozofia pierwsza w przeważającej części poświęcona jest właśnie charakterystyce substancji jako podstawowego znaczenia terminu „byt”. Dzięki niej możliwy będzie ogólny weń wgląd i, ostatecznie, odpowiedź na pytanie o zasady i przyczyny bytu.

W celu wyodrębnienia nowych ogólnych sensów Arystoteles sięga, jak zostało powiedziane, po poglądy presokratyków i Platona. W efekcie otrzymuje on sporo informacji o rzeczywistości, które domagają się usystematyzowania i wyrażenia w nowych terminach. Badania te ujawniają też, że rzeczywistość jest układem tego, co zmienne i stałe, dynamiczne i statyczne, ukształtowane i bezkształtne, poznawalne i niepoznawalne. Arystoteles ujmuje całokształt w parę pojęć tworzących podstawę schematu pojęć ontologicznych, jednocześnie zachowując heterogeniczność rzeczywistości, jej zróżnicowanie i dynamizm. Zestaw dwubiegunowych określeń opisuje rzeczywistość w jej zmienności, ale i właściwej dla niej określoności. Podstawowymi sensami są: materia/forma, możność/akt oraz podłoże własności/własności (*Metafizyka* ks. V, VII, VIII).

Pierwsze dwa z wyodrębnionych czynników konstytuujących *physis* są zarazem jej przyczynami i zasadami. Forma wyraża to, co kształtuje (*morphe*), a zatem to, co porządkuje, nadaje taki, a nie inny wymiar, sprawia, że nieokreślone staje się czymś określonym (*Metafizyka* 999b; 1015a; 1033b). Pobrzmiewa tutaj bez wątpienia wątek platoński, z tą jednak różnicą, że Platon wstrzymywałby się przed przyznaniem formie istnienia immanentnego w stosunku do rzeczywistości. Drugim elementem jest materia, coś skrajnie odmiennego od formy, gdyż domagającego się dopiero ukształtowania, czyli określenia (*Met.* 1042a–1045a). Materia (*hyle*) jest elementem współkonstituującym substancję. Dopiero złożenie z formy i materii daje byt (substancję-*synolon*). Pojęcie materii zachowuje wszystkie te sensory, które nadali podstawowym pierwiastkom *physis* presokratyków.

kratycy, o czym świadczy choćby fakt, że Arystoteles nie wycofał się z koncepcji żywiołów jako podstawy *physis* (Gili 1989: 78–82). W języku filozofii pierwszej tak forma, jak i materia uzyskują określenie elementów (*stoicheia*) i przyczyn (*aitia*), to jest tego, co konstytuuje rzeczywistość w jej podstawowym wymiarze. Kamienny blok marmurowy w oderwaniu od podłoża, do którego należał, jest jedynie bezkształtną masą, dopiero forma pozwala przeobrazić go w posąg (*synolon*) – substancję złożoną z materii (marmuru) i formy (pomyślu, idei posągu).

Forma odgrywa istotną rolę także w kontekście poznania, a tym samym wchodzi w silny związek z prawdą, umożliwia bowiem poznanie przedmiotu, a raczej poznanie jego natury, istoty, która zachowywana jest w pojęciu (*Met.* 1032b–1034b; 1039b). Arystoteles rezygnuje zatem z pozaświatowego, transcendentnego statusu formy jako narzędzia eksplanacji rzeczywistości w jej istotowym wymiarze. Forma jest czymś „wewnętrznym”, a tym samym pozwala wyjaśnić rzeczy na podstawie jej samej i naturalnych sposobów jej poznawania: za pomocą zmysłów i abstrakcji. Fakt ten decyduje o tym, że rzeczywistość (rzeczy-substancje) ma swoją prawdę (naturalną) „w środku” i nie domaga się wyjaśnienia odwołującego się do czegoś całkowicie od nich różnego. Materia, w odróżnieniu od formy, jest nieinteligibilna, nie daje się poznać. Dopóki nie połączy się z formą jest *de facto* niczym. Jakkolwiek istota rzeczy zachowuje także konstytutywne własności wniesione do *synolon* przez materię, niemniej niemalże w całości powiązana jest z formą. Forma jest nie tylko analogonem idei Platona, ale także *logosu* Heraklita. Wprowadza w rzeczywistość ład i uporządkowanie, a jednocześnie jest jedynym właściwym dla intelektu (duszy) przedmiotem poznania.

W nierozzerwalnym związku z materią i formą jako elementami i przyczynami bytu, ale także podstawowymi pojęciami schematu ontologicznego, pozostają akt i możliwość (*resp.* pojęcie aktu i możliwości) (*Met.* 1048a; 1071a; 1050a). Akt jest korelatem formy, możliwość – materii. Ulubiony przykład Arystotelesa, w którym streszcza się cała doktryna aktu i możliwości, odwołuje się do wzrostu organizmów żywych: najpierw jest ziarenko dębu, z niego po latach wyrasta okazałe drzewo – dąb. Ziarenko ma możliwość, zdolność do bycia dębem, ale

jeszcze nim nie jest. Orzec, że ziarenko jest dębem, to powiedzieć nieprawdę w sensie kategorialnym, ale jednocześnie powiedzieć prawdę w sensie ontologicznym. Ziarenko bowiem jest dębem na mocy złożenia z aktu i możliwości. Akt obecny w ziarenku (każdym żywym organizmie) wciąż przewycięża możliwościowy charakter materii, aż ostatecznie byt uzyskuje taką formę (zwaną też *entelecheia*), która w pełni wydobywa to, co było jedynie w ziarnku założone, co było w potencji do bycia dębem, co domagało się zaktualizowania. Złożenie akt–możność wyraża na poziomie pojęcia dynamizm, zmienność i procesualność rzeczywistości, cechy nieuchwytnie w statycznych pojęciach materii i formy. Tym samym akt i możliwość pozwalają wyjaśnić rzeczywistość w jej doraźnym i wciąż podlegającym zmianom wymiarze, w ich pojęciach zachowana jest organiczność *physis*, czego nie tylko nie były w stanie zachować pojęcia formy i materii, ale żadne inne, również kategorialne. Pojęcia te najlepiej zatem nadają się do opisu narodzin, wzrostu i obumierania, które to fakty stale zachodzą w rzeczywistości. Ale i na tym moc heurystyczna tych pojęć się nie kończy. Pozwalają one wyznaczyć byt, który będzie czystym aktem (*actus purus*), w którym nie będzie żadnej domieszki możliwości, a przez to materii. Jest nim Nieruchomy Poruszyciel (*Met.* 1070b–1071b), który dlatego właśnie jest nieruchomy, że jego istota jest zaprzeczeniem wszelkiej zmiany i ruchu, a w konsekwencji przechodzenia od możliwości do aktu. Co więcej, pojęcie aktu odnosi się także do umysłu (*nous*) (Arystoteles, *O duszy*). Intelkt jest w akcie i jest aktem zarówno w tym sensie, że urzeczywistnia prawdę poznania przez swój wymiar praktyczny i dochodzenie do wiedzy, urzeczywistnia formy łącząc je z materią w substancje (*synolon*) (*Met.* 1072b). Pojęcia aktu i możliwości mają zatem także związek z prawdą. Dzięki formie rzeczy są poznawalne, natomiast dzięki aktowi forma jest nie tylko poznawalna, ale także urzeczywistniana, wprowadzana w postaci nowych substancji w rzeczywistość.

Ostatnią parą jest podłoże/substrat (*hypokeimenon*) – własności (*symbebekota*) (*resp.* pojęcie podłoża/substratu – pojęcie własności). Podobnie jak w wypadku aktu i możliwości para ta również ma zakotwiczenie w formie i materii. Odzwierciedla układ zależności między kategorią substancji a pozostałymi kategoriami. Podło-

że może być zatem rozumiane jako pewne x , które nie ma żadnych jakości, żadnych dookreśleń kategoryalnych (*Met.* 1016a; 1042a). Ten sam podmiot może być też potraktowany jako podmiot logiczny, „ x ”, o którym orzeka się różne własności. Różni go od substancji jako podmiotu własności to, że substancja reprezentuje tylko to, co konkretne i indywidualne, natomiast podmiotem też mogą stać się pozostałe kategorie i całe rodzaje. Nie są one jednak wówczas ostatecznymi podmiotami ontycznymi, które nie mogą być orzekane, ale wszystko może być orzekane o nich. Termin „podmiot własności” jest zatem uogólnieniem funkcji, jakie tak sposoby bytowania, jak i ich językowe reprezentacje mogą spełniać. Radykalnym przykładem podmiotu własności jest substancja, która nigdy nie może być traktowana jako własność przypisana jakiemuś podmiotowi ani od strony ontycznej, ani logicznej. Para podmiot–własności odzwierciedla zatem układ zależności, który występuje między rozlicznymi przejawami bytu, a następnie jest wyrażany na poziomie języka.

Schemat pojęć metafizycznych

Charakterystyka poszczególnych pojęć schematu ontologicznego ujawniła pewną prawidłowość. Mają one charakter ogólny, gdyż odnoszą się do każdej substancji i zorganizowanych wokół niej kategorii, niemniej zasadniczo się do niej ograniczają. Nie jest to zatem charakterystyka właściwa dla wszelkich sposobów bytowania. Ponadto żadne z pojęć schematu ontologicznego nie wyraża faktu, że substancja i pozostałe kategorie są bytami, istnieją, bo żadne z nich nie wyczerpuje bogactwa sensu słów „bytować”, „istnieć”. W końcu żadne z pojęć schematu kategoryalnego i ontologicznego nie sięga dalej niż do *physis*, tak że względu na zakotwiczenie kategorii, jak i genezę pojęć ontologicznych. Sprzeciwia się tym niedostatkom ostatni ze schematów, jaki daje się zaobserwować w dyskursie Arystotelesa – schemat pojęć metafizycznych. Zostaje on wprowadzony w IV księdze *Metafizyki* wraz z ustanowieniem nowej dziedziny przedmiotowej oraz właściwej dla niej nauki (z uwagi zarówno na przedmiot, jak i na metodę dociekań). Schemat pojęć metafizycznych przy-

należy do filozofii pierwszej (teologii lub po prostu metafizyki) na mocy odniesienia przedmiotowego. Każde z pojęć schematu związane jest z pojęciem bytu, bo wszystkie one wyrażają to, co w bycie najbardziej ogólne i najbardziej pierwotne: pierwsze przyczyny, zasady i elementy. Przedmiot badań nowej dziedziny Arystoteles sygnalizuje w pierwszych zdaniach księgi Gamma *Metafizyki*:

Jest taka nauka, która rozważa byt jako byt [*to on he on*] oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu. [...] Skoro też szukamy zasad [*archas*] i przyczyn ostatecznych [*akrotatas aitias*], jasne, że muszą to być zasady i przyczyny pewnej natury jako takiej. Jeżeli więc również ci, którzy poszukiwali elementów rzeczy [*stoicheia ton onton*], tych właśnie pierwszych zasad poszukiwali, to konieczne, żeby i elementy konstytuujące byt nie były [czymś przypadłościowym], lecz elementami [konstytuującymi byt jako byt]. A przeto i nam pierwszymi przyczynami bytu jako bytu zając się trzeba (1003a).

Utworzenie pojęcia bytu jako bytu (obok pojęcia substancji najbardziej filozoficznie nośnego) mogło przebiegać na drodze wyodrębnienia na poziomach kategorialnym i ontologicznym ze wszystkich dotychczasowych określeń obecnego wszędzie czasownika „jest”: substancja „jest”, jakość i ilość „są”, forma „jest”, materia „jest”, tamta książka „jest”, biały koń „jest” etc. Faktu tego nie jest w stanie wyrazić żadne z dotychczasowych pojęć, gdyż ograniczają się one tylko do tego, co związane z partykularnością substancji, ewentualnie z jej ogólną strukturą ontologiczną. Sytuacja ta wymusza wprowadzenie nowego pojęcia, mającego odmienną od dotychczasowych charakterystykę zarówno w aspekcie zachowywania treści przedmiotowej, jak i z punktu widzenia jego statusu jako pojęcia. Musi ono zatem wyrazić obecne we wszystkich przejawach „jest”, a zdolne do tego jest właśnie pojęcie bytu. Ciekawe jednak jest to, że pojęcie to u Arystotelesa nie występuje samodzielnie, ale zawsze w pewnym połączeniu. Kluczem do tego połączenia jest słówko „jako” (*he*). Maksymalna ogólność tego pojęcia nie jest uzyskiwana tylko przez zachowanie „jest”, ale także przez odniesienie bytu do samego sie-

bie we frazie „był jako był”. Przedmiot metafizyki uzyskał więc swoją niekwestionowaną rangę na mocy zamknięcia go w obrębie własnego określenia. Dociekania byłyby jednak niezbyt płodne, gdyby zamknięcie to oznaczało tożsamość, którą przecież łatwiej byłoby Arystotelesowi wyrazić mało informatywną tautologią „był jest bytem”. Wydaje się zatem, że „jako” to podstawa zróżnicowania przejawów bytu, które mogą być podstawione za pierwszy lub drugi człon frazy metafizycznej. W takich zestawieniach mowa więc o substancji „jako” bycie, jakości „jako” bycie, koniu Kowalskiego „jako” bycie czy wreszcie, oczywiście także „jako” bycie, o podróży kosmicznej Ijona Tichego odbywającej się na kartach książki S. Lema. Pojęcie bytu odnosi się zatem do różnych jego przejawów, które należy w metafizyce właśnie odkryć, opisać i usystematyzować, odnosi się na wiele sposobów. „Jako” te różne sposoby zabezpiecza, przez co zrazu pojęcie to staje się wieloznaczne (*to on legetai pollachos*). Logiczną własnością nowo utworzonego pojęcia, tym różniącego się od Parmenidiańskiego, że dopuszcza zróżnicowanie co do sposobów przejawiania się jego desygnatów i heterogeniczności sensu w jego obrębie, jest zdolność do bycia orzecznikiem we wszystkich zdaniach bez względu na ich podmiot. Własność tę wyraża właśnie termin *transcendentales*, czyli „to, co przekracza”. W tym wypadku przekracza rodzaje i gatunki, kategorie i inne pojęcia ontologiczne. Arystoteles po raz pierwszy w sposób metodologicznie uporządkowany wprowadza do dyskursu filozoficznego pojęcie graniczne-byt i nadaje mu stosowne własności logiczno-semiotyczne. Oprócz tej najbardziej spektakularnej własności pojęcia bytu Arystoteles wskazuje także na inne, nie mniej ważne własności jego desygnatu z punktu widzenia schematu pojęć granicznych. Mówi on mianowicie: „Tym samym bowiem jest jeden człowiek i człowiek, co człowiek, który jest, i człowiek” (*Met.* 1003b 26). Był zatem nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do tego, czego jest bytem, nie jest dodatkiem, który po odjęciu lub zmodyfikowaniu mógłby wywołać jakąś zmianę. Przeciwnie, jest czymś wewnętrznym i stale obecnym, a w konsekwencji nieusuwalnym. Redundancja, o której mówi Arystoteles, wynika zatem z metafizycznej konieczności (nie jako faktu zaistnienia w ogóle, ale jako faktu powiązania) współwystępowania bytowości z jej przejawem,

ich nierozdzielności od strony substancji i pozostałych kategorii. Usunąć byt oznaczałoby zniweczyć jego przejaw. Usunąć byt z Burka, to przenieść go w sferę niebytu, unicestwić go i dalej już nie móc ani się do niego pozytywnie odnosić w orzekaniu, ani tym bardziej wyjść z nim na spacer czy cieszyć się z jego obecności w obejściu⁷.

Pojęcie to nie jest też tradycyjne w tym sensie, że zawiera mnogość znaczeń, które są jego atutem, a nie obciążeniem. Zachowuje ono bowiem zarówno sens egzystencjalny (że jest), sens łącznikowy (że jest jakieś/czymś/ileś etc.), jak i sens weredyczny (że jest naprawdę) (por. Kahn 1973; J. Hintikka [red.] 1986: 81–114). Oznacza to, że zachowując to trojokie rozumienie bytu, można wyrazić jednocześnie fakt bytowania, fakt posiadania przez dany podmiot jakichś własności, a dodatkowo stwierdzać, że jest to prawdą. mnogość znaczeń, choć dla wielu nie jest cnotą, w wypadku takiego pojęcia jak byt, przynosi znaczne poszerzenie rozumienia rzeczywistości. Objawia się to choćby w przypadku takich zdań, jak np. „Jest fałszem, że ten tekst istnieje”. W razie ujednoznacznienia (wyrugowania pozostałych sensów z pojęcia bytu) zdanie to mogłoby być wzięte na serio, to znaczy opisywać dwie odmienne sytuacje, że tekst istnieje oraz że fałszywe jest zdanie, jakoby istniał. Jedność wielości sensów w jednym pojęciu wyklucza taką możliwość na podstawie zasady niesprzeczności, sformułowanej przez Stagirytę w czterech różnych modyfikacjach: metafizycznej (dla sensu egzystencjalnego bytu), ontologicznej (dla sensu łącznikowego bytu), logicznej (dla sensu weredycznego), oraz psychologicznej (dla wszystkich sensów w odniesieniu do przekonań) (*Met.* 1005b; por. także Łukasiewicz 1987).

⁷ Prawdliwość tę dostrzeże także filozofia nowsza, zwłaszcza D. Hume i I. Kant. Stwierdzenie „ten człowiek jest” jest, zdaniem tych filozofów, zupełnie nieinformatywne, gdyż „jest” niczego tutaj nie dodaje: niczego, co by wcześniej w podmiocie się nie znalazło. Nie oznacza to jednak, że byt nie daje się wyrazić. Istnieje co prawda trudność z utworzeniem jego pojęcia, ale tylko dlatego, że nie może on pretendować do czegoś całkowicie odrębnego i samodzielnego w stosunku do tego, czego jest bytem. Transcendentalia są właśnie wyrazami bytu. Wyrażają one to, czego nie można wyrazić za pomocą jednego terminu – „byt”.

Podobne własności, zdaniem Arystotelesa, cechują jedność (*resp.* pojęcie jedności). W ten sposób jedność, obok bytu, także należy zaliczyć do schematu pojęć metafizycznych (Loux 1992) mówią wprost, że jedność i byt są transcendentiami w sensie właściwym):

Byt i jedno [*to hen*] są w istocie tym samym, czyli jedną naturą [*physis*], gdyż zawierają się w sobie, tak jak zasada i przyczyna, choć nie są tym samym pojęciowo. A nawet gdyby je jednym słowem wyrazić, nie stanowiłyby to różnicy, a nawet byłoby dla sprawy bardziej poręczne (*Met.* 1003b 23–30).

Jedno jest zatem tym samym co byt, gdy rozważa się je w odniesieniu do przedmiotu, dlatego analogicznie do związku między bytem a tym, czego byt jest bytem, wypowiedzenie jedności jest w jakimś sensie również redundantne: jeden człowiek i człowiek są tym samym. Jedność i byt różnią się jednak pojęciowo, co oznacza, że mają odmienne zakotwiczenie sensu w tym samym przedmiocie, ujawniają inne aspekty tego samego przedmiotu. To, co je łączy, to fakt, że współwystępują w każdym przejawie bytu, każdym sposobie bytowania. Niepodobna myśleć o byciu (jakimś czymś) bez tego, że byt ten jest oraz że jest jeden. Konsekwentnie, zaprzeczając jedności (czy bytowi), dokonuje się także negacji bytu. Jedność tworzy z bytem pierwszą parę pojęć granicznych. W zasadzie Arystoteles nie rozwija dalej tego tematu, skupiając się raczej na analizie struktury ontologicznej określonego bytu – substancji, rozstrzygając wcześniej, że jest to znaczenie podstawowe tak ze względu na wyróżniony status substancji, jak i jej pojęcia (*Met.* 1003b).

Wobec powyższych twierdzeń warto zadać pytanie, czy prawda również należy do schematu pojęć metafizycznych. Z wypowiedzi Arystotelesa wynika jednoznacznie, że prawda jest powiązana z bytem, a zatem ma także rys transcendentalności (por. Barthlain 1972). E. Tugendhat (1999: 251) pisze: „Właściwe rozważanie pojęcia prawdy wiąże się u Arystotelesa z problemem bycia, mianowicie w następujący sposób: Arystoteles przeprowadzenie pytania o bycie rozpoczyna od tego, że w *Met.* V, 7 odróżnia różne znaczenia, w jakich używamy słów »jest« i »nie jest«. Między innymi zauważa (1017a), że za pomocą słowa »jest« możemy dać wyraz temu, że jakaś wypo-

wiedź jest prawdziwa, a za pomocą »nie jest«, że jest fałszywa, przy czym obojętne jest, czy sama wypowiedź jest twierdząca czy przecząca”. Powiązanie ma przynajmniej dwa wymiary: logiczny oraz ontyczny (por. Stróżewski 1997: 131–136). We fragmencie 1027b 17–35 *Metafizyki* Arystoteles mówi:

Skoro byt jako prawda, a niebyt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a razem stanowią dwa człony sprzeczności. Prawda polega na stwierdzeniu rzeczywistego złożenia i zaprzeczeniu rozdziału, natomiast fałsz polega na zaprzeczeniu jednej albo drugiej wypowiedzi. [...] Nie ma bowiem prawdy ani fałszu w rzeczach, jakoby na przykład dobro było prawdą, a zło tym samym fałszem, lecz jest prawda w myśli. A jeśli chodzi o rzeczy proste i o to, czym jest coś, to nawet i nie w myśli. [...] [B]yt jako prawda stanowi doznanie myśli.

Cytat ten zawiera wiele więcej stwierdzeń niż tylko proste utożsamienie prawdy z bytem, a fałszu z niebytem. Po pierwsze, wyjaśnia, na czym ten związek ma polegać. Prawda jest związana z bytem, gdy zachodzą stwierdzenie rzeczywistego (istniejącego) złożenia i zaprzeczenie (istniejącego) rozdziału. Fałsz zaś wiąże się z niebytem w tym sensie, że ma miejsce zaprzeczenie tak (istniejącemu) złożeniu, jak i zaprzeczeniu (istniejącego) rozdziału, ale wyrażonych w zdaniu. Interesujące, że prawda odnosi się do bytu bezpośrednio, natomiast fałsz jest powiązany z niebytem za pośrednictwem zdań; możliwy jest tylko jako zaprzeczenie zdań. To oznacza też, że niebyt i jego pojęcie są ufundowane na bycie i jego pojęciu, tworzy się je przez zaprzeczenie i zestawienie w sprzeczności. Co więcej, prawda nie jest w rzeczy, ale w myśli (*en dianoa*). Stwierdzenie to wyznaczyło ścieżkę rozumienia prawdy w kontekście myśli i rozumu na całe stulecia i w zasadzie większość filozofów zgadza się, że prawda jest zasadniczo w myśli, choć związku z bytem nie można jej odebrać. Prawda stanowi jednak doznanie myśli, to znaczy, że różni się od niej, jest jakoś w stosunku do niej zewnętrzna. Arystoteles nie wyjaśnia, na czym zewnętrzność ta miałaby polegać, można się jednak domyślać, że chodzi o to, że myśl nie nadaje wartości prawdy, ale czerpie ją ze źródła od siebie niezależnego. Po drugie, prawda jako byt jest przedmiotem, który myśl może doznawać, re-

alizując poznanie. Powiedzieć, że byt jest prawdą, to wyrazić werbalny sens „jest”, a właściwie powiedzieć, że umysł ma odpowiedni dla siebie przedmiot w postaci sądów-zdań, które są wynikiem operacji dzielenia i łączenia.

Drugi sposób pojmowania prawdy, który obecny jest w *Metafizyce*, ma mniej logiczno-metafizyczny, a bardziej metafizyczno-epistemiczny sens. E. Tugendhat (1999: 257 i n.) mówi wprost o rozumieniu pojęcia prawdy rzeczy, które to pojęcie pozostaje w ścisłym związku z kwestią istoty, ale i przyczyn. Arystoteles wiąże bowiem prawdę z przyczynami i elementami wyznaczającymi bytowość w jej konstytutywnym charakterze, a te znowu odnosi do poznania, które nie może być urzeczywistnione, jeżeli do nich nie dotrze. Rekapitulacją tego poglądu jest twierdzenie: „nic nie mogłoby istnieć, gdyby nie było osadzone w prawdzie; każdy byt ma swoje przyczyny”. Konceptję tę wyraża fragment z II księgi *Metafizyki*:

Nie znamy zaś prawdy, jeśli nie znamy przyczyny. A w najwyższym stopniu jest zaś to, z racji czego innym rzeczom przysługuje dane określenie; na przykład najgorętszy jest ogień, bo jest przyczyną ciepła dla wszystkiego innego. A zatem i to, co jest [przyczyną rzeczy, jest w najwyższym stopniu prawdą]. I stąd też zasady wiecznych bytów z konieczności mają charakter prawdy w najwyższym stopniu. Bo przysługuje im prawdziwość nie w jakimś momencie tylko i nie mają one przyczyny w czymś innym, lecz same są przyczyną tego, że są inne rzeczy. Stąd każda rzecz w jakim stopniu jest bytem, w takim też [jest prawdą] (993b 24–30; por. Barthlein 1972).

Fragment ten mówi o dwóch ściśle ze sobą powiązanych aspektach: 1) zależności między przyczynami a prawdą; 2) zależności między poznaniem prawdy a poznaniem bytu. Byt bez przyczyn nie byłby bytem (bez formy nie byłoby bytu, ale niebyt, ewentualnie czysta potencjalność-materia pierwsza), one określają byt w jego bytowości tak od strony strukturalnej, jak i materialnej. Prawda przyczyn to zatem to, co konstytuuje byt. W ten sposób spajają się aspekty 1 i 2. Wiedza o bycie nie jest wiedzą o bycie *hic et nunc*, gdyż taka wiedza jest przypadkowa, a w zasadzie, według kryteriów Arystotelesa, nie jest wiedzą w ogóle.

Prawda zatem jawi się jako „dlaczego” bytu i ten jej rys metafizyka rozwinęła w ciągu dziejów filozofii. Wiedza ściśle powiązana z prawdą nigdy w zasadzie nie zrezygnowała z roszczeń do wyjaśnienia „dlaczego”. Mógł się co najwyżej zmienić (zawęźać) obszar zainteresowania (dlaczego to lub tamto). Pewne jednak jest to, że pomysł Arystotelesa idzie w kierunku wskazania na konieczność poszukiwania przyczyn i zasad bytu jako bytu, a zatem wyznaczenia prawdy nie dla tego czy tamtego bytu, ale bytu w ogóle, właśnie w jego bytowości. Scholastycy z Tomaszem z Akwinu na czele zainteresowanie to podzielili i nadali mu szczególny charakter, teologizując dyskurs o prawdzie bytu tak, że ostatecznie pytanie o byt staje się pytaniem o Boga, który jest bytem pierwszym, wyznaczającym podstawy wszelkiej bytowości. Omówiona w rozdziale 3 teoria transcendentaliów stara się wyrazić tę zależność językiem filozoficznym najlepiej jak potrafi. Celem tego zabiegu jest przygotowanie racjonalnego gruntu pod dyskurs teologiczny, a transcendentalia taki grunt mogą zapewnić.

Dokonane powyżej oddzielenie schematów pojęciowych i stojących za nimi aspektów rzeczywistości jest egzemplifikacją pewnych prawidłowości w obrębie filozofii Arystotelesa (także jako kontynuacji myśli przedplatońskiej i Platońskiej), zwłaszcza zaś różnicowania się języków i obejmowania swoim zasięgiem coraz to szerszych obszarów rzeczywistości. Mnogość jej aspektów wymaga różnych sensów (pojęć), wyrażalnych różnymi językami: kategoryalnym, ontologicznym czy metafizycznym. Nie ulega wątpliwości, że schemat pojęć metafizycznych jest najbardziej fundamentalny i znajduje się na szczycie hierarchii. Jednocześnie jest on ściśle powiązany z pozostałymi, stanowiąc w stosunku do nich ostateczne uzasadnienie. Bez bytu, jedności i prawdy żadne z pozostałych aspektów bytu (ani kategoryalnych, ani ontologicznych) nie mogłyby być urzeczywistnione.

Podsumowanie

Historyczne tło kształtowania się schematu pojęć granicznych pozwala lepiej zrozumieć kontekst, w jakim pojawiły się, a także sposoby

ich wykorzystania. Okazuje się, że od razu rozpoznano ścisły związek między pojęciami bytu i prawdy, który można wysłowić w postaci następującego zdania: prawdziwie poznaje się to, co istnieje (jest bytem). Pojęcia graniczne wyraźnie odróżniają się od pojęć ogólnych i kategorialnych, ale też strukturalnych (ontologicznych w sensie, w jakim używam tego terminu w odniesieniu do koncepcji Arystotelesa). Ich podstawową cechą jest nieograniczona ekstensja. Ekstensja pojęć ogólnych, kategorialnych czy ontologicznych jest ograniczona. Co więcej, za pomocą pojęć granicznych można orzekać o dowolnym przedmiocie, niekoniecznie kwalifikowanym jako substancja (czyli konkret, indywiduum), podczas gdy pozostałymi pojęciami można orzekać tylko o konkretności. To sprawia, że pojęcia graniczne stanowią dogodny punkt wyjścia spekulacji, w której przedmiot określeń ustanawiany jest w ramach myślenia hipotetycznego, domagającego się potwierdzenia. Pierwszą egzemplifikacją spekulacji są dociekania Parmenidesa. Platon i Arystoteles korzystają z dorobku Eleaty oraz możliwości, jakie oferuje podejście spekulatywne. Tym samym schemat pojęć granicznych przestaje pełnić jedynie funkcje deskryptywne, stając się konstytutywnym momentem kognitywno-wolicjonalnego życia umysłu. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie centralne pojęcie graniczne – pojęcie bytu, wokół którego skupiony zostaje cały schemat pozostałych pojęć, przede wszystkim jedności, prawdy i dobra. W każdej z omawianych teorii pojęcie bytu pełniło istotną funkcję, jednak dopiero u Arystotelesa uzyskało najpełniejszą charakterystykę. Tym samym – pomimo swej transparentności (redundancji) – stało się dobrze określonym, pierwszym pojęciem metafizyki. Pojęcia graniczne jako dane umysłu uzyskują status pojęć, przez które umysł zapośrednicza dostęp do nowych dziedzin przedmiotowych. Wobec powyższego nie ulega kwestii, że w następnym kroku należy omówić teorie bytu.

ROZDZIAŁ II

Byt

Wstęp

Dociekania poprzedniego rozdziału unaocznily nam, że schematy pojęciowe metafizyki podlegają zróżnicowaniu zarówno ze względu na swoją naturę, jak i pełnione funkcje. Skoro nie można w ich wypadku mówić o jednym, globalnym schemacie pojęciowym, oznacza to, że każdy ze schematów i każde ze składających się nań pojęć legitymuje się własną, przynajmniej częściowo niezależną od pozostałych, charakterystyką. Jako że zainteresowani jesteśmy w pierwszej kolejności pojęciami granicznymi, badania nad immanentnymi związkami zachodzącymi między nimi najlepiej zacząć od rozważenia głównego pojęcia tegoż schematu – bytu. Na tle analizy tego pojęcia bez trudu dostrzeżemy wszystkie przytoczone we *Wprowadzeniu* własności charakterystyczne dla pojęć granicznych; przede wszystkim zaś dostrzeżemy, że byt z największym trudem daje się określić jako pojęcie. Jego własności logiczne zmuszają do szukania jakiejś alternatywy, gdy chodzi o sposób jego opisu.

Pojęcie bytu, będące pierwszym i najbardziej problematycznym z pojęć granicznych, w trakcie długich dziejów filozofii charakteryzowane było na wiele sposobów. W niniejszym rozdziale przyjrzymy się kilku najbardziej reprezentatywnym próbom odpowiedzi na trzy następujące pytania: 1) do czego odnosi się nazwa „byt”? 2) jaka jest treść skorelowanego z tą nazwą pojęcia? i 3) jakimi własnościami cechuje się to pojęcie? Grupa tych trzech pytań konstituuje przedmiot zainteresowania wszelkiej metafizyki. Wokół nich organizują się także pomieszczone tutaj wywody. Tekst dzieli się na podrozdziały według następującego porządku: na początku omówione są tzw. tradycyjne teorie bytu, które odpowiadają zasadniczo na pytania 1) i 2),

następnie przedmiotem analiz są semiotyczne teorie bytu – zainteresowane głównie odpowiedzią na pytania 2) i 3).

Tradycyjne teorie bytu

Podstawowe twierdzenie metafizyki głosi:

(α) „bytem jest to, co jest”

Niektórzy twierdzenie to rozumieją w formie alternatywy:

(β) „bytem jest to, co istnieje lub [to, co] istnieć może” (Wais 1926: 18).

Wyraźnie dostrzec można, że rzecz idzie o interpretację drugiego członu Arystotelesowskiej frazy *to on he on* (byt jako byt). Metafizyka klasyczna zaproponowała dwie zasadnicze jej interpretacje: egzystencjalną oraz esencjalną (Morawiec 1998: 119). Formuła α wyraża interpretację egzystencjalną, której nerwem jest moment egzystencjalny reprezentowany przez proste „jest”, będące niezmiennikiem tej formuły. „Jest” wyraża fakt, że x istnieje, a zatem może być w ogóle określone mianem „bytu”. Inaczej jest w wypadku formuły β zawierającej powtórzenie słowa „istnieje”, co sugeruje, że rozumie się je na dwa odmienne sposoby. W tej sytuacji niezmiennikiem pozostaje „to, co”, czyli reprezentant momentu esencjalnego bytu. Bytem nie jest w pierwszej kolejności to, co istnieje, ale to, co ma jakąś treść. Dopiero w dalszej kolejności – o ile w ogóle – jest rozpatrywany fakt, że istota bytuje (istnieje).

Przywołane określenia definicyjne przyjmują postać tautologii „byt jest bytem”. Gdyby jednak miała to być po prostu tautologia czy zwyczajna tożsamość, informatywność takiej frazy byłaby niewielka i zasadniczo wyznaczałaby dyskursowi metafizycznemu jedynie formalne ramy, w których musi się toczyć; on sam zaś pozostawałby niczym więcej jak tylko dziedziną ustanawiania formalnej zależności między pojęciami z uwagi na tę tautologię. Słuszny byłby zatem zarzut Kanta, a za nim wielu współczesnych krytyków metafizyki, upatrujących w niej oderwaną od życia, wysoce spekulatywną i, dodatkowo, jałową dziedzinę. Jednakże teza metafizyczna α mogłaby być traktowana jako tautologia pod dwoma warunkami: jej członny mu-

siałyby być pojęciami, a ponadto winny być wyzute z jakiegokolwiek treści. Jest jednak inaczej.

Byt jest tym, co umysł pojmuje jako coś pierwszego i najbardziej oczywistego (*ens ut primum cognitum*), a zatem nie podobna szukać czegoś wcześniejszego, co stanowiłoby dla umysłu punkt wyjścia w jego aktywności. Nie mówi się tutaj o pojęciu bytu, ale o dowolnym przedmiocie, którego określeniem jest drugi człon twierdzenia metafizycznego α . Nie głosi się zatem tezy, że pojęcie bytu jest pierwszym pojęciem intelektu, choć w jakimś sensie musi tak być. Wtedy zaś pojęcie to rozpatruje się jako dane w sposób niewyraźny, a ono samo jako podstawę do utworzenia pojęcia o szczególnych własnościach (ubogiej treści i nieograniczonej ekstensji, niejednoznaczności, ale analogicznego). Kwestia uzyskiwania pojęcia bytu z *ens ut primum cognitum* odgrywa niebagatelną rolę: nie tylko wyznacza rodzaj metafizyki, ale dodatkowo decyduje, czy istnieje możliwość jej uprawiania.

W interpretacji esencjalnej (formuła β) metodą formowania pojęcia bytu jest abstrakcja metafizyczna. K. Wais (1926: 19) pisze: „skoro pojęcie bytu uzyskuje się przez abstrakcję, przeto nie musi być ono wrodzone”. Kwestia wrodzoności nie ma dla nas teraz poważniejszego znaczenia, tymczasem istotny jest problem abstrakcji. Ponieważ jest ona naturalnym sposobem uzyskiwania pojęć ogólnych (uniwersaliów), uzyskane w jej wyniku pojęcie jest jednoznaczne lub bliskie jednoznaczności. Arystoteles wyróżnia trzy typy abstrakcji, każdy dla innego rodzaju przedmiotu: pierwszego stopnia, właściwą dla filozofii *physis*, drugiego stopnia, będącą narzędziem pozyskiwania pojęć matematycznych, oraz trzeciego – odpowiednią dla metafizyki. Trzeci typ abstrakcji pozwala uzyskać pojęcia wieloznaczne, najogólniejsze i najbardziej fundamentalne, kluczowe dla schematów pojęciowych metafizyki.

Kwestię abstrakcji i jej problematyczność jako narzędzia tworzenia pojęcia bytu podniósł m.in. T. Czeżowski (1948: 70 i n.), a za nim J. Woleński (1996a: 110 i n.). Zasadza się ona na tym, że, jak pisze J. Woleński, pojęcie to „charakteryzuje się osobliwościami w związku z procesami generalizacji, specjalizacji i infinitacji”. Oznacza to, że pojęcie bytu nie może być utworzone drogą abstrakcji czystej, ale

najwyżej abstrakcji niedoskonałej, co prowadzi w ostateczności do zmiany natury pojęcia: z jednoznacznego na wieloznaczne (a docelowo analogiczne). Pojęcie bytu nie podlega też procesom specjalizacji i infinitacji, co w konsekwencji prowadzi do tego, że trzeba je traktować jako coś różnego od innych pojęć poddających się wzmiankowanym procedurom. Wobec tego J. Woleński konkluduje: „Pojęcie bytu (podobnie jak pojęcia prawdy i dobra) należą do tzw. transcendentaliów. [...] Sformułowanie to [*ens omnia genera transcendit* – S. T. K.] podsumowuje niejako osobliwości pojęcia bytu ze względu na generalizację, specjalizację i infinitację, a w szczególności to, że byt nie jest rodzajem najwyższym” (1996a: 111). Przytoczyliśmy tę opinię, żeby podkreślić, że pojęcia transcendentaliów (różne od transcendentaliów) legitymują się innymi własnościami niż pojęcia rodzajowo-gatunkowe. Dokładnie rzecz ujmując, nie występują w drzewie Porfiriusza, nie należą do pojęć, które przez dodanie różnicy rodzajowej lub gatunkowej można przekształcić w inne pojęcie niższego rzędu, natomiast przez odjęcie takowej różnicy przekształcić w pojęcie wyższego rzędu, po prostu ogólniejsze.

Fakt ten ujawnia, że transcendentarność jest pojmowana tutaj jako własność logiczna pojęć, zwłaszcza pojęć niepoddających się określonym procedurom logicznym. Jest to zrozumiałe w kontekście esencjalistycznej koncepcji bytu, ujawniającej swoistą redukcyjność bytu do treści istotnej, będącej jego zasadniczym przejawem. Esencjalizacja musi prowadzić do formalizacji pojęć metafizyki, a ostatecznie do traktowania ich jako pojęć osobliwych, dających się co najwyżej określić negatywnie. Taką etykietką jest także nazwa „transcendentalia”, sugerująca, że mamy oto do czynienia z dziwością niepodlegającym procedurom logicznym obowiązującym wszystkie inne pojęcia. Rozwiązaniem jest bagatelizacja tego typu pojęć lub ich destrukcja logiczna, będąca w konsekwencji destrukcją metafizyki i jej fundamentalnych schematów pojęciowych. J. Woleński w swoich dwóch artykułach (1996a oraz 1996b) obiera jednak inną drogę, którą przybliżymy w podrozdziale referującym analityczną koncepcję bytu.

Odmienny sposób formowania pojęcia bytu preferuje E. Gilson (1952 i 1963; por. także: Krąpiec 1978 czy Maryniarczyk 1985). Skła-

nijają się oni ku metodzie zwanej separacją. Pozwala ona umieścić w pojęciu bytu składową egzystencjalną, nieujmowalną w procesie abstrakcji i zasadniczo w ogóle niedającą się skonceptualizować. W ten sposób zdolność orzekania za pomocą pojęcia bytu wynika z tego, że każde x zrazu rozpoznawane jest jako istniejąca określona treść. Istotą separacji jest zabieg na sądach. W wersji spotykanej u św. Tomasza, a będącej podstawą neotomistycznych zabiegów interpretacyjnych, polega na zanegowaniu orzecznika w sądzie twierdzącym podmiotowo-orzecznikowym. W pewnym sensie jest to refleks metody Dionizego Areopagity (por. 1997), stosowanej w apofatycznym dyskursie teologicznym mającym na celu określenie natury Boga. Separacja w najogólniejszym sensie jest metodą „dochodzenia do pojęcia bytu oraz, węższej, jako działanie na sądach bezpośrednio egzystencjalnych, a mianowicie wyodrębniania za pomocą orzecznikowych sądów negatywnych stałego związku między treścią a istnieniem i uwyrażnienie go jako jedności relatywnej” (Morawiec 1998: 90; por. także Maryniarczyk 1978). W metodzie tej idzie zatem o dostrzeżenie związku między składowymi pojęcia bytu: treścią istotną oraz istnieniem. Tym, co chcemy uzyskać, jest jedność istoty i istnienia; jedność analogiczna, gdyż nie można w wypadku bytu danego w poznaniu naturalnym mówić o jedności absolutnej – ta przysługuje jedynie Bogu.

Separacja, w odróżnieniu od abstrakcji, nie ogranicza się do pytania o to, co decyduje, że byt jest bytem od strony treści danego w postaci określeń kategorialnych i uniwersalnych przedmiotu. Nie zwraca więc uwagi na kwalifikacje rodzajowo-gatunkowe; jej naturalnym polem obowiązywania nie są sądy subsumpcyjne czy opisowe, ale proste sądy egzystencjalne, uogólnione do formuł „ x istnieje” czy też „ x jest”. Metoda ta za punkt wyjścia przyjmuje szereg sądów o indywidualach, które pozbawione są jakiegokolwiek dookreślenia w orzeczniku; jedynym orzecznikiem jest czasownik „być” w którejś z jego form gramatycznych. Wymaga to oczywiście, by sąd egzystencjalny wyraźnie różnił się od pełnego sądu orzecznikowego w postaci „ S jest P ”¹. Na różnicy tej zasadza się dyskurs ujmujący „istnienie” jako predykat pierwszego rzędu, przysługujący podmiotowi i, co najważniejsze, będący *differentia specifica* bytu. Byt jest bytem,

ponieważ niepodobna pozbawić go istnienia, pierwotnego i konstytutywnego momentu struktury bytowej. To jednak tylko część zysków. W ten sposób ukonstytuowane pojęcie bytu odsyła wprost do indywiduum, konkretności, któremu w pierwszej kolejności przysługuje istnienie. To właśnie konkretność istnieje. Pojęcie bytu musi znaczyć ową konkretność i odsyłać do niej jako swego referenta.

Przewartościowanie porządku bytowego i uprzywilejowanie istnienia ma swoje uzasadnienie nie tylko z powodu wykorzystywanej metody – separacji (analogicznie: istota – abstrakcja metafizyczna). Kontekst egzystencjalny znacznie ułatwia dyskurs teologii filozoficznej, w której formułowane są podstawowe sądy o Bogu. Co więcej, w rdzeniu metafizyki, a więc dziedziny mającej na celu badanie pierwszych przyczyn i najwyższych zasad rzeczywistości, rozstrzygnięta zostaje kwestia przygodności bytu danego w poznaniu naturalnym. Na podstawie takiego spostrzeżenia łatwo już wygenerować pierwszy sąd o absolicie, będący prostym zaprzeczeniem sądów uogólnionych do formuł „ x to relatywna jedność istoty i istnienia”. Wynik takiego zaprzeczenia daje formułę „możliwe jest x niebędące relatywną jednością istoty i istnienia”. W nomenklaturze metafizyki takie x jest po prostu absolutem, bytem koniecznym etc.

Pewnym uzupełnieniem separacji jest wgląd intuicyjny (por. szczególnie Maritain 1962; 1988). E. Morawiec (1998: 94) twierdzi, że bezpośrednio ujęcie przedmiotu ma miejsce zarówno w separacji, jak i w abstrakcji, niemniej przyznaje, że wynik tych operacji nie ma charakteru rozumowania (w logicznym sensie tego słowa). Piśze on: „Uogólnienie w tym przypadku nie jest jednak rozumowaniem indukcyjnym typu: ponieważ niektóre S są P i nie spotkano takiego S , które nie jest P , a więc każde S jest P . [...] Poznawczy kontakt z rozmaitymi bytami prowadzi do zrozumienia, do intelektualnego dostrzeżenia, że do tego, aby być bytem, jest niezbędne i dostateczne, aby być określoną treścią istniejącą, że nie wystarczy być samą tylko treścią. [...] Uogólnienie takie można by nazwać rozumiejącym. To nie dzięki rozumowaniu, lecz dzięki zrozumieniu można przejść z ograniczonej grupy przypadków do całego uniwersum i uznać, że tym, co konstytuuje każdy przedmiot, jest konkretna treść i istnienie”. Intuicja przyjmuje zatem formę rozumienia będącego czymś

zgoła różnym od rozumowania, a więc przechodzenia od przesłanek do wniosku. W tej sytuacji status epistemiczny uzyskanego w ten sposób wglądu i nadbudowanego nad nim pojęcia musi różnić się od wglądów i pojęć będących wynikiem rozumowania. Kwestia ta nie jest bynajmniej błaha, rozstrzyga się tu bowiem sposób konstytuowania i określenia pozostałych pojęć granicznych.

W obrębie zarysowanej intuicyjnej koncepcji tworzenia pojęcia bytu pozostaje także pomysł J. Maritaina (1962) czy L. J. Eldersa (1992), a w Polsce S. Swieżawskiego (1948). Elders uważa na przykład, że formowanie pojęcia bytu czy to w drodze abstrakcji, czy też separacji ma pewne mankamenty: czyni z niego efekt skomplikowanych operacji, a zatem coś złożonego. Rozwiązaniem jest uznanie, że pojęcie to powstaje w drodze ujęcia zaktualizowanej treści bytowej. Nosi ono nazwę aprehensji (ujęcia) lub po prostu intuicji. W jednym akcie ujmowany jest aspekt esencjalny i egzystencjalny bytu. To natomiast uchyla ambiwalencję obecną w procedurach abstrakcji i separacji, której wynikiem są esencjalnie lub egzystencjalnie przewartościowane pojęcia bytu. Aprehensja oferuje rodzaj bezpośredniości metafizycznej, w której intelekt „styka się” z bytem bez konieczności odwoływania się do dodatkowych operacji (sądzenia czy pojęciowania)¹. Aprehensja wiedzie do utworzenia pojęcia prostego, gdyż jest prostym aktem nakierowanym na urzeczywistnioną treść. Dokładnie mówiąc: nie ma ujęcia dwóch oddzielnych składników bytu, pozostających do siebie w jakiejś relacji (esencjalnego i egzystencjalnego), jest za to ujęcie całości – istniejącej istoty, przy czym termin „istniejąca” należy rozumieć jako „urzeczywistniona”

¹ S. Swieżawski (1948: 117), dyskutując kwestię intuicji jako źródła i sposobu utworzenia pojęcia bytu, opowiada się za tym, żeby poprzedzona ona była abstrakcją metafizyczną. Rola intuicji jest jednak określona. Nie polega na tym, żeby ująć byt w jego jednostkowości, ale od strony tego, co decyduje o jego bytowości (zaktualizowanej treści bytowej), lecz by pojęcia czyste i wypreparowane ożywić, uczynić czymś zgoła namacalnym w ich treści. Dopiero w świetle tej intuicji przestaje być pustą grą słów owo tradycyjne określenie bytu: „byt to to, co istnieje lub co może istnieć” (Swieżawski 1948: 117). Intuicja jest metodą urzeczywistniania treści pojęciowej, wracania do rzeczywistości po procedurze wznoszenia się na najwyższe stopnie abstrakcji, odrywania się od świata.

(por. Elders 1993; Geach 1969; McInerney 1986)². Dołączywszy do tego przesłankę mówiącą, że akt istnienia (*actus essendi*) ma różną natężenie, łatwo można zrozumieć, na czym zasadza się takie ujęcie bytu i co przechowuje w postaci ubogiej treści. Otóż aprehensja dochodzi do skutku tylko wtedy, gdy występuje choćby minimalne natężenie aktu istnienia odpowiedzialnego za urzeczywistnienie. Brak aktu to po prostu niebyt. Natężenie aktu istnienia wyznacza też spektrum różnych sposobów istnienia (różnych form urzeczywistniania się istoty), od czystej możliwości po istnienie absolutne, najbardziej rzeczywiste, w którym dochodzi do utożsamienia aktu istnienia i istoty, na mocy której byt jest właśnie tym, czym jest, a zatem bytem absolutnym³. Doskonale ilustrują tę tendencję w pojmowaniu bytu poglądy Platona i Arystotelesa (wyłożone w rozdziale 1) czy choćby Anzelma z Aosty. Wszystkie one wskazują na napięcie dialektyczne w obrębie bytu, które przekłada się na różne sposoby jego pojmowania, przy czym jest dyskusyjne, jaki sposób istnienia ma wartość najwyższą: idei (Platon), rzeczy konkretnych (Arystote-

² Wydaje się, że można tutaj mówić o aprehensji w aspekcie refleksji towarzyszącej (*in actu exercito*) i aprehensji w aspekcie metarefleksji (*in actu signato*). Pierwszy typ byłby tożsamy ze spontaniczną operacją intelektu, która jest zupełnie transparentna i w całości nastawiona na wypełnienie treścią bytową. Różnica między metodą aprehensji zastosowaną do pozyskiwania pojęcia bytu a aktem zasadzałaby się właśnie na refleksyjnym zdystansowaniu się; w celu utworzenia pojęcia bytu (pojęcia transcendentale „byt”) niezbędna jest metarefleksja, czyli analiza aktywności intelektu lub po prostu kontemplacja tego, co uchwycone w pojęciu (w sensie zaproponowanym przez S. Świeżawskiego).

³ Wobec zarysowanej powyżej koncepcji jedności aktu istnienia i istoty rodzi się pytanie o tzw. różnicę realną, o której już wspominaliśmy. Otóż wydaje się, że można w jej obrębie zaproponować sensowne jej rozumienie. Po pierwsze byt (*x*) jako urzeczywistniona istota jest transcendentálną jednością istoty i aktu istnienia, a więc zawsze ujmowaną przez umysł w koniecznym powiązaniu. Dopiero akt metarefleksji ujawnia, że elementy te są separowalne, a ich ewentualne rozdzielenie równa się zanegowaniu bytu w ogóle, jego unicestwienie. Nie oznacza to jednak, że akt istnienia nie różni się od istoty realnie. Różni się, przy czym różnica ta zasadza się na fakcie, że nie wynika on z istoty; istota nie jest władna ukonstytuować aktu istnienia innego niż należy istocie jako istocie. W wypadku istoty Absolutu zachodzi szczególnie przypadek. Jego istota posiada niejako formalny akt istnienia (jako istota), jak i wynikający z treści tejże istoty. Różnica zatem zanika, bo akt istnienia utożsamia się z istotą.

les) czy bytów pozamentalnych (Anzelm) (por. Hartman 1997: 194–197, 204 i n.).

Nieco inaczej zapatruje się na tę kwestię S. Swieżawski (1948: 113): „Zwracaliśmy już uwagę na to, że sama abstrakcja, sam proces odrywania pewnych elementów z wyobrażeń – to dopiero pierwszy etap tej czynności intelektualnej, którą określa się w terminologii tradycyjnej mianem *simplex apprehensio* – a która polega na tworzeniu pojęć. Właściwie wyraz „tworzenie pojęć” oddaje właśnie tylko tę jedną część tego procesu, która odpowiada trudowi abstrakcji. Ale w łacińskim *apprehensio* zawiera się jeszcze coś więcej: pewne przyjmowanie do świadomości uzyskanego pojęcia i zatrzymania się nad nim. [...] To zatrzymanie się uważne i kontemplatywne nad uzyskanym pojęciem nazwiemy intuicją”.

Widzimy, że koncepcja S. Swieżawskiego określa swoistą chronologię procesów prowadzących do utworzenia pojęcia bytu: najpierw abstrakcja (właściwa procedura formowania pojęcia bytu), następnie intuicja jako akt kontemplatywnego wglądu w nowo utworzone pojęcie. W konsekwencji otrzymujemy pojęcie najogólniejsze, oderwane od konkretności, natomiast w akcie intuicji próbujemy przedrzeć się do bogactwa rzeczywistości, mając za punkt wyjścia składowe naszego pojęcia.

Proponowana przez J. Eldersa i R. McInerny'ego koncepcja urzeczywistnionej istoty jako przedmiotu intelektualnego ujęcia (danej wprost), zachowywanej następnie w pojęciu bytu, pozwala nieco zmodyfikować formuły α i β . Polega ona głównie na zaznaczeniu w nowej formule jedności (relatywnej) istoty i aktu istnienia w obrębie ujmowanej treści istniejącej. Można byłoby to wyrazić w następujący sposób:

(γ) Byt to urzeczywistniona treść (nie zaś byt jest tym, co jest, lub byt jest tym, co istnieje lub może istnieć).

Formuła nie jest wynikiem sumatywnego i złożonego ujmowania dwóch składników występujących w obrębie jakiegoś x , raczej jest wyrazem faktu, że każdej treści towarzyszy właściwy jej akt istnienia będący czymś od niej różnym. Akt ten odpowiada za to, że istota na-

leży do rzeczywistości, jest istotą JAKOŚ urzeczywistnioną. Formuła γ może stać się dopiero punktem wyjścia do wypreparowywania (refleksyjnego) momentu esencjalnego i egzystencjalnego w bycie; w pewnym sensie warunkuje zatem α i β .

Mowa była do tej pory nie o dwóch, jak zwykle się w literaturze przedmiotu przedstawiać, ale trzech koncepcjach bytu: egzystencjalnej (formuła α), esencjalnej (β) oraz aktualizacyjnej (γ). Dwie pierwsze zatrzymują się na jednym ze składników bytu, sposobie jego ujmowania, a następnie formowania jego pojęcia. Koncepcja egzystencjalna utrzymuje, że x jest bytem z uwagi na fakt, że ma proporcjonalne dla swojego statusu ontycznego istnienie. Istnienie pozostaje w związku z istotą, choć w bytach dostępnych w poznaniu naturalnym związek ten nie jest jednością absolutną, lecz zaledwie relatywną, zależną od czegoś innego, innego bytu (w domyśle – Boga). Egzystencjalna koncepcja bytu dostrzega wagę aktu istnienia, traktując go jako pewnego typu wyróżniony moment w obrębie przedmiotu; byt nie byłby bytem bez istnienia. W konsekwencji akt istnienia nie jest co prawda do końca konceptualizowany, ale można go wyrazić w następującej formule: istotą bytu jest to, że ma proporcjonalne dla siebie i swojej pozycji ontycznej istnienie. Ostatecznie decydujące jest to, że pytając o racje i przyczyny, metafizyka o odzieniu egzystencjalnym interesuje się przede wszystkim racją faktu, że *jest*, nie zaś *czym jest*. Drugą możliwością zainteresowana jest koncepcja esencjalistyczna. Skupia się ona na treści istotnej, decydującej o tym, że byt jest tym, czym jest, a na najwyższym poziomie jest po prostu bytem, a nie niebytem. Generowane przez metafizykę esencjalistyczną schematy pojęciowe są funkcją obszaru niewiedzy, jaką z konieczności wykazuje się ludzki umysł w zetknięciu z rzeczywistością. Co więcej, niewiedza ta jest tak rozległa, że możliwe jest popadnięcie w sceptycyzm. Niebezpieczeństwo to pozostaje dla metafizyki egzystencjalistycznej czymś obcym, choćby dlatego, że w wypadku istnienia liczba badanych czynników zostaje już w momencie instauracji dociekań znacznie ograniczona (chciałoby się powiedzieć – do czegoś *jednego*), a dodatkowo pytanie przyjmuje postać pytania „dlaczego”, nie zaś „co”. Pytanie „dlaczego” kieruje się inną logiką i domaga się odmiennej strategii dyskursywnej aniżeli

pytanie „co”; rzecz można, że nakazuje wykroczyć poza badany byt, doszukiwać się jego racji poza nim samym.

Trzeci typ – metafizyka aktualizacyjna – ujmuje i tematyzuje byt dzięki temu, że akt istnienia o jakimś natężeniu urzeczywistnia treść istotną. Zainteresowanie kieruje się zarówno na fakt, że byt jest, jak i to, czym jest. Jeszcze wyraźniejsza jest nierozdzielność aktu istnienia i istoty. Niektórzy filozofowie (np. Stein 1995) podtrzymują tezę, że rozdzielnosc ma miejsce tylko w umyśle ludzkim, z natury nastawionym na dzielenie i łączenie (dyskursywizację), podczas gdy w bycie nie ma żadnego podziału. Istnieje oczywiście niebezpieczeństwo błędu Awicenny: akt istnienia zostanie wpisany w istotę i w ten sposób jego natężenie będzie modulowane cechami istotnymi; esencjalizacja aktu istnienia jest jednak do uniknięcia dzięki odrzuceniu przeświadczenia o negatywności istoty. Jej status ontyczny jest uzależniony od aktu istnienia, ale nie oznacza to wcale, że ona sama (jako istota) nie ma jakiegos aktu istnienia, choćby o najsłabszym natężeniu, takim na przykład, by urzeczywistniać się w postaci pojęcia w umyśle. Pytanie „dlaczego” nakierowane jest zatem nie na fakt, że byt „jest”, ale że jego akt istnienia ma takie, a nie inne natężenie. W kontekście pytania „dlaczego” pozostaje także pytanie o „co” bytu, przy czym przedmiotem dociekań jest to, co decyduje o tym, że byt o takim a nie innym statusie istnieje. Częściowo status taki wyznacza bowiem istota, ale nie wyczerpuje ona bogactwa bytowości, stąd „dlaczego” jest pytaniem niezbędnym i ostatecznie najbardziej metafizycznie relewantnym.

Transcendentalne zasady bytu

Omówienie klasycznej koncepcji bytu nie może się obejść bez przywołania teorii pierwszych zasad, będącej rdzeniem metafizyki od czasów Arystotelesa. Niezbędne jest zatem wejrzenie w konstytutywną i transcendentalną naturę bytu jako pojęcia granicznego. K. Wais pisze: „Transcendentalne pojęcie bytu jest podstawą transcendentalnych zasad, tj. sądów najogólniejszych, które tworzy rozum ludzki najpierw i bezpośrednio przez samą analizę tegoż poję-

cia” (1926: 33). T. Czeżowski dodaje: „Metafizyka klasyczna wylicza cztery ogólne twierdzenia o bycie, noszące nazwy zasady tożsamości, zasady sprzeczności, zasady wyłączonego środka i zasady przyczynowości” (1948: 78). Zbiór pierwszych zasad, z pozoru brzmiących jak prawa logiki, nie ogranicza się jednakże tylko do określania sposobu formułowania sądów metafizycznych, ale jest także wyrazem praw obowiązujących byt, a zatem dotyczy zarówno sfery myślenia, jak i sfery rzeczywistości⁴. Zasady te, na co chętnie zgadzają się zwolennicy klasycznej teorii bytu, mogą być interpretowane na różne sposoby, wśród których jest także interpretacja logiczna, przede wszystkim jednak mają one walor ontologiczny (por. Morawiec 1998: 136; Kamiński 1963: 7; Stępień 1964, 1974; Krąpiec 1959; Swieżawski 1948). Już w księdze Gamma *Metafizyki* można zidentyfikować różne sformułowania najważniejszej dla Arystotelesa zasady: zasady niesprzeczności. Zdaniem J. Łukasiewicza Arystoteles interpretuje zasadę niesprzeczności na trzy sposoby: ontologiczny, logiczny, psychologiczny (1987: 9–11). Wersje ontologiczna i logiczna (najbardziej nas interesujące) różnią się pod względem przedmiotu obowiązywania. Logiczna dotyczy zdań i mówi o ich usprzeczniających się wartościach; żadne zdanie nie może być zarazem prawdziwe i fałszywe. Gdyby odrzucić niesprzeczność, nie sposób byłoby ustalić wartości zdania – w ogóle nie byłoby takiej potrzeby, gdyż każde zdanie byłoby uprawnione. Wersja ontologiczna odnosi się do własności przedmiotu. Zdaniem Arystotelesa nie może być tak, że przedmiot ma jednocześnie dwie wykluczające się własności, np. jest biały i niebiały. Sytuacja taka udaremniłaby poznanie i w rezultacie należałoby przyjąć pogląd Heraklita (ale i on nie mógłby być podtrzymany, gdyż także do niego, jako wyniku jakiegoś poznania, musi z konieczności stosować się wszystko to, co dotyczy rzeczywistości).

⁴ Przyznanie tak dalece idących prerogatyw pierwszym zasadom wzbudza poza filozofią klasyczną sprzeciw. Niektóre nurty zasady metafizyki redukują do zasad logiki, nie widząc w ogóle możliwości mówienia o pierwszych bez uwzględnienia ostatnich. Inne głoszą natomiast pogląd, że zasady takie są immanentnymi i apriorycznymi prawami rozumu.

Filozofię pierwszych zasad przejęła metafizyka klasyczna od Arystotelesa, rozszerzając jednocześnie ich liczbę oraz uznając je za zasady transcendentalne (por. Maryniarczyk 1995). Zasada tożsamości w sformułowaniu logicznym mówi jedynie, że $A = A$, co w wersji ontologicznej brzmi: każdy byt jest bytem; każdy byt jest sobie równy; każdy byt jest tożsamy z sobą samym; każdy byt jest tym, czym jest; każdy byt jest określoną naturą, która go konstytuuje (Morawiec 1998: 137). Zdwojone A , połączone funktorem tożsamości (identyczności), w interpretacji ontologicznej przybiera kształt tezy wyrażającej (pozytywnie), że każdy byt obowiązuje prawo trwale przysługującej mu natury, istoty, ale także (negatywnie), że istnieje możliwość „przesunięcia”, którego skutkiem jest nietrwałość natury. W esencjalistycznej koncepcji bytu może obowiązywać tylko zasada pozytywna, jako że brak natury lub jej przesunięcie równoznaczne jest z przekreśleniem bytu. Inaczej jest w wypadku bytu wziętego od strony egzystencjalnej. Okazuje się bowiem, że tożsamość może obowiązywać wewnątrz bytu i dotyczyć jego składników: istoty i istnienia. Po jednej stronie równania $A = A$ znajduje się zatem byt w aspekcie istoty, natomiast po drugiej stronie – byt rozpatrywany w aspekcie istnienia⁵. W aktualizacyjnej koncepcji bytu tożsamość można odnosić jedynie do treści, która jest urzeczywistniana. Co do aktu istnienia, zmiana natężenia może oznaczać zmianę statusu ontycznego treści (wraz z konstytuującą go istotą). Przejście w niebyt nie niweczy istoty tego bytu, choć na pewno niweczy tak, a nie inaczej zaktualizowaną treść. W rezultacie tożsamość towarzyszy róż-

⁵ Łatwo dostrzec, że zasada tożsamości w esencjalnej koncepcji bytu jest w istocie zasadą identyczności i obowiązuje w konfrontacji między bytem i jego naturą a naturą, którą byt ten powinien, na mocy innej zasady metafizycznej, osiąść, np. zdanie „ten stół jest stołem” wyraża fakt, że stojący przed nami przedmiot posiada i realizuje istotę stołu. Ta sama zasada w egzystencjalnej koncepcji bytu nie mówi o dwóch, poniekąd różnych przedmiotach, ale o dwóch odmiennych, ale współkonstytuujących byt składnikach: istocie i istnieniu. W teorii posługującej się egzystencjalną koncepcją bytu zasada tożsamości obowiązuje wewnątrz bytu, natomiast w konfrontacji z istotą obowiązuje zasada identyczności. Jedynie dla Absolutu wystarczy zasada tożsamości, gdyż nie ma już żadnej istoty, z którą Absolut i stopień realizacji tej istoty można byłoby i należałoby porównywać.

nym poziomom urzeczywistnienia istoty, ale dotyczy jedynie istoty. Nie przybiera formy identyczności, gdyż każda istota jest już czymś urzeczywistnionym i nie sposób porównywać ze sobą wzorca i tego, co wzorec ma urzeczywistniać. Można mówić jedynie o podobieństwie między różnymi sposobami aktualizacji treści.

Drugą z zasad jest przywoływana już zasada niesprzeczności, głosząca, że żaden przedmiot nie może tej samej cechy jednocześnie posiadać i nie posiadać; byt nie jest niebytem, niemożliwe, żeby ta sama rzecz pod tym samym względem jednocześnie była i nie była; to, co jest, nie może nie być zarazem i pod tym samym względem (por. Krąpiec 1978: 144–151; Kamiński 1963: 10). Zasada ta uznawana jest przez filozofów klasycznych wraz z zasadą tożsamości za główne prawo bytowości. Jest metafizycznym gwarantem sukcesu procesu poznawczego, a jednocześnie, obowiązując w ramach myślenia, spaja byt z myślą⁶. W porządku ontycznym może

⁶ Logika nowsza, której współtwórcą jest m.in. J. Łukasiewicz, podważa tezę, iż zasada niesprzeczności jest czymś fundamentalnym. Po wnikliwych badaniach metalogicznych dochodzi on do następującego wniosku: „Rezultat ten uważam za tak bardzo ważny, ponieważ okazuje się, że wbrew dowodzeniom Arystotelesa [i przekonaniu klasycznej metafizyki – S. T. K.] i powszechnie przyjętemu zdaniu – zasada sprzeczności nie jest prawem ostatecznym i niedowodliwym. Logika symboliczna dowodzi jednak i czegoś więcej: ogromna ilość praw logicznych nie ma w ogóle żadnego związku z zasadą sprzeczności, a więc zasada ta nie tylko nie jest ostateczna, ale nie jest i niezbędną podstawą logicznego myślenia” (Łukasiewicz 1987: 191). Odrzucenie ostateczności zasady sprzeczności wydaje się jednak zasadzać na racjach wewnętrznych. W metafizyce niesprzeczność jest gwarantem sukcesów poznawczych w obrębie ujmowania rzeczywistości, natomiast dla procedur logicznego (we właściwym sensie), a zatem propozycjonalnego formowania wiedzy zasada niesprzeczności nie musi być wcale pierwsza i bezwzględnie obowiązująca. Pewnym uzasadnieniem tego rozróżnienia są także słowa Arystotelesa (*Met.* 1006a), nie wyodrębnione przez Łukasiewicza: „Są filozofowie, którzy, jak już powiedzieliśmy, twierdzą, że ta sama rzecz może być i że można tak sądzić. [...] My natomiast zajęliśmy takie stanowisko, iż niemożliwe, ażeby jakaś rzecz równocześnie była i nie była, i w ten sposób wykazaliśmy, że zasada ta jest najpewniejsza ze wszystkich zasad” (Łukasiewicz 1987: 191). Okazuje się więc, że Arystoteles nie wypowiada tej zasady tylko w zastosowaniu do własności przedmiotu (wersja ontologiczna), ani też do sądów (logiczna) i przekonań (psychologiczna), ale także (być może przede wszystkim) w odniesieniu do istnienia przedmiotu. Oczywiście wciąż pozostaje kwestia pytania o to, jakie znaczenie ma słówko *eīnai*

obowiązywać dla (a) własności (ten sam przedmiot nie może być jakiś i jednocześnie taki nie być), ale także (b) faktu istnienia (coś nie może być i nie być jednocześnie). Wyraźnie widać, że formuła (a) bliska jest esencjalistycznemu podejściu do bytu. Ostatecznie niesprzeczność obowiązuje własności, także konstytutywne dla bytu (istotne), a ponieważ poza nimi nie ma niczego, czego mogłaby dotyczyć, daje się zredukować do zasady tożsamości. Gdy chodzi o interpretację egzystencjalną, bardziej odpowiednie jest określenie (b) z tej racji, że rozstrzyga wprost o bytowaniu; egzystencjalne usprzecznienie w obrębie bytu równa się negacji całego bytu. Niesprzeczność w formule (γ) właściwej dla interpretacji aktualizacyjnej obowiązuje z pewnymi zastrzeżeniami: ponieważ byt jest rzeczywistniającą się treścią, zatem negacja urzeczywistnienia równa się zanegowaniu bytu. Nie sposób jednak zanegować byt w totalności (przeprowadzić w nicość), gdyż zawsze pozostanie coś, co będzie miało przynajmniej wątki akt, np. myśl o tym przedmiocie będzie aktualizowała ten przedmiot (w pamięci). Oznacza to, że niesprzeczność obowiązuje po stronie istoty, natomiast, jak powiedzieliśmy przy zasadzie tożsamości, ulega zawieszeniu, gdy chodzi o akt. Istota mająca swój własny akt istnienia może być zniweczona tylko przez tego, który ją stworzył, ale rzecz to niezwykle trudna (niepodobna zniszczyć myśl), a więc o usprzecznianiu po stronie aktu istnienia w ogóle nie ma sensu mówić.

używane przez Arystotelesa. Jeżeli miałyby ono sens łącznikowy, wyodrębniona zasada jest po prostu wersją zasady ontologicznej, a wypowiedź Arystotelesa należałoby interpretować jako wypowiedź niekompletną (bez samorozumiałego dopowiedzenia „być jakąś”). Gdyby natomiast pomimo wszystko przyjąć sens egzystencjalny, zasada ta przybiera postać zasady pierwszej i bezwzględnie obowiązującej (bez przedmiotu jakoś istniejącego – niesprzecznie – nie może być mowy ani o własnościach, ani o sądach, ani też przekonaniach; zob. także dyskusję nad znaczeniami słówka *einai* w cytowanym już dziele Ch. Kahna (1973: 368 i n.). Kahn kwestię zasady niesprzeczności rozpatruje jako obowiązującą dla sądów (ang. *proposition*) lub faktów (ang. *facts*). Przy czym tę drugą od razu interpretuje w wersji ontologicznej, czyli jako relację między atrybutem P a podmiotem własności S, do którego nie może ów atrybut zarazem należeć (ang. *belong to*) i nie należeć.

Kolejna – obok zasady niesprzeczności i tożsamości – jest zasada wyłączonego środka. Ustanowienie jej jako pryncypium ontologiczno-logicznego sięga również Arystotelesa i wzmiankowanej już księgi Gamma, w której jest ona przedstawiona w następującym brzmieniu (1011b): „Z drugiej jednak strony, nie jest możliwe, ażeby między sprzecznościami mogło być coś pośredniego, lecz o jednym przedmiocie trzeba koniecznie albo coś twierdzić, albo coś przeczyć”. Zasada wyłączonego środka jest zatem wyciągnięciem konsekwencji z zasady niesprzeczności. Wydaje się, że można i w jej wypadku mówić o trzech wersjach: ontologicznej (albo rzecz własność posiada, albo nie), logicznej (są tylko dwie wartości – albo prawda, albo fałsz), psychologicznej (albo jestem przekonany, że p , albo nie jestem przekonany, że p). W wersjach logicznej i psychologicznej zasada wyłączonego środka jest metazasadą w stosunku do zasady niesprzeczności, mówi coś bowiem o sprzeczności formalnie. W wersji ontologicznej dotyczy wyraźnie uposażenia treściowego bytu. W filozofii klasycznej zasadę tę przeformułowuje się w takie oto wyrażenia zdaniowe: „każdy byt jest określoną treścią istniejącą albo nie jest określoną treścią istniejącą”; „każdy byt jest tym, czym jest, albo nie jest tym, czym jest”; „coś istnieje albo nie istnieje” (Morawiec 1998: 140). Rola zasady wyłączonego środka w zacytowanym brzmieniu polega więc na tym, że informuje ona, że byt jest w sobie określony co do treści i należy ją rozpatrywać jako 1, podczas gdy brak treści oznacza 0 i równa się zanegowaniu bytowości. Byt rozpatrywany zarówno w aspekcie esencjalnym, jak również egzystencjalnym nie może być zarazem w stanie 0 i 1, co nie oznacza, że własności nieistotne nie mogą być między tymi stanami rozpięte. W tej sytuacji sądy egzystencjalne, a także te dotyczące własności konstytutywnych winny respektować zasadę wyłączonego środka, choć można rozważać jej zawieszenie dla sądów odnoszących się do własności przypadkowych, drugorzędnych.

Kolejna z zasad znacznie różni się od trzech wyżej wymienionych. Jej odmienność zasadza się na sferze obowiązywania, ale też pewnej dowolności, gdy chodzi o jej akceptowalność (zgodnie mówi się, że nie ma ona statusu logicznego, zob. Woleński 2004). Zasadę racji w wersji ogólnej wyraża krótkie zdanie: „każdy byt ma swoją

przyczynę”. Właściwa formuła akceptowana przez metafizykę brzmi natomiast: „każdy byt ma rację swojego istnienia (*omne ens habet rationem essendi*)”. Od czasów Leibniza przybrała ona kształt zasady racji dostatecznej, zaś Leibniz zasadę tę odnosi tak do istoty (każdy byt posiada rację dla swojej istoty), jak i do istnienia (każdy byt posiada rację tego, że istnieje). Zasada ta ma ambiwalentny wymiar i tak też jest pojmowana w klasycznym nurcie metafizyki (por. Stępień 1964: 71 i n.). Jej walor jest jednak niebagatelny i choć filozofia nowożytna od czasów Hume’a i Kanta próbowała zdeprecjonować zasadę przyczynowości (a przez to także zasadę racji dostatecznej), jej siła heurystyczna pozostaje wciąż wielka. O ile zasady tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka określają byt niejako od strony jego struktury, wyznaczają „logiczne” warunki możliwości jego wystąpienia, o tyle zasada racji dostatecznej idzie o wiele dalej, przekracza granicę możliwości, wyrażając także zależność faktyczną. Trzy pierwsze zasady można byłoby zatem określić immanentnymi zasadami bytu, podczas gdy zasadę racji – zasadą transcendentną. Oto bowiem byt, by być bytem, domaga się czegoś poza sobą, czegoś od siebie zewnętrznego, różnego, innego, co ma zdolność wprowadzenia w byt, urzeczywistnienia, wytworzenia stanu bytowego. Zasada racji dostatecznej powiada więc, że istnieje różnica między logicznym statusem bytu a jego statusem metafizycznym. W języku metafizyki różnicę tę wyraża para potencjalne–aktualne. Byt w pozycji logicznej jest jedynie czymś potencjalnym, natomiast byt w pozycji metafizycznej „cehuje” akt istnienia w pełni urzeczywistniający byt. Zasada racji jasno wyłożona dla esencjalistycznej i egzystencjalnej wersji teorii bytu przybiera ciekawą postać dla koncepcji aktualizacyjnej. Okazuje się, że racja musi dotyczyć całości bytu, nie może ulec rozczłonkowaniu jako inaczej działająca dla aktu, a inaczej dla treści. Otóż w tej sytuacji pytanie o rację zostaje przekształcone w pytanie o to, dlaczego byt posiada zmienne naświetlenie aktu istnienia i co decyduje o tej zmienności. Pytanie o rację dla istoty jest bowiem równoznaczne z pytaniem o to, jaka jest racja sposobu istnienia istoty; i to samo dotyczy aktu istnienia (wyseparowanego).

Uprzyczynowanie bytu (w sferze immanentnej i transcendentnej) uzupełnione jest dodatkowo przyczyną celową. Tym samym, ponownie sięgając do Arystotelesa, możemy powiedzieć, że zamykamy listę warunków, jakie muszą być spełnione, żeby byt mógł być w ogóle bytem, a nie niczym. Listę domyka mianowicie zasada celowości brzmiąca: „każdy byt dąży do jakiegoś celu”; „wszystko, co działa, działa dla jakiegoś celu”. Uznanie tej zasady za zasadę obowiązującą całą przestrzeń bytową, każde x , które jest bytem, może wzbudzać opory, zwłaszcza że rozstrzyga ona, że byt jest naturalnie „nastawiony” na realizację celu. Ten cel, jeżeli nie jest czymś immanentnym w stosunku do istoty bytu, jest realizowany niejako *ex essentia*; jeżeli natomiast cel jest czymś transcendentnym, konieczne są jego rozpoznanie i realizacja. Co do ostatniego stadium możliwa jest negacja realizacji i zatrzymanie się na poziomie rozpoznania. Wreszcie cel może być w ogóle niepoznany – wtedy byt realizuje tylko cel immanentny (naturalny). Doskonale uwidaczniają się też zastosowania zasady celowości w poszczególnych koncepcjach bytu. W esencjalistycznej cel traktowany jest jako coś immanentnego, wpisanego w istotę, która w poszczególnych stadiach osiąga różny poziom realizacji. Inaczej jest w interpretacji egzystencjalnej, cel jest czymś wewnętrznym ze względu na istotę, ale zewnętrznym ze względu na istnienie. Byt istnieje, realizując cel zewnętrzny. Gdyby zaś cel taki nie istniał, zanikłby również byt, bo nie miałby motywu dla swojego istnienia. Byt dąży do celu zewnętrznego, wciąż przekraczając własne granice. W interpretacji aktualizacyjnej zasada celowości może być rozumiana w następujący sposób: byt ma cel immanentny wyznaczony przez istotę tegoż bytu. Z niej zaś wnika, JAKI byt MA BYĆ. W akcie formalnym istota urzeczywistnia się (z żołądzia wyrasta dąb, nie zaś róża). Do tego jednak, żeby mógł obowiązywać akt formalny (żeby cel mógł być urzeczywistniony), niezbędne jest posiadanie przez byt wewnętrznej mocy (gr. *energeia*). Dopiero powiązanie aktu istnienia (mocy) wraz z aktem formalnym skutkuje w realizacji celu immanentnego. Istota dębu (dębowość) nie może się zrealizować w umyśle dendrologa, gdyż nie ma dostatecznej mocy (jest jedynie pojęciem). Realizuje się natomiast poza jego umysłem, gdy żołądz padnie na podatny grunt. W tym sensie mo-

żemy powiedzieć, że cel naturalny realizuje się w obrębie mocy dostępnej bytowi z istoty, podczas gdy cel zewnętrzny dzięki źródłu od tego bytu różnemu.

Na przywołaniu teorii pierwszych zasad zakończymy rekonstrukcję klasycznej koncepcji bytu, choć można byłoby wiele mówić o strukturze bytu i rozlicznych schematach pojęciowych, które tę strukturę wyrażają. Nasz zamiar jest jednak bardzo skromny i ogranicza się jedynie do wskazania tych momentów teorii, które decydują o kształtowaniu się schematu pojęć granicznych, a do tego niezbędny był właśnie powyższy szkic. Transcendentalna struktura bytu oraz zasady konstytuujące byt stanowią w metafizyce klasycznej szczególny moment wywodu transcendentaliów, w jakiś sposób wyrażając ich treść. Równocześnie zaświadczają o ich radykalnie niekonceptualnym charakterze, w którym ujawniają się takie własności jak bezpośredniość, konstytutywność czy transcendentalność.

Semiotyczne teorie bytu

Reakcją na problemy i osobliwości (w pierwszej kolejności natury logicznej) powiązane z tworzeniem i operowaniem pojęcia bytu są nieklasyczne teorie bytu. Trudno jednoznacznie określić ich historyczne źródło, ale z pewnością spory Platona z Parmenidesem (dialogi *Parmenides* i *Sofista*), Dunsza Szkota z Henrykiem z Gandawy i Tomaszem oraz wystąpienie W. Ockhama są najważniejszymi przykładami analiz semiotycznych. Nowożytne systemy metafizyczne mające swój początek w kontestacji podejścia tradycyjnego (zorientowanego przedmiotowo) szybko wytworzyły swoją własną teorię bytu, dla której kluczowe kwestie wyrażały się w trudnościach związanych ze słowem „jest” (dla wielu słowo to wyczerpywało całą treść pojęcia bytu). Nie może zatem dziwić fakt, że współczesna filozofia, zwłaszcza o orientacji analitycznej, intensywnie dąży do wyjaśnienia semantycznych, syntaktycznych i pragmatycznych własności wyrażenia „być” (ang. *to be* oraz *to exist*) wierząc, że dzięki temu zagadka bytu da się jakoś ujarzmić (wyeliminować lub zbanalizować). Ojcami takiego podejścia są D. Hume oraz I. Kant. Ten ostatni, roz-

prawiając się w *Dialektyce transcendentальной* (*Krytyka czystego rozumu*) z argumentami na rzecz istnienia Boga, otwarcie zaproponował semiotyczną analizę bytu, utożsamiając byt z ewentualnym (jeżeli w ogóle) znaczeniem czasownika „być”. Wiernymi kontynuatorami tej tradycji są tacy filozofowie analityczni, jak B. Russell, R. F. Strawson, W. V. O. Quine czy C. J. F. Williams, natomiast w polskiej filozofii analitycznej wyróżnia się koncepcja K. Ajdukiewicza (będąca aplikacją pomysłu S. Leśniewskiego).

Zasadnicze cechy semiotycznych teorii bytu dadzą się streścić w następujący sposób. Po pierwsze, przejawiają one chęć wyeliminowania słowa „byt” na rzecz innych terminów, przede wszystkim w czasownikowej formie gramatycznej (być, istnieć, egzystować). Po drugie, żądają od utworzonego przez siebie pojęcia bytu jednoznaczności, odrzucając jako kłopotliwą i problematyczną wieloznaczność tudzież analogiczność. Po trzecie wreszcie, konstruowana teoria nie aspiruje do bycia teorią wyznaczającą możliwość uprawiania filozofii w ogóle, nie chce (a poniekąd nie może) być właściwą filozofią pierwszą. Sytuacja taka zachodzi w filozofii analitycznej, która pierwotnie krytycznie nastawiona w stosunku do wszelkiej metafizyki, następnie podchodząca do niej z rezerwą przejawiającą się choćby w przedkładaniu logiki oraz epistemologii nad próby konstruowania najbardziej ogólnej teorii bytu, obecnie chętnie posługuje się terminem „metafizyka”. Nie można jednak nie zauważyć, że znaczy on co innego niż w klasycznej filozofii, co podkreśla M. Dummett: „Przesunięcie perspektywy charakterystyczne dla filozofii analitycznej prowadzi do parcelacji tej części filozofii, którą określamy mianem metafizyki. Dociekania dotyczące pojęć przestrzeni, czasu i materii należą do filozofii fizyki. [...] Filozoficzne badanie pojęć obiektywności i rzeczywistości należą jednak do innego porządku. Wyrastają one wprost z filozofii myślenia; jeśli nie można im przypisać miejsca w jej obrębie, to należą one do jakiejś części filozofii z nią spokrewnionej. Wśród nich znajduje się grono problemów tradycyjnie uznawanych za metafizyczne, problemów strukturalnie do siebie podobnych, ale dotyczących różnych rzeczy. Chodzi o to, czy powinniśmy przyjąć realistyczne podejście do tej lub tamtej klasy bytów” (Dummett 1998: 11 i n.). W innym miejscu pisze wprost: „Metafizyka za

nie jest niczym innym jak dyscypliną, która charakteryzuje strukturalne cechy naszych myśli o świecie i przedstawia je jako strukturalne cechy świata” (cytat i jego przekład za: Szubka 2001: 11). Ostatecznie zatem metafizyka przybiera postać teorii znaczenia i jest *de facto* semantyką skupioną na znaczeniu jako bezpośredniej danej metafizycznej. Rzeczywistość może wzbudzać nasze zainteresowanie tylko wówczas, gdy pozostaje w relacji do naszych myśli i wyrażających je znaków. W przeciwnym razie nic o świecie powiedzieć nie możemy.

Z naszego punktu widzenia interesujące jest jedynie to, że wszystkie te teorie bytu mogą być rozpatrywane jako punkty wyjścia do odmiennych prób określenia schematu pojęć granicznych. Zanim jednak do tego przejdziemy, niezbędne jest pewne wyjaśnienie. Wyodrębnienie w obrębie filozofii analitycznej dwóch teorii bytu na początku wydało się nadinterpretacją, ale gdy omówimy podstawy analitycznej teorii bytu (G. Frege) oraz rozwiązanie W. V. O. Quine’a i K. Ajdukiewicza i zestawimy je z interpretacją C. J. F. Williama czy J. Woleńskiego, dostrzeżemy, że rozróżnienie to jest jednak usprawiedliwione.

Podstawy analitycznej teorii bytu

Omówienie analitycznej koncepcji bytu nie może obejść się bez postawienia wstępnego pytania o status pojęcia bytu (istnienia), a zatem czy ma ono charakter predykatu, czy też nie. Kwestię predykatowości istnienia podniósł już I. Kant (1785), natomiast rozwinął i wprowadził do dociekań filozoficznych i logicznych współczesnej filozofii G. Frege. Wyróżnia on przedmioty i pojęcia, przeprowadzając następującą granicę między nimi: „Pojęcie – w moim rozumieniu – ma charakter predykatywny. Natomiast nazwa przedmiotu – jego imię własne – nie nadaje się na orzeczenie gramatyczne. W tej sytuacji predykaty powiązane wraz z nazwami własnymi mają mówić coś o przedmiotach, do których się odnoszą” (Frege 1977: 47). Taka sytuacja zachodzi w zdaniu „Sokrates jest wysoki”. Użyty w tym zdaniu predykat „wysoki” nosi nazwę predykatu pierwszego rzędu i odno-

si się do pojęcia pierwszego rzędu, w tym wypadku jest nim „wysokość”. Innym typem predykatów są predykaty drugiego rzędu, które nie mówią nic o przedmiotach, ale dołączane są do predykatów pierwszego rzędu w celu utworzenia zdania, odnoszą się zaś do pojęć drugiego rzędu. Istnienie, zdaniem Fregego, jest własnością pojęcia: „Istnienie nazywam własnością pojęcia. Jak to należy rozumieć, pokaże najlepiej przykład. W zdaniu »istnieje przynajmniej jeden pierwiastek kwadratowy z 4« orzeka się coś nie o liczbie 2 ani o liczbie -4 , lecz o pewnym pojęciu, mianowicie pojęciu pierwiastka kwadratowego z 4: że nie jest puste” (Frege 1977: 53). Wprowadzając predykat „istnieje”, nie mówi się zatem niczego o przedmiocie. W tej sytuacji ten typ predykatu należy do grupy predykatów wyższego rzędu, ściśle: predykatów drugiego rzędu. Istnienie jest właśnie takim predykatem. W dziele *Podstawy arytmetyki* Frege pisze wprost: „Stwierdzenie istnienia to przecież nic innego, jak zaprzeczenie liczebności zerowej” (1977: 12). Dlatego zdanie „istnieje Juliusz Cezar” uznaje on za nonsens, podczas gdy zdanie „istnieje człowiek, który zwie się Juliusz Cezar” już nie (Frege, 1977: 55). Pojęcie człowieka może mieć desygnat w postaci Juliusza Cezara lub nie. Jeżeli go nie ma, sąd jest fałszywy, w przeciwnym razie jest prawdziwy⁷.

⁷ Pogląd Fregego nie jest jednakże bezkrytycznie przyjmowany nawet w obozie filozofii analitycznej. Jedną z wizji pojęcia bytu reprezentowana chociażby przez P. F. Geacha (1969), głosi, że istnienie może być jednak rozpatrywane jako predykat pierwszego rzędu, choć jest pojęciem drugiego rzędu. Pogląd ten zasada się na przesłance, która głosi, że predykat „istnienie” orzekany jest zarówno o indywiduach, jak rodzajach i gatunkach, np. (a) „Słonie istnieją, natomiast rusalki nie istnieją” – o rodzajach; (b) „Słonie istnieją, dinozaury zaś nie istnieją” – o indywiduach. Komentarz B. Millera (zob. *Existence*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.plato.stanford.edu/entries/existence>) do tegoż rozwiązania przedstawia się następująco: „Tak więc zdanie »Słonie istnieją« w (b) jest ogólnym zdaniem egzystencjalnym mówiącym coś o indywiduach i może być skontrastowane z tym samym zdaniem w (a) dotyczącym nie indywiduów, ale własności bycia słoniem”. Cała rzecz rozbija się o założenia jeszcze bardziej podstawowe, już nie tylko o kwantyfikator i identyczność, ale także kwestię redukcji jednostkowości, paradygmatu filozofii klasycznej do własności. Innymi słowy, indywiduum, ten słoń, nie jest podstawą określeń. Jest nią natomiast dowolne x jako logiczno-gramatyczny podmiot, o którym można orzekać pojęciami, np. pojęciem słonia. Teoria ta jest kolejnym refleksem Kantowskiej

O tym, co istnieje

Manifest ontologiczny W. V. O. Quine zawarł w niewielkiej rozprawce *On What Exists* (*O tym, co istnieje*, wyd. polskie 2000). Już postawienie sprawy przesuwając akcent z pytania, czym jest byt (ewentualnie – istnienie), na pytanie, co jest bytem. Skorelowana z nim odpowiedź musi mieć przynajmniej trzy własności: dwie epistemiczne: 1) presupozycyjną koncepcję bytu oraz ugruntowane na niej 2) kryterium istnienia; a także lingwistyczną – 3) musi się zaczynać od zamka wskazującego. Te trzy cechy budują dyskurs Quine'a. Każda z własności przewartościowuje dyskurs filozoficzny w taki sposób, że ewentualna metafizyka jest pochodną teorii poznania i owoców analizy języka. Dostęp do bytu i jego dyskursywizacja zapośredniczają się w języku i przedwidzają (notabene również ściśle powiązanej z językiem i zachowaniami językowymi). Warto ten rys teorii

ontologii, w której miejsce wyróżnione zajmuje przedmiot transcendentálny x , jedność podmiotu i intencjonalny przedmiot, oczekujący wypełnienia (o wypełnieniu decyduje jednak podmiot, wokół którego organizują się predykaty. Nie ma żadnego słonia, jest x , o którym można ewentualnie orzec, że spełnia kryteria słoniowości. Inną strategię w dyskusji z G. Fregem przyjęli T. Parsons (1980) oraz E. Zalta (1988) opierający na bazie ontologii Meinonga za odróżnieniem „jest” od „istnieje”. Wedle T. Parsonsa o przedmiotach konkretnych, danych w doświadczeniu, takich jak stoły, krzesła etc., mówi się, że istnieją, natomiast o bytach intencjonalnych, takich jak pegazy, chimery etc., nie można powiedzieć, że nie istnieją, ale raczej że nie są. W rezultacie o pegazach można powiedzieć, że są nieistniejące (*non-existent*), a jednocześnie, że jest to przedmiot intencjonalny. Uzupełnieniem jest pogląd E. Zalty przeprowadzający linię podziału nie między istnieniem fizycznym a intencjonalnym, ale między przedmiotem fizycznym a intencjonalnym. Na podstawie tego rozróżnienia Sokrates istnieje, ale pegaz tylko jest, natomiast nie istnieje. B. Miller podsumowuje poglądy obu przywołanych autorów w następujący sposób: „Parsons odróżnia »istnieć« od »być«, istnienie od bytu. Zarówno »istnieje«, jak i »być« są predykatami pierwszego rzędu, gdyż każde z nich orzeka się o konkretnym przedmiocie, »istnieć« o przedmiotach kompletnych, natomiast »być« o przedmiotach niekompletnych. [...] Zalta podobnie do Parsonsa odróżnia »istnieć« od »być«, istnienie od bytu, z tym że »istnieć« (E!) jest predykatem pierwszego rzędu, jednakże »być«, w przeciwieństwie do Parsonsa, jest orzekane o istotach abstrakcyjnych [...], co mogłoby wskazywać na to, że jest to predykat drugiego rzędu” (Miller, *Existence*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.plato.stanford.edu/entries/existence>).

Quine'a zapamiętać, gdy wspomnimy o teorii C. J. F. Williamsa (1981, 1992). Wciąż bowiem chodzi o pozbawienie pojęcia bytu jego ontologicznej konotacji. Jedną ze strategii jest odbieranie pojęciu bytu własności semantycznych. W ten sposób jego ontologiczność jest zupełnie przekreślana. Taki sens mają np. wypowiedzi J. Woleńskiego (1992, 1996a), będące domknięciem rozważań Quine'a.

W celu udzielenia odpowiedzi na pytanie „co istnieje?“, Quine zaczyna od krytyki teorii nieurzeczywistnionych możliwości prowadzącej do przeludnienia świata, będącego konsekwencją poglądów platońskich⁸. Źródłem przeludnienia jest np. semantyczno-pragmatyczna dyrektywa mówiąca, że konstruowanie wypowiedzi z nazwami nic nieoznaczającymi rodzi bezsens (2000: 30, 32) i dlatego konieczne jest, żeby np. nazwa „pegaz” miała odpowiadający jej obiekt (choćby mentalny). Inny problem związany jest z operatorami modalnymi stosowanymi zarówno jako funktory zdaniotwórcze, jak i nazwotwórcze. Przeludnienie jest wynikiem operowania modalnościami jako funktorami nazwotwórczymi.

Błyskotliwe analizy Quine'a ukazują bezpodstawność tego typu zapatrywań, a orężem do ich zwalczania jest teoria deskryptów B. Russella wraz z koncepcją ścisłego powiązania bytu z identycznością (2000: 34). Zanim jednak dowiemy się, jak Russell z Quine'em zgolili brodę Platona, przywołamy zdanie, które Quine przypisuje zwolennikom istnienia pegazów. Pisze on: „Ygrekowski [natomiast], w źle pojętym zamiarze zachowania zgody, zapewnia nas uprzejmie, że pegaz nie istnieje, po czym, wbrew temu, co *my* rozumiemy przez nieistnienie pegaza, utrzymuje, że pegaz jest. Istnienie, egzystencja, powiada on, to jedna rzecz, a bytowanie, subsystemacja, to rzecz inna. Jedyne znany mi sposób uporania się z tym zagmatwaniem problemu to *podarować* Ygrekowskiemu słowo »istnieć«. Postaram się nie użyć go więcej; pozostaje mi więc słowo »jest«” (Russell 2000: 31–32). Zasugerowane rozwiązanie rozwarstwia problematykę bytu na egzystencję i bytowanie. Quine atomizuje oba sensy i jeden z nich

⁸ Nie można zapominać, że zawarta w omawianym artykule dyskusja jest pokłosiem zagmatwanych problemów z zakresu podstaw matematyki. Ustalając kryterium istnienia, Quine ma nadzieję udzielić odpowiedzi na pytanie, jakie (jeżeli w ogóle) obiekty matematyczne istnieją.

odrzuca (związany z istnieniem). Przesunięcie akcentu na badanie znaczenia słówka „jest” (z „istnieć”) ma zatem charakter zanegowania wieloznaczności pojęcia bytu na rzecz jednoznaczności. Ten zabieg wsparty jest jeszcze dodatkowo argumentem z pomieszczenia znaczenia z nazywaniem (oznaczaniem) (Russell 2000: 37). Termin „pegaz” ma znaczenie, natomiast niczego nie nazywa.

Argumenty Quine’a wspierają się na teorii deskryptów indywidualnych sformułowanej przez B. Russella (zob. Russell 1967 oraz omówienie teorii Russella w: Woleński 1989: 60–66). Celem jej zastosowania jest wykazanie, że „możemy używać sensownie wyrażań, które z pozoru są nazwami, nie zakładając, że istnieją przedmioty przez nie nazywane” (Quine 2000: 34). Kluczowy jest w niej mechanizm przekładu nazw na deskrypty. Przywoływany „pegaz”, jako nazwa użyta w zdaniu egzystencjalnym „pegazy istnieją”, może zdaniem Quine’a sugerować, że ma ona własność nazywania. Po przekształceniu w deskrypt: „skrzydlaty koń, który został schwytany przez Bellerefonta” i zastosowaniu Russellowskiej metody analizy można wykazać, że pojawia się tutaj taka sama niedorzeczność, jak ta w zdaniu „obecny król Francji jest łysy” przekształconym w zdanie „ktoś jest obecnym królem Francji i ktoś jest łysy”. Zgodnie z dyrektywą Quine’a zdanie z pegazem przybiera następujący kształt: „coś jest skrzydlatym koniem i coś zostało schwytane przez Bellerefonta”. Wypowiedź ta angażuje narzędzia logiczne: kwantyfikację oraz identyczność, co w konsekwencji sprawia, że „warunek posiadania obiektywnego odniesienia zostaje przejęty od zwrotu opisowego przez słowa, które logicy nazywają zmiennymi związanymi przez zmienne kwantyfikacji, takie jak »coś«, »nic« i »wszystko«” (Quine 2000: 34). Ta konstatacja pozwala natomiast wygłosić najważniejsze zdanie całego artykułu:

(δ) „Być uznanym za przedmiot istniejący to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości zmiennych”.

To wysoce abstrakcyjne określenie zostaje jednakże przekształcone w określenie-dyrektywę gramatyczną, która pozwala rozstrzygnąć, co jest, a co nie jest bytem:

(ε) „W terminach tradycyjnej gramatyki można sformułować to twierdzenie następująco: być to samo, co być w zakresie przedmiotowego odniesienia jakiegoś zaimka” (Quine 2000: 41).

W ten sposób Quine dysponuje dwoma twierdzeniami z zakresu metaontologii będącymi niczym transcendentalne warunki możliwości otwierające perspektywę uprawiania ontologii. Twierdzenie (δ) zasadza się na wyróżnieniu zmiennych kwantyfikacji „coś”, „nic”, „wszystko”, natomiast (ε) dowartościowuje fundamentalną funkcję zaimków wskazujących. Z tego punktu widzenia zagadka bytu uzyskuje rozwiązanie na poziomie logiczno-językowym, przy czym byt nie jest już czymś należącym do sfery rzeczywistości, gdyż tę wyznaczają narzędzia semiotyczno-gramatyczne, które w całości są własnością podmiotu – człowieka. On zatem ma prerogatywy pozwalające zdecydować, co bytem jest, a co nie. Co więcej, w zarysowanej powyżej koncepcji wyraźnie dostrzec można wtórność i pochodność pojęcia bytu w stosunku do innych pojęć: jest on definiowalny przez odwołanie się do pojęć bardziej fundamentalnych, a więc możliwa jest redukcja, która dla metafizyki klasycznej była nie do pomyślenia, gdyż pojęcie bytu wyznaczało ostateczną granicę wszelkiej redukcji pojęciowej. Pojęcie bytu nie jest zatem pojęciem pierwotnym ontologii, a tym bardziej metafizyki.

Istnieć to być przedmiotem doświadczenia

To samo można zauważyć w rozważaniach K. Ajdukiewicza pt. *W sprawie pojęcia istnienia*. Autor (1965a: 143–144) odwołuje się do tzw. ontologii Leśniewskiego, szczególnie zaś następujących definicji: 1) terminu pierwotnego „jest” symbolizowanego jest przez „ε”; 2) terminu przedmiot – „ob” oraz 3) terminu istnieje – „ex”. Terminy te wraz z funktorami logiki standardowej wystarczą do zbudowania neutralnej ontologii. Jej tezy mówią o „istnieniu” jako funktorze i jego zdolności do wiązania zmiennych, nie zaś o świecie (Ajdukiewicz 1965a: 146). Istotnym rysem tego typu ontologii jest uznanie faktu, że „o niczym nie można prawdziwie powiedzieć, że jest przedmio-

tem nieistniejącym, albo, mówiąc dokładniej, że żadne zdanie w postaci »a jest przedmiotem nieistniejącym« nie może być prawdziwe” (Ajdukiewicz 1965a: 145). Po pierwsze, teza ta jako następstwo innej tezy (jeżeli *a* jest przedmiotem, to *a* istnieje) wydaje się respektować Parmenidiańską zasadę całkowitego przekreślenia niebytu. Po drugie, jej tezy wspierają się na pierwotniejszej w stosunku do niej zasadzie niesprzeczności. Po trzecie wreszcie, możliwa metafizyka, jaka zostanie w końcu nadbudowana nad tą ontologią, musi mieć charakter pozytywny: musi coś twierdzić o bycie.

Przejsie od ontologii do metafizyki (do wygłaszania zdań egzystencjalnych) wedle Ajdukiewicza dokonuje się przez wzbogacenie tez ontologii nowymi, pochodzącymi z doświadczenia (empirycznego) twierdzeniami. To zaś dzieje się, gdy wprowadzimy stałe nazwowe na miejsce podmiotu i orzecznika, a zdania o postaci „a**ε**b” (asertoryczne) dołączymy dodatkowo do tez ontologii (Ajdukiewicz 1965a: 146). Manewr ten nie pozostaje bez niepożądanych skutków. Jak utrzymuje Ajdukiewicz, pozwala generować z ontologii zarówno zdania „ludzie istnieją”, jak i „bogowie olimpijscy istnieją”. Kłopot w tym, że słówko „istnieje” może wiązać wszystkie nazwy lub wyrażenia nazwowe (u Quine’a spotykamy ten sam problem, nawet po demistyfikacji nazw pozornych i odkryciu ich prawdziwego oblicza jako deskryptów). Rozwiązaniem Ajdukiewicza jest odwołanie się do doświadczenia (pojmowanego w najbardziej potocznym sensie). W konsekwencji „orzeczenie »istnieje« stosować będziemy tylko do tych przedmiotów [reprezentowanych przez nazwy – S. T. K.], które, że się tak wyrażę, posiadają empiryczną egzemplifikację” (Ajdukiewicz 1965a: 147). Manewr ten dualizuje sens „istnienia” i pozwala mówić o istnieniu rzeczywistym, *resp.* przedmiocie rzeczywistym, oraz istnieniu intencjonalnym, *resp.* przedmiocie intencjonalnym. Tam, gdzie istnienie powiązane jest ze stałymi podstawionymi za zmienne wolne, mającymi dodatkowo sankcję doświadczenia, można mówić o istnieniu rzeczywistym i przedmiocie rzeczywistym. Tam, gdzie sankcji doświadczenia nie ma, nie ma też istnienia rzeczywistego oraz przedmiotu rzeczywistego.

Dla Quine’a przejście do metafizyki (odróżnienia istnienia i przedmiotu rzeczywistego od istnienia i przedmiotu intencjonal-

nego) dokonuje się przez wzbogacenie tez logicznych dyrektywą gramatyczną (ϵ). Nie wystarczy podstawić pod zmienne kwantyfikacji stałych, żeby uzyskać istnienie rzeczywiste. Konieczne jest jeszcze zaopatrzenie stałych w słowa posiłkowe – zaimki wskazujące. Tam, gdzie zaimki będą mogły stałym towarzyszyć, istnienie jest interpretowane w kategoriach „rzeczywiste-empiryczne”, natomiast tam, gdzie zaimek nie będzie mógł wystąpić obok nazwy, istnienie nie będzie miało charakteru rzeczywisto-empirycznego. Rozwiązanie Quine’a w istocie rzeczy sprowadza się do wykorzystania performatywnego charakteru języka naturalnego, będącego ostateczną instancją, rozstrzygającą o tym, co bytem jest, a co nie. Pojęcie bytu korzysta natomiast z właściwości elementów tegoż języka, dzięki nim uzyskując swój wymiar pojęciowy. Choć pojęcie to definiowane jest logiczno-gramatycznie, niemniej dzięki wykorzystaniu ostensywności niektórych części mowy przybiera określony, blisko z rzeczywistością empiryczną związany kształt. Można zatem powiedzieć, że część logiczna definicji bytu przynależy do sfery ontologii i wyraża ogólność, podczas gdy część gramatyczna pozwala metafizycznie interpretować tezy ontologii i wyraża pracę tego pojęcia.

Strategia Ajdukiewicza jest nieco inna. Choć definicja bytu również składa się z dwóch części (ogólnej i interpretacji), to jedna z nich ma charakter epistemiczny, nie zaś gramatyczny. Wspólna pozostaje część logiczna, a zatem redukcja pojęcia bytu do pojęć bardziej pierwotnych: kwantyfikatora i identyczności u Quine’a oraz terminów „jest” i „przedmiot” u Ajdukiewicza. Moment epistemiczny w definicji bytu polega natomiast na przywołaniu doświadczenia, a raczej „sankcji doświadczenia”, a więc kontaktu poznawczego podmiotu z otaczającą go rzeczywistością. Kontakt ten może, jak się wydaje, przebiegać na wiele sposobów i niekoniecznie musi ograniczać się do przywołania zaimka wskazującego jako decydującego. Z drugiej strony wariant Ajdukiewicza wydaje się bardziej fundamentalny od wariantu Quine’a; powiązanie zaimka wskazującego ze stałą ze względu na funkcję ostensywną pierwszego nie jest możliwe bez kontekstu epistemicznego, zatem domaga się sankcji doświadczenia. Obie koncepcje można jednak potraktować jako wzajemnie uzupełniające się: obydwie, wychodząc od tez logicznych przez podsta-

wienie stałych za zmienne oraz zapośredniczenie w doświadczeniu, ostatecznie dążą do wygłoszenia zdań prawdziwych. Sankcja prawdziwości może być albo gramatyczna, albo epistemiczna.

Pewnym wariantem przytoczonych poglądów są prace C. J. F. Williamsa (1981), rozwijającego pomysł Fregego, oraz J. Woleńskiego (1992, 1996a), proponującego potraktować słowo „być” jako synkategoremata, słowo posiłkowe i niesamodzielne, wykorzystując przy tym pomysł K. Twardowskiego odnoszący się do słowa „nicieść”. Różnica między tymi dwoma podejściami wyraża się w tym, że pierwsze mówi coś o pojęciach (tutaj: pojęciu bytu), natomiast drugie o własnościach logicznych wyrażenia „być”.

Semiotyczne koncepcje bytu – uzupełnienie

Pozycję C. J. F. Williamsa należałoby rozważyć w kontekście dyskusji nad dwiema koncepcjami: zwolenników orzekania „istnieniem” jako predykatem pierwszego rzędu oraz stronników definiowania „istnieć” przez kwantyfikator egzystencjalny. Pogląd na „istnienie” jako predykat pierwszego rzędu zostaje odrzucony na gruncie analizy lingwistycznej (w języku angielskim) następujących zwrotów językowych:

1. „Sokrates już nie istnieje” (Socrates no longer exists) oraz
2. „Sokrates mógłby nigdy nie istnieć” (Socrates might never have existed),

które to, jak sugeruje Williams (1992: 28 i n.), mógłby ktoś chcieć przekształcić w zdania zwierające tzw. *that clauses*:

(1’) „Było tak, że (Sokrates istnieje), lecz teraz nie jest tak, że (Sokrates istnieje)” (It used to be the case that [Socrates exists], but it is not now the case that [Socrates exists]).

(2’) „Mogłoby tak być, lecz nigdy nie było, że (Sokrates istnieje)” (It might have been the case but was never the case that [Socrates exists]).

Oba otwarcie sugerują, że „istnienie” jest jednak predykatem pierwszego rzędu i odróżnia się od „jest” użytego w pierwszej części transkrypcji (1’) i (2’). Kluczowe są tutaj dwa twierdzenia odrzu-

cające. Pierwsze mówi tylko tyle, że w (1') i (2') nie zawiera się „istnienie” jako predykat pierwszego rzędu, czyli nie mówi się niczego o indywiduach. Drugie, mimo pozornej nieobecności frazy „istnieje takie x , że” (there is x , that), ma właśnie taki charakter. Odrzucenie predykatywności „istnienia” na poziomie pierwszego rzędu widzi Williams w możliwości przekształcenia zdań (1) oraz (1') w zdanie proste „Sokrates nie istnieje” (Socrates does not exist), które jego zdaniem nie jest po prostu prawdziwe, wszak Sokrates dawno umarł i niedorzeczne jest przypisywanie mu jakiegokolwiek zaprzeczonej własności (istnieje). Utrzymując, że „istnieć” jest predykatem pierwszego rzędu, popada się w bezsens. W ostateczności „istnienie” jako predykat drugiego rzędu mówi o tym, że „nie ma dwóch takich własności, z których jedna należała do przedmiotu a w jakimś czasie w przeszłości, a obecnie druga z nich do żadnego z takich przedmiotów nie należy” (Williams 1981: 141). „Istnienie” jest predykatem orzekanym o własnościach, a mówiąc językiem Williama – predykatem reidentyfikacyjnym.

W reinterpretacji zdań (1) oraz (1') zdaniem Williama ujawnił się fakt, że mowa jest o dwóch własnościach, których identyfikacja nie jest możliwa, gdyż nie ma podmiotu tychże własności. Zdanie „Sokrates nie istnieje” może zatem przybrać formę kwantyfikatorową: „Nie istnieje takie x i y , że x należało do a i y należy do a ”. Jak ma się jednak rzecz ze zdaniem (2) oraz (2')? Otóż korpus rozważań jest podobny, zmienia się jedynie rozwiązanie dotyczące własności. W zdaniach (2) i (2') „istnienie” także nie występuje w funkcji predykatu pierwszego rzędu, ale mówi coś o własnościach istotnych, które nie mogą być przypisane podmiotowi zdania (Williams 1981: 104 i n.). Wobec tego powiedzieć „Sokrates nigdy nie istniał” oznacza po prostu, że o żadnym a nie można orzec, że urzeczywistniło istotne własności dla Sokratesa lub inaczej, z użyciem frazy „istnieje takie x , że”: „Nie jest tak, że dla a , a jest F (gdzie a to podmiot, F – własność istotna).

Strategia Williama polega zatem na przekształceniu ontologii, w której podstawowym i ostatecznym przedmiotem rozważań są indywidua, w ontologię własności (zob. także ontologiczne implikacje teorii tropów: Williams 1953). Wprowadza on dwa typy własno-

ści: zwykłe i urzeczywistnione (na nich operuje predykat „istnieć”), oraz zasadę reidentyfikacji (będącą rozwinięciem zasady identyczności Quine’a). Różnica między C. J. F. Williamssem a W. V. O. Quine’em zachodzi wtedy, gdy mowa o sposobie rozumienia kwantyfikatora. W. V. O. Quine twierdzi, że istnienie jest tym, co wyraża kwantyfikator egzystencjalny, podczas gdy C. J. F. Williams utrzymuje, że jest to wyjaśnienie niewystarczające, a nawet koliste, i pyta, czy aby na pewno nie można sprowadzić kwantyfikatora egzystencjalnego do czegoś bardziej fundamentalnego (Williams 1981: 277). Twierdzi zaś, że kwantyfikator egzystencjalny daje się sprowadzić do kwantyfikatora ogólnego oraz negacji, co oznacza, że „istnieć” wyraża właśnie te dwa czynniki: negację oraz ogólność (kwantyfikator ogólny). Nie jest to jednak zabieg zbyt wiele wyjaśniający, gdyż znowu kwantyfikator ogólny da się wyrazić w postaci negacji i kwantyfikatora egzystencjalnego. Istnieje zatem między nimi zależność, której nie sposób przekroczyć. W rezultacie tak Frege, jak i Quine przyznają, że kwantyfikator egzystencjalny jest czymś fundamentalnym i niepodlegającym dalszej redukcji. Williams posuwa się jednak o krok dalej. Jego zdaniem wzajemna zależność między kwantyfikatorami, która została opisana powyżej, jest skutkiem tego, że kwantyfikacja ogólna i egzystencjalna wyrażają to samo pojęcie, tak jak czynią to słowa równoznaczne (1981: 278). Rozważania Williamsa mają na celu uwolnienie się tego typu kwantyfikacji, co czyni on przez wprowadzenie kwantyfikatora substytucjonalnego (1981: 198–202) oraz teorii urzeczywistnionych własności. Proponuje zatem zabieg podobny do tego, jaki w swoich teoriach (w celu zejścia na poziom rzeczywistości) musieli wykonać Quine i Ajdukiewicz. Różni się jednak tym, że wprowadza semantyczne kryterium istnienia. Nie jest to jednak kryterium ani gramatyczne, ani epistemiczne, ale czysto logiczne. Kwantyfikator substytucjonalny „dla jakiegoś x ” zachowuje neutralność ontologiczną, a jednocześnie pozwala zastosować dotychczas prezentowane teorie: reidentyfikacji własności zwykłych i urzeczywistnionych. Zdania (1) i (2) mogą być przekształcone w:

(1”) „Dla jakiegoś x , x było F , ale nie jest G ”;

(2”) „Dla jakiegoś x , x jest F (gdzie x to imię własne podstawione [substytuowane], F – własność istotna)”.

Williams powiedziałby zatem, że przedmiot istnieje, gdy jego nazwa może być w zasięgu kwantyfikatora substytucjonalnego, a on sam ma takie własności, które dadzą się zreidentyfikować. Teoria ta jest nie tylko różna od teorii Quine'a, ale wskazuje także na możliwą semantyczną interpretację pojęcia bytu. Narzędziem rozstrzygnięcia będzie pojęcie spełnienia, tak sprawnie i owocnie wykorzystane przez A. Tarskiego w rekonstrukcji klasycznej teorii prawdy, które stanowi wyznacznik substytucjonalności.

Innym rozwiązaniem jest koncepcja J. Woleńskiego. Proponuje on przekształcić wyrażenie „byt” tak, żeby utraciło ono pozorne znaczenie i zdolność dystrybutywnego orzekania o wszystkim. Manevr ten dokonuje się na bazie Twardowskiego analizy wyrażenia „nic” jako synkategorematu, niesamodzielnego słówka w zdaniach oznajmujących. J. Woleński pisze: „Zamierzam dalej rozwinąć propozycję uznania słowa »byt« za wyraz synkategorematyczny, w przeciwieństwie do typowych ujęć uznających to słowo za nazwę, czyli kategoremat” (1996a: 121). Na czym jednak polega synkategorematyczność słówka „nic”, a w konsekwencji także „bytu”? Otóż J. Woleński proponuje następujący schemat przekładu zdań z pozornie semantyczną funkcją takich słów, jak „nicość”, „nic” czy „niebyt”, na zdania o wyraźnej syntaktycznej funkcji tychże: „nic nie jest wieczne” można przekształcić w: „nie istnieje takie x , że x jest wieczne”. „Nic” zostaje przeformułowane w „nie istnieje takie x , że”. Podobna sytuacja zachodzi w wypadku słowa „byt”, które zamiennie jest ze słowem „coś”; zdanie „coś jest wieczne” podlega przekształceniu w: „istnieje takie x , że x jest wieczne”⁹. Synkategorematyczna koncepcja bytu, jaką proponuje J. Woleński, ma jego zdaniem następują-

⁹ Abstrahujemy w tym miejscu od zaproponowanej przez J. Woleńskiego koncepcji zamienności terminów „coś” i „byt”, która to decyduje o powodzeniu wywodu. Z drugiej strony narzuca się transcendentalne uzasadnienie dla tego posunięcia, które oferuje klasyczna metafizyka w teorii konwersji. Byt i coś są tym samym w sensie przedmiotowym (w aspekcie semantycznym), natomiast różnią się pojęciowo. Zastosowanie konwersji nie może mieć tutaj jednak miejsca, gdyż J. Woleński pozbawia słówko „coś”, *resp.* „nic” własności semantycznych, gdyż jako kwantyfikator „nie mają w ogóle ekstensji” (1996a: 123). A to oznacza, że o żadnej zamienności w porządku przedmiotowym nie może być mowy.

ce zalety: 1) „coś” („byt”) jest operatorem ontologicznym; 2) operator ten stosuje się do wcześniej ustalonych uniwersów mających zbiory jako swe dziedziny przedmiotowe; 3) dzięki temu „byt”, podobnie jak prawda, zrelatywizowany jest do modeli; 4) „byt” w ten sposób rozumiany nie jest produktem abstrakcji (jak pisaliśmy wcześniej, trudno mówić, że formowanie pojęcia bytu w klasycznej metafizyce odbywa się przez abstrakcję); 5) „byt” przekracza dowolne uniwersum (zastrzega się jednak, że „nie znaczy [to], że transcenduje je wzięte wszystkie razem”; 6) przekraczanie konkretnych uniwersów można interpretować jako wyrażenie jakiejś ogólności (1996a: 123). Koncepcja „bytu” jako operatora ontologicznego usuwa osobliwości schematu pojęciowego, który przedstawiony jest w postaci hierarchii ontologicznej: od indywiduów, przez gatunki i rodzaje, aż do najogólniejszego pojęcia „bytu”. Właśnie ta ogólność jest nie do zaakceptowania. Podstawą takiego stanowiska są wnioski z antynomii teorii mnogości.

„Byt” nie jest zatem słowem w pełni tego słowa znaczeniu. Niczego nie oznacza, ale też niczego nie znaczy. Nie jest niczym samodzielnym, ale zawsze domaga się dopełnienia. Nie spełnia w języku funkcji pierwszego rzędu, a jego właściwy sens możliwy jest do wyłuszczenia dopiero po przekształceniu go w kwantyfikator egzystencjalny. Wyraźnie zatem widać, że poglądy J. Woleńskiego utrzymują się w tym samym nurcie, co poglądy W. V. O. Quine’a i K. Ajdukiewicza. Ich nowatorstwo polega na tym, że pojęcie bytu zostaje całkowicie ogołocone ze znaczenia, co możliwe jest dzięki teorii niesamodzielnym wyrażen wiażących zmienne. Cechą charakterystyczną operacji zsynkateorematyzowania wyrażenia „byt” jest to, że wyrugowawszy je z języka wyspecjalizowanego, wprowadzamy inne wyrażenia, których redukcja dalej jest już niemożliwa, np. „istnieć”. Wygląda na to, że intuicyjne pojęcie bytu jednak się ostaje, zmienia się tylko sposób jego wyrażania i operowania pojęciem. Jest tak nawet w koncepcji C. J. F. Williamsa; niemożliwe jest jednak wyparcie „jest”, którego znaczenie zostaje przeinterpretowane jako identycznościowe (reidentycznościowe) lub, ostatecznie, łącznikowe.

Podsumowanie

Omówione powyżej teorie bytu nie wyczerpują bogatego spektrum możliwości mówienia na jego temat. Są jednak reprezentatywną próbką sposobów potraktowania tego zagadnienia z różnych perspektyw, a więc także rodzących odmienne konsekwencje dla dalszych losów ontologii czy metafizyki. Nasze zainteresowanie teoriami bytu wynika z postawionego sobie we *Wprowadzeniu* zadania określenia natury i funkcji pojęć granicznych oraz tworzonych przez nie schematów pojęciowych. Preparowane na wiele sposobów pojęcie bytu powinno nam uświadomić, że dotykamy kwestii najbardziej fundamentalnej dla naszego myślenia i działania. Za takim czy innym rozumieniem bytu idzie takie czy inne rozumienie tego, co możemy poznać i co może stać się przedmiotem naszego pragnienia. Nie jest to wniosek błahy. Wyznacza bowiem status pojęcia bytu, a równocześnie jego dalsze aplikacje.

Schemat pojęć granicznych jako *prima facie* naturalny sposób odnoszenia się naszego umysłu do rzeczywistości jest także pewnym dookreśleniem pojęcia pierwszego, wyróżnionego, samooczywistego dla naszych władz kognitywnych – pojęcia bytu. Otwiera ono umysłowi dostęp do różnorodnych sfer „ontologicznych” mogących stać się przedmiotami operacji intelektualnych i wolicjonalnych. Dlatego tak pilne jest oddzielenie dwóch kluczowych płaszczyzn mówienia o bycie: (1) płaszczyzny bezpośredniości aktu ujmującego byt – niezdeterminowanego żadnymi uprzednimi schematami pojęciowymi, przez które byt byłby już jakoś określony, oraz (2) płaszczyzny aktów konceptualnych zapośredniczonych w co najmniej wstępnym określeniu pojęcia bytu.

Między (1) a (2) istnieje przepaść, mniej więcej taka sama jak między byciem uczestnikiem zdarzenia a słuchaniem opowieści o zdarzeniu i następnie wyobrażaniem sobie tego zdarzenia. Naszym celem jest uwyrażenie obu momentów aktywności naszego umysłu, a więc zarówno pozostawanie w bezpośredniości ujmowania rzeczywistości, która to bezpośredniość jest dopiero warunkiem budowania rozlicznych schematów pojęciowych – pośród nich znajduje się także schemat pojęć granicznych. Wobec tego najlepszym

rozwiązaniem będzie rozważenie w dwóch następnych rozdziałach obu tych aspektów życia naszego umysłu: bezpośredniego dostępu do rzeczywistości oraz formowania pojęć, za pomocą których na potrzeby intelektu i woli zostaje określona rzeczywistość. W ten sposób ustanowiona zostanie nowa sfera życia umysłu. Jest ona tym bardziej intrygująca, że przełamując monopol na konceptualno-propozycyjalny sposób odnoszenia się do rzeczywistości, roztacza przed nami nową perspektywę zarówno gdy chodzi o spekulacje metafizyczne, jak i dociekania epistemologiczne.

Narzędzia, za pomocą których umysł odnosi się wprost do rzeczywistości, tradycyjna metafizyka nazwała „transcendentaliami”. Wymykają się one wszelkiej kwalifikacji i determinacji. W następnym rozdziale omówię historyczne uwarunkowania koncepcji transcendentaliów wraz ze wstępnym scharakteryzowaniem ich jako warunków możliwości wszelkich naszych aktów. Rozdział 4 poświęcę natomiast na omówienie sposobów kształtowania schematu pojęciowego, który ma w zamierzeniu wyrażać serię podstawowych relacji między umysłem a rzeczywistością. Do tego właśnie niezbędne było przytoczenie tradycyjnych i semiotycznych teorii bytu. Na ich tle dostrzemy bowiem zasadnicze różnice i wynikające z nich konsekwencje dla formowania schematu pojęć granicznych.

ROZDZIAŁ III

Teorie transcendentaliów

Wstęp

Rozdział ten w całości poświęcony jest teoriom, według których istnieją pewne dające się wyrazić w języku fundamentalne sposoby niezapośredniczonego dostępu do rzeczywistości. Respektują one sporządzony we *Wprowadzeniu* opis pojęć granicznych, jednocześnie stawiając pod znakiem zapytania ich kwalifikacje jako pojęć *sui generis*. Ponieważ była już mowa o tym, że należy zdecydowanie oddzielić poziom bezpośredniego dostępu do rzeczywistości od poziomu dostępu zapośredniczonego (głównie przez pojęcia i sądy), teraz wystarczy wspomnieć, że teorie transcendentaliów są konstrukcjami mającymi wyjaśnić zjawiska, z jakimi się spotykamy w naszym życiu umysłowym. Warto więc w pierwszej kolejności teorie te traktować nie jako część scholastycznej, przebrzmiałej już metafizyki, lecz nade wszystko jako pewne narzędzie eksplanacyjne, pomocne w przewyciężeniu kilku niebanalnych problemów natury zarówno filozoficznej, jak i teologicznej.

W pierwszym rozdziale na tle historycznym pokazałem proces różnicowania się schematów pojęciowych. Wróćmy do Arystotelesa, szczególnie zaś IV księgi *Metafizyki*. W niej po raz pierwszy pojawia się schemat prototranscendentaliów, na który składają się byt, jedność i prawda. Dostrzeżenie przez Arystotelesa schematu pojęć granicznych można uznać za wyraz poszukiwania odpowiedzi na trzy następujące pytania: (1) co jest właściwym przedmiotem naszych aktów poznawczych, (2) co umożliwia dorzecznosc aktów poznawczych i (3) co nadaje wartość naszym aktom poznawczym. W sformułowaniu semantycznym są to odpowiednio: (1) do czego odnoszą się formułowane przez nas sądy, (2) jaki mechanizm odpowiada za

formowanie sądów i (3) co decyduje o tym, że mają one wartość (logiczną). Na żadne z tych pytań nie można udzielić odpowiedzi, bazując jedynie na schemacie pojęć kategorialnych (ogólnych). Również schemat pojęć ontologicznych (strukturalnych) nie dostarcza właściwie żadnej miarodajnej wiedzy na ten temat. Każdy z tych schematów funkcjonuje bowiem o tyle, o ile poprzedzony jest schematem pierwszym – schematem pojęć granicznych. Dopiero w kontekście tego schematu możliwe są właściwe użytkowanie i sensowna analiza pojęć kategorialnych i ontologicznych.

Arystoteles pokazuje tę zależność na drodze analizy logicznej i konceptualnej. Pojęcie bytu – wynik tej analizy – ujawnia w pierwszej kolejności fakt, że umysł odnosi się do rzeczywistości w akcie ujęcia indywiduum (konkretu), formułując następnie na jego temat twierdzenia wyrażające się w sędach podmiotowo-orzecznikowych, które roszczą sobie pretensję do prawdziwości. Odpowiedzi na powyższe trzy pytania przyjmują następującą postać: właściwym przedmiotem aktów poznawczych są indywidua; dorzeczność aktów poznawczych zapewniona jest bezpośredniością ujęcia indywiduów jako bytów (wyraża to byt i jedność); akty poznawcze są wstępnie wartościowane za sprawą pewnego mechanizmu, jaki nimi kieruje; mechanizm ten wyrażają zasada niesprzeczności oraz zasada wyłącznego środka. W innym, semantycznym sformułowaniu będą to odpowiednio: formułowane sądy odnoszą się zawsze do jakiegoś konkretnego, za formowanie sądów odpowiada mechanizm dzielenia i łączenia podmiotu z predykatem będący rewersem suponowanej struktury ontycznej podmiot/własności; wartość logiczną nadaje sądom akt stwierdzania (potwierdzenia, że to, co połączone, jest połączone, a to, co rozdzielone, jest rozdzielone).

Średniowieczne teorie transcendentaliów stanowią dla nas bogate źródło wiedzy o statusie heurystycznym pojęć granicznych. W trzech pierwszych koncepcjach będziemy mieli do czynienia z wyraźnym kontekstem teologicznym. Dopiero Tomasz z Akwinu przesunie akcenty i wykorzysta swoją konstrukcję teoretyczną do rozjaśnienia problemu wiedzy. Jego teoria będzie zatem najbardziej eksponowana i szczegółowo dyskutowana. Nie można oczywiście zapomnieć o stosownej koncepcji Jana Dunska Szkota.

Przedstawione poniżej teorie nie stanowią jedności. Choć na pierwszy rzut oka różnice mogą się nie narzucać, istnieją jednak i wpływają na rozumienie schematu pojęć granicznych. Proponuję wstępnie dokonać podziału na trzy główne typy teorii transcendentaliów:

- 1) teorie własności powszechnych i skorelowanych z nimi pierwszych intencji-myśli;
- 2) teorie sposobów bytowania i wynikających z nich konsekwencji oraz skorelowanych z nimi pierwszych pojęć;
- 3) teorie pierwszych intencji-myśli oraz skorelowanych z nimi pojęć transcendentálnych.

Pierwsza grupa reprezentowana jest głównie przez koncepcje Filipa Kanclerza i Aleksandra z Hales, mniej Alberta Wielkiego. Do grupy drugiej należy przede wszystkim propozycja Tomasza, podczas gdy do trzeciej – Alberta Wielkiego, Aleksandra z Hales i Dunska Szkota. Wyróżnienie to powinno pomóc w zorientowaniu się, że w wypadku transcendentaliów mowa jest równocześnie o bycie, ujmowaniu bytu oraz orzekaniu o bycie. Pierwszy poziom ma charakter ontologiczny, drugi funkcjonuje na przecięciu ontologii i epistemologii, trzeci na przecięciu ontologii i logiki.

Średniowieczne źródła teorii transcendentaliów

Teoria transcendentaliów, tak jak ją dzisiaj prezentuje się w podręcznikach, nie była dziełem przypadku i geniuszu jednego filozofa. Jej znaczną część wypracowali już starożytni, natomiast w średniowieczu została doprecyzowana i ujęta w koherentną całość. Spośród wczesnoscholastycznych propozycji teoretycznych trzy zasługują na szczególną uwagę: Filipa Kanclerza, Aleksandra z Hales oraz Alberta Wielkiego (Aertsen 1991, 1996, 1998; Gracia 1992; Kołodziejczyk 2003, 2003a). Nie są to jedyne koncepcje tego typu, mają one jednak tę przewagę nad innymi, że bezpośrednio poprzedzają teorię Tomasza z Akwinu. Tomasz z pewnością zetknął się ze wszystkimi tymi prototeoriami, a to oznacza, że z pełną świadomością dokonywał ich korektury bądź rozwinięcia. Dojrzałość teorii Tomaszowej i jedno-

częśnie jej dominacja nad pozostałymi propozycjami ugruntowane są w prostocie języka i klarowności wyводу, a nade wszystko lepszym uzasadnieniu głównych twierdzeń i możliwości jej szerszego zastosowania.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że w pierwszych trzech koncepcjach szczególnym zainteresowaniem cieszy się problematyka dobra. Znajduje to swój wyraz w tytułach rozpraw, na przykład *Summa de bono* Filipa Kanclerza lub *O dobru* – tytuł rozdziału *Summa de creaturis* Alberta Wielkiego, w której prezentuje on swoją wersję teorii transcendentaliów. Pomimo uczynienia z dobra przedmiotu filozoficznej i teologicznej debaty, każda z tych propozycji wymienia kilka transcendentaliów. Obok bytu, jedności i dobra wymieniana jest także prawda. Zestaw ten, jak się wydaje, zaczerpnięty jest z dzieła Pseudo-Dionizego *O imionach boskich*, w którym dyskutowany jest porządek określeń-imion przypisywanych Bogu. Ostatecznie Dionizy zdecydował, że pierwszym imieniem Boga jest Dobro, w ten sposób wiążąc doktrynę chrześcijańską z platońską teorią idei Dobra jako najwyższej w porządku ontologicznym (i epistemologicznym). Wśród następnych imion wymienia on Byt, Jedno i Prawdę. Bóg jest zatem Dobrem, Bytem, Jednym i Prawdą. Imiona te są zamienne, choć ludzki umysł nie tylko używa różnych nazw, ale także tworzy odmienne pojęcia.

Teologiczny wymiar transcendentaliów obecny u Dionizego dominuje w myśli średniowiecznej, a zwłaszcza u Filipa Kanclerza i Aleksandra z Hales. Autorzy ci nie tylko przyjmują teologiczną perspektywę w argumentacji, ale także nie dostrzegają innego niż tylko teologiczne zastosowania tejże koncepcji. Mimo to w ich wywodach wyraźnie pobrzmiewają wątki nieteologiczne, dzięki czemu możliwe jest oddzielenie tego, co rzeczywiście dotyczy bytu Boskiego, od tego, co można odnieść do bytów stworzonych. Dopiero w teorii Tomasa aspekt metafizyczny i filozoficzny tej teorii będzie przeważał na tyle, że można mówić o filozoficznej koncepcji transcendentaliów. Przełom zauważalny w *De Veritate* polega głównie na tym, że teoria transcendentaliów uzyskuje wsparcie ze strony teorii bytu, stając się jej integralną, jeżeli nie centralną, częścią. Po drugie, dzieło to napisane przez Tomasza podczas pierwszego pobytu w Paryżu,

choć zdominowane przez problematykę teologiczną, w swojej głównej warstwie jest koncepcją z zakresu metafizyki umysłu, którą należy wyraźnie odróżnić od Tomaszowej teorii duszy wyłożonej w *Kwestiach dyskutowanych o duszy* (por. Kenny 1993). Fakt ten często jest ignorowany, nawet w obozie neotomistycznym.

Teologiczny wymiar teorii transcendentaliów – Filip Kanclerz

Teoria Filipa Kanclerza chronologicznie wyprzedza wszystkie pozostałe (*Summa de bono* została napisana w latach 1225–1228), jest najmniej rozwinięta i wykorzystuje najmniejszą liczbę narzędzi logicznych. To zaś skutkuje tym, że charakterystyka transcendentaliów nie jest zbyt zaawansowana. Niektórzy historycy myśli średniowiecznej upatrują załączków teorii transcendentaliów u Wilhelma z Auxerre, który w dziele *Summa aurea* (ok. 1220 roku) zadaje charakterystyczne dla niej pytania: czym jest dobro? czym różni się bycie od bycia dobrem? etc. Wydaje się jednak, że propozycja Wilhelma jest na tyle mało rozwinięta, że Kanclerz stanowi faktyczny punkt wyjścia. Wszelako nie ulega wątpliwości, że *Summa aurea* wpłynęła na rozważania Kanclerza, zwłaszcza jeśli chodzi o dobór problematyki (por. Pouillon 1939). Ten zaś motywowany był nie tylko sukcesją teoretyczną, ale także innymi względami. Pytanie o dobro wpisuje się w ówczesną dyskusję z odradzającym się za sprawą katarów manicheizmem. Znajduje to wyraz w *Prologu* do *Summa aurea*, w którym Kanclerz wyraźnie daje do zrozumienia, że doktryna o istnieniu dwóch pierwiastków – dobra i zła – nie daje się utrzymać, gdy zaakceptuje się pewne atrybuty Boga (Filip Kanclerz 1985: 4). W tym kontekście pojawia się kilka aspektów związanych z pytaniem o dobro, wśród nich aspekt powiązania dobra z bytem, prawdą oraz jednością, które to określenia konstytuują doktrynę transcendentaliów. Zagadnienia omawiane poniżej stanowią kluczowe elementy doktryny i uwzględniają jej prototeoretyczny charakter. Koncepcja Kanclerza zostanie przedstawiona w następującym porządku: 1) transcendentalia jako wspólne przyczyny i pierwsze pojęcia;

2) zamiennosc transcendentaliów; 3) zasada konstytucji schematu pojęć transcendentaliów.

1. W celu wykluczenia możliwości uczestnictwa zła w przyczy-nowaniu świata Kanclerz wskazuje na dobro oraz koniecznie towarzyszące mu byt, jedność i prawdę jako zasady najbardziej wspólne i najogólniejsze¹. Użyty tutaj termin *communissima* jest w tym wypadku synonimem terminu *transcendentale* (*transcendentia*), który nie znalazł jeszcze zastosowania. Wydaje się, że określając te własności jako zasady najbardziej wspólne, myśl Kanclerza kierowała się ku Bogu, który w doskonały sposób je urzeczywistnia. Jeżeli zatem Bóg jest najbardziej wspólną zasadą, a jego własnościami są byt, dobro, prawda i jedno, za sprawą przeniesienia przyczynowego te same własności będą również przysługiwały temu, co stworzone (Filip Kanclerz 1985: 23). Zastrzeżenie jest tylko takie, że Bogu własności te przysługują same przez się (*per se*), w sposób właściwy (*propter*) i bezpośrednio, gdyż Bóg jest po prostu dobrem, bytem, prawdą i jednością na mocy swojej własnej natury. Stworzeniu własności te muszą zatem przysługiwać w sposób odmienny. Kanclerz powiada, że w wypadku bytu innego niż Bóg własności te także są najbardziej wspólne, ale wtórnie oraz pośrednio². Rozprzestrzenianie się własności transcendentalnych według porządku zależności przyczynowej przekłada się także na orzekanie. Choć Kanclerz nie mówi jeszcze o analogii, użyty przez niego termin *proprium* ma taki właśnie wydźwięk. O Bogu własności transcendentalne są orzekane w sposób właściwy, natomiast o stworzeniu w sposób niewłaściwy (mniej właściwy).

¹ „Communissima autem hec sunt ens, unum, verum, bonum” (Najogólniejszymi najbardziej wspólnymi kategoriami są zaś następujące: byt, jedno, prawda, dobro) (Filip Kanclerz 1985: 4).

² „Dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso, intellecte et posterius de creatura. Et ibi est accipere »commune« et »proprium« quantum ad modum dicendi” (Odpowiadam więc, że dobro orzekane o Bogu nie różni się od samego Boga, a jednak może być dobrem wspólnym, gdyż wprost i pierwotnie jest orzekane o Bogu, natomiast o stworzeniu pojęciowo i wtórnie. Wówczas przyjmujemy to pojęcie jako wspólne i właściwe, gdyż odnosimy je do sposobu orzekania) (Filip Kanclerz 1985: 23).

Kwestia przeniesienia *communissima* na poziom bytu dostępnego w poznaniu naturalnym ma znaczenie głównie dla poznania własności logicznych transcendentaliów. A Kanclerz mówi o nich, że są pierwszymi intencjami (*prima intentiones*), które do niczego bardziej fundamentalnego nie mogą być sprowadzone, ani też nie może być podana ich definicja³. Zespół cech opisujących transcendentalia jest tylko częściowo wyjaśniony. Po pierwsze, *communissima* są pierwszymi intencjami-myślami (*intentiones*). Po drugie, nie podlegają redukcji do pojęć bardziej fundamentalnych (*resolutio*). Po trzecie, są niedefiniowalne.

Pierwszą cechą transcendentaliów można rozumieć zarówno epistemicznie, jak i logicznie. W aspekcie epistemicznym pierwsze intencje-myśli to te, które rozum żywi na początku procedury poznawczej, w momencie inauguracji swojej poznawczej aktywności. Kanclerz nie wyjaśnia jednak, jak dochodzi do wejścia w posiadanie pierwszych intencji-myśli – czy one są udzielone, wyabstrahowane, uzyskane w drodze refleksji etc. Teoria transcendentaliów ciągle będzie borykała się z odpowiedzią na te pytania i w zasadzie każda doktryna z tej dziedziny będzie zawierała odmienne rozwiązania. O wiele klarowniejszy jest aspekt logiczny. Pierwszeństwo intencji-myśli polega na tym, że są zawarte w każdym pojęciu, a one nie zawierają już żadnego innego pojęcia. Wątek ten rozświetlają aspekty drugi (redukcja) i trzeci (niedefiniowalność). W aspekcie drugim mówi się o tym, że pierwsze intencje-myśli są nieredukowalne do innych myśli. Użyty przez Kanclerza termin *resolutio* usprawiedliwia też stwierdzenie, że transcendentalia nie podlegają dalszej analizie, a więc są proste.

Naturalną konsekwencją tego aspektu jest niedefiniowalność. Jak bowiem zdefiniować coś, co nie ma żadnych składowych? Niede-

³ „Ens et unum et verum et bonum sunt prima. Primae intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in quae fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat definitionem” (Pierwszymi pojęciami są byt, jedno, prawda i dobro. Są one nazywane pierwszymi ujęciami prostymi, gdyż nie istnieją pojęcia bardziej pierwotne służące dokonywaniu rozróżnień. Pojęcia pierwotne służą tworzeniu definicji, a wobec nich nie istnieje już nic bardziej pierwotnego) (Filip Kanclerz 1985: 30).

finiowalność ujawnia też to, że transcendentalia nie dają się ująć jako pojęcia rodzajowo-gatunkowe. Wszak nie można w ich wypadku mówić ani o hierarchii ogólności, ani tym bardziej o hierarchii różnic. W ten sposób pierwsze intencje-myśli są całkowicie fundamentalne, proste, nieanalizowalne i niedefiniowalne (por. Aertsen 1996: 29).

Pierwsza charakterystyka transcendentaliów łączy dwa niezależne wymiary: ontologiczny (lub onto-teologiczny) oraz logiczno-epistemiczny. Wymiar ontologiczny nawiązuje do zasady przyczynowania (w jej różnych odmianach), natomiast logiczno-epistemiczny ilustruje pierwszeństwo intencji-myśli, ich niedefiniowalność i nieanalizowalność. W konsekwencji Kanclerz dochodzi do wniosku, że *communissima* mogą jedynie być poddane procedurze wyjaśnienia, którą rozumie jako opisanie (*notificationes*).

2. W dalszej części *Summa de bono* stwierdzenia na temat natury najbardziej ogólnych własności Kanclerz uzupełnia dodatkowymi, dotyczącymi zależności między poszczególnymi transcendentaliami. Kluczową rolę w ich opisie odgrywa konwersja (zamiennosc), wprowadzona w celu wykazania, że w żadnym razie nie istnieje możliwość powiązania bytu ze złem. Tym samym konwersja przyczynia się niejako do wzmocnienia argumentów przeciw manichejczykom, a jednocześnie ustala sieć relacji wewnętrznych łączących pierwsze intencje-myśli. Choć kwestia zamienności została odkryta na długo przed Kanclerzem i sięga logiki Arystotelesowskiej, zwłaszcza *Topik* i *Metafizyki*, niemniej, jak się wydaje, pierwszy raz została przez niego otwarcie wprowadzona do dyskursu transcendentaliów jako narzędzie wyjaśniające. W *Topikach* Stagiryta stwierdza, że terminy w zdaniu mogą być zamienione miejscami (podmiot za orzecznik i *vice versa*) (103b 7–17), z którego to rozwiązania korzystała także logika średniowieczna. Przy czym konwersja terminów transcendentálnych nie daje się pomieścić w ramach tego mechanizmu, przede wszystkim z uwagi na to, że nie chodzi tu głównie o zamianę miejscami terminów w zdaniu. Inną koncepcję zamienności prezentuje Arystoteles w *Metafizyce* (1061a 15–17). Powiada tam, że jedno i byt są zamienne, gdyż to, co jest, jest jednym, tak jak to, co jest jednym, jest bytem. Problematyka konwersji jawi się jako kompleks dwóch momentów, logicznego oraz ontycznego. Kanclerz wprowa-

dza dodatkowo moment teologiczny, którego wykorzystanie pozwala mu sformułować argument rozstrzygający. Moment logiczny nie zostaje wyjaśniony. W zasadzie dopiero rozważania Aleksandra z Hales, a w jeszcze większym stopniu – Alberta Wielkiego, określają zasady konwersji od strony logicznej. Można jednak przypuszczać, że konwersja w aspekcie logicznym jest o tyle możliwa, że przy rozstrzygnięciach natury ontologicznej będzie uchodziła za zwyczajne zdanie identycznościowe, np. „byt jest prawdą = prawda jest bytem”. Sformułowana w ten sposób teza rodzi jednak pewne wątpliwości, okazuje się bowiem, że tak naprawdę niewiele wyjaśnia. W celu wyjaśnienia momentu ontycznego i teologicznego Kanclerz wprowadza kolejne narzędzia logiki średniowiecznej: supozycję i sygnifikację (1985: 8). Transcendentalia są zamienne w obrębie podmiotu (*suppositum*), którego są własnościami. Zamienność polega zatem na utożsamieniu własności z tym, czemu one przysługują, a jednocześnie uznaniu, że są one nierozzerwalnie z nim powiązane.

W tej sytuacji tam, gdzie jest podmiot-rzecz, tam jest byt, prawda, dobro i jedność⁴. Jedność w *suppositum* nie oznacza jedności pojęcia, a dokładnie mówiąc: jedyności treści pojęciowej orzekanej o podmiocie. Własność tę wyraża sygnifikacja. Terminy transcendentalne oznaczają własności podmiotu, będąc nierozzerwalnie tak z nim, jak i ze sobą wzajemnie powiązane, a jednocześnie znaczą treści pojęciowe, które są od siebie różne. Jako że nie są ze sobą zamienne, każdy z nich wyraża odmienną, najbardziej wspólną własność przypisywaną podmiotowi.

Łącząc doktrynę supozycji z doktryną sygnifikacji, Kanclerz wyjaśnia wewnętrzne, ontyczne powiązanie między własnościami najbardziej wspólnymi przy jednoczesnym rozdzieleniu ich pojęciowej reprezentacji, a tym samym możliwości mówienia o nich jako odrębnych sensach (pojęciach). Aspekt ontyczny wiąże sensory w bycie (*suppositum*), podczas gdy aspekt logiczny wydziela sensory transcendentalne. Pozostaje jeszcze aspekt teologiczny, którego rola po-

⁴ Supozycja, podobnie jak i sygnifikacja, jest wykorzystywana przez wszystkich teoretyków transcendentalistów, co czyni z nich jedno z najważniejszych narzędzi tej teorii. Jednocześnie jednak transcendentalia, gdy chodzi o ich własności, nie do końca respektują reguły supozycji.

lega na wyjaśnieniu, skąd i dlaczego w bycie są w ogóle własności najbardziej wspólne. Powiązanie *communissima* z pierwszą przyczyną – Bogiem – dostarcza Kanclerzowi ostatecznego argumentu na rzecz tezy o zmienności transcendentaliów (Bóg jest dobrem, prawdą, jednością; w Nim wszystkie te własności się utożsamiają). Zależność przyczynowa jest jednak wykorzystywana szerzej niż tylko do wyjaśnienia stosunku między Bogiem a stworzeniem. Kanclerz odnosi ją również do stosunków obowiązujących między bytami stworzonymi. Jedność przyczyn wyjaśnia jedność transcendentaliów. Każda własność najbardziej wspólna ma swój korelat przyczynowy: jedność – sprawczą; prawda – formalno-wzorczą; dobro – przyczynę celową (Filip Kanclerz 1985: 26 i n.). Jeżeli zatem przyczyny te uzyskują jedność w Bogu, który jest bytem w sensie najbardziej właściwym, a więc i pozostałe własności będą przysługiwały mu w stopniu najbardziej właściwym, za sprawą przyczynowania sprawczego te same własności muszą przysługiwać temu, co stworzone. Oznacza to, że byt stworzony jest jeden, dobry i prawdziwy właśnie na mocy przyczynowania i zależności od przyczyny Boskiej. Jedność transcendentaliów w obrębie bytu stworzonego to zatem jedność przyczyn, które stale go determinują, a które pochodzą od bytu stwarzającego. Własność jedności w bycie stworzonym wyraża fakt bycia uprzyczynowanym sprawczo, prawdy – bycia wedle wzoru, dobra – bycia celem i dla celu. Ten typ zależności między bytem a transcendentaliami Kanclerz nazywa kontaminacją – powiązaniem bytu (*esse*) oraz pozostałych trzech własności, przynależących do bytu integralnie jako jego wewnętrzna treść, uwyrażniana dopiero przez rozum poznający.

3. Ostatnim zagadnieniem jest kwestia konstytucji sensów transcendentalnych, a dokładnie rzecz ujmując, zasady, wedle której pozostałe własności są wyodrębniane. Kwestia podstawy ontologicznej transcendentaliów jest o tyle ciekawa, że jako najbardziej ogólne (zwłaszcza byt) nie mogą one przyjmować żadnego „dodatku” treściowego, nic nie może być do nich realnie dodane. Gdyby chcieć dodać coś do bytu, musiałoby to być niebytem, a skoro coś jest bytem, jego dodanie nic w rzeczywistości nie zmienia. Tak też jest z pozostałymi transcendentaliami. W tej sytuacji jakkolwiek

dodatek może być rozpatrywany jedynie z punktu widzenia operacji intelektualnych. Własności najbardziej wspólne dodają zatem do bytu nie realnie, ale pojęciowo. Kanclerz ilustruje to na przykładzie kolejnych intencji.

Byt jest intencją-mysłą pierwszą i prostą. Następne w kolejności jest transcendentale jedno (*unum*). Realnie niczego ono do bytu nie dodaje, gdyż musiałoby dodać coś, co bytem nie jest, a to by znaczyło, że byt nie jest *communissimum*. Ponadto jako współwystępująca z bytem jedność ma takie same własności jak byt. Jedność dodaje zatem do bytu tylko coś pojęciowego. Tym czymś jest niepodzielność (*indivisio*) (Filip Kanclerz 1985: 27)⁵. Jedność wyraża ten aspekt ogólny bytu, który sprowadza się do tego, że jest negacją podzielenia (*divisio*). Żaden byt nie może być bytem, jeżeli jest wewnątrznie podzielony. Stwierdzenie „byt jest jednością” nie jest dodaniem nowej własności do bytu, ale wyodrębnieniem tego, co znajduje się w nim na mocy jego własnej natury i jest dla niego konstytutywne – niepodzielności.

Kwestia niepodzielności uzyskała w doktrynie Kanclerza miejsce szczególne. Umożliwia bowiem wyprowadzenie pozostałych transcendentaliów. Tym samym pierwotną funkcję określającą własności powszechne przejmują negacja, gdyż ukonstytuowanie jedności jako pierwszego transcendentale wymagało odwołania się do negatywności. W wypadku prawdy, to, co w bycie nie podlega rozdziałowi (podzieleniu), to istnienie (*esse*), oraz to, czemu to istnienie przysługuje (*id quod est*)⁶. Transcendentale prawda wyraża zatem zaprzeczenie ontycznej odrębności egzystencjalnej (*esse*) i esencjalnej (*id quod est*) składowych bytu. Byt nie byłby prawdziwy, gdyby zaszło takie rozdzielenie. Ostatecznie nie byłby w ogóle bytem, gdyż jest zamienny z prawdą. Prawda niczego do bytu nie dodaje, jedynie uwyrażnia to, co jest w nim zawarte; uwyrażnienie jest jednak kwestią rozumu, dla którego wypowiedzieć zdanie: „byt jest prawdą” oznacza zanegować rozdział istnienia i istoty w tymże bycie.

⁵ „Unum non ponit super ens nisi indivisionem” (Jedność dotyczy wyłącznie bytu, który jest niepodzielny) (Filip Kanclerz 1985: 30).

⁶ „Verum enim dicitur habens indivisionem esse et eius quod est” (Prawda zaś dotyczy niepodzielności istnienia i jego istoty) (Filip Kanclerz 1985: 17).

Jako ostatnie z transcendentaliów jest zwykle wymieniane dobro. Wedle Kanclerza chodzi tu o negację podziału aktu i możliwości⁷. Orzec o bycie, że jest dobrem, to tyle, co wyrazić jedność jego aktu i możliwości, a zarazem zanegować ich rozdział. Realnie więc jedność jest założona, natomiast rozum odnosi się do niej przez jej negatywną afirmację.

Kontynuacja i rozwinięcie – Aleksander z Hales

Dzieło Filipa Kanclerza nie pozostało bez wpływu na dalsze losy teologiczno-filozoficznych spekulacji, w tym nad zagadnieniem pierwszych intencji i własności najbardziej wspólnych. Bezpośredni związek istnieje między omawianym powyżej dziełem a *Summa theologica* przypisywanej Aleksandrowi z Hales, profesorowi Uniwersytetu Paryskiego, która przypuszczalnie jest kompilacją tekstów różnych autorów z tegoż uniwersytetu. Data ukazania się dzieła (1245) zbiega się z datą przybycia do Paryża Tomasza z Akwinu, wówczas nowicjuszka zakonu św. Dominika, który po rodzinnych perturbacjach dotarł wreszcie na Uniwersytet Paryski. Podczas tego pobytu zetknął się prawdopodobnie z pracami Aleksandra, choć z nim samym chyba nie zdążył, gdyż Aleksander zmarł jeszcze w tym samym roku. Jego dzieło, czy to jako głównego autora, czy też edytora, nosi tytuł *Summa theologica*, co wyraźnie wskazuje na inklinację teoretyczne autorów (autora). Nie jest to zatem pozycja w założeniach filozoficzna, choć bez wątpienia spekulacje filozoficzne są w niej obecne. Doktryna transcendentaliów spełnia jednak w tym dziele dosyć istotną funkcję i jako taka jest metafizycznym wsparciem dla rozważań nad własnościami bytu Bożego (por. Böhner 1945: 395 i n.).

Z uwagi na to, że koncepcja Aleksandra częściowo pokrywa się z tym, co mówił Kanclerz, w niniejszym podrozdziale rozważane będą tylko te aspekty teorii transcendentaliów, które wnoszą coś nowego do jej rozumienia. Autor dzieła *Summa theologica* przejął od

⁷ „Bonum est habens indivisionem actus a potentia sive finis simpliciter vel quodam modo” (Dobro zakłada nierozdzielność aktu od możliwości albo od celu, czy to zasadniczo, czy też w jakiś inny sposób) (Filip Kanclerz 1985: 17).

poprzednika (poprzedników) doktrynę *communissima*, czyli własności najbardziej wspólnych wraz z ich określeniami (*primae intentiones*), choć też poważnie te określenia wysubtelnił. To zaś skutkuje nowym sposobem budowania sensów transcendentalnych. Przy zachowaniu zasady Kanclerza (*indivisio*) Aleksander wyprowadza sensy transcendentalne, odwołując się do tzw. *determinationes entis* – określeń bytowych.

1. Pierwszeństwo transcendentaliów w teorii Kanclerza miało dwa wymiary: ontologiczny oraz logiczno-epistemiczny. Jako pierwsze intencje-myśli są one niedefiniowalne i nieredukowalne. Aleksander dodaje do tej serii określeń dwa następne: transcendentalia to pierwsze wrażenia (*primae impressiones*) oraz pierwsze określenia bytu (*primae determinationes*)⁸. A więc charakterystyka transcendentaliów ponownie idzie dwoma torami: tego, przez co umysł ma bezpośredni dostęp do rzeczywistości, oraz tego, co umożliwia tworzenie sensów transcendentalnych. Termin „pierwsze wrażenia” Aleksander zaczerpnął z *Metafizyki* Awicenny, mówiącego o tym, że pierwsze pojęcia wrażane są przez pierwsze impresje, oraz ze św. Augustyna, który w traktacie *O Trójcy Świętej* twierdził, że pojęcie dobra zostało wrażone człowiekowi za sprawą boskiej iluminacji (Aertsen 1996: 42 i n.). Określenie to nie ma zatem czysto subiektywnego wydźwięku, jakiego nabrało w filozofii J. Locke’a i D. Hume’a. Jego wprowadzenie jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób intelekt ludzki wchodzi w posiadanie sensów transcendentalnych. Odpowiedzią na nie jest właśnie mechanizm wrażania. Element subiektywny nie jest w tej koncepcji przewartościowywany, ale też nie jest deprecjonowany. Aleksander zdaje sobie sprawę z tego, że mówienie o transcendentaliach w oderwaniu od intelektu nie jest możliwe, w ten sposób po raz pierwszy silnie akcentując ich związek ze strukturą ludzkiego umysłu. Fakt ten jednak ujawnia się dopiero, gdy w pełni zostanie rozwinięta doktryna dookreśleń bytu wpływająca bezpośrednio na konstytucję sensów transcendentalnych.

⁸ „Primae ergo determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum: eae sunt unum, verum, bonum” (Tak więc pierwszymi określeniami bytu są pierwsze wrażenia umysłowe, a więc jedno, prawda i dobro) (Aleksander z Hales 1948: 113).

Kwestia określeń bytowych jest rozważana przez Aleksandra niezwykle starannie (1948: 115). Na wstępie odróżnia on dwa typy determinacji: odnoszącą się do treści intelektualnych (*ratio intelligent*) oraz odnoszącą się do desygnatu terminu transcendentального (*supposita*)⁹. Pierwszy typ wprowadza określenia sensu „bytu” przez inne sensy transcendentalne. Sensy te dodają coś do „bytu”, ale jedynie pojęciowo, nie realnie. Na przykładzie jedności można powiedzieć, że dodaje ona do „bytu” jego niepodzielenie w sobie oraz odzielenie od innych bytów. Dodatek ten jest jednak kwestią sensu, którym operuje intelekt, i odnosi go do bytu jako jego podstawy. Byt jest ograniczony w tym znaczeniu, że nie jest pojmowany jednym pojęciem, ale przez wiele różnych pojęć sprawiających wrażenie, zwłaszcza przy zestawieniu ich z pojęciem bytu, że zachodzi jakieś ograniczenie bytu, a tym samym zmiana jego podstawowego sensu. Drugi typ określenia odnosi się do zakresu terminów transcendentálnych orzekanych o swoich desygnatach. Ma tutaj miejsce jedność zakresów tychże terminów i jeżeli mówić o jakimkolwiek ograniczeniu, to w wypadku przywołanej jedności będzie ona polegała na tym, że desygnaty terminu transcendentálnego „jedność” pokrywają się z desygnatami terminu transcendentálnego „byt”. Nie ma zatem desygnatów terminu „byt”, które nie byłyby zarazem desygnatami pozostałych terminów transcendentálnych. Teoria pierwszych określeń

⁹ „Dicendum quod est coarctatio dupliciter: quantum ad rationem intelligendi et quantum ad ambitum suppositorum, qui consequitur actum existendi. Dicendum ergo quod adde determinatio Veritas ad ens coarctat ipsum quantum ad rationem intelligendi; cum enim dico «unum», non intelligitur ens sub quacunque ratione, sed sub determinata tali, quae est ratio indivisionis. Quantum vero ad ambitum suppositorum non coarctat, quia non existit adiquodens quod non participet unitatem” (Należy odpowiedzieć, że istnieje dwojakie ograniczenie: w zakresie sposobu rozumienia oraz w zakresie użycia podstawień, które wynika z aktu istnienia. Należy więc odpowiedzieć, że dodanie do bytu określenia „prawda” ogranicza go co do sposobu rozumienia, a gdy powiadam „jedno”, wówczas byt nie jest pojmowany za pomocą jakiegokolwiek pojęcia, ale za pomocą tego określonego, które stanowi zasadę niepodzielności. Z kolei w zakresie użycia podstawień określenie to nie stanowi ograniczenia, gdyż nie istnieje żaden byt, któremu by nie przysługiwała jedność) (Aleksander z Hales 1948: 115).

jako transcendentaliów silnie wpłynie zarówno na Alberta Wielkiego, jak i Tomasza z Akwinu.

2. Byt jako pierwsze wrażenie jest pierwszym inteligibile, dany jest umysłowi w sposób bezpośredni. Dopiero wokół niego organizują się kolejne własności jako jego determinacje-określenia: jedność, prawda, dobro. Lista transcendentaliów jest taka sama, jak u Kanclerza, inaczej jednak przebiega ich ukonstytuowanie. Aleksander wykorzystuje w tym celu zagadnienie determinacji, rozważając je na trzech różnych poziomach: 1) determinacji bytu samego w sobie; 2) determinacji bytu odniesionego do Boskiej przyczyny; 3) determinacji bytu odniesionego do władz duszy¹⁰. Sensy transcendentalne konstytuują się zatem w trzech odrębnych sposobach rozpatrywania bytu, a dodatkowo w każdym z nich rozpatrywane są jeszcze trzy możliwości, odpowiednio do każdego transcendentalne. Byt wzięty sam w sobie, zdaniem Aleksandra, jest określany w następujący sposób: absolutnie (*consideratur absolutum*) lub w odniesieniu do czegoś innego (*comparator*). Odniesienie do czegoś innego może mieć charakter odniesienia podług różnicy (*secundum differentiam*) lub podług zgodności (*secundum convenientiam*) (1948: 114 i n.). Byt wzięty sam w sobie jest absolutnie determinowany jednością. Jedność wyraża niepodzielenie wewnętrzne, ale i odseparowanie od innych bytów (*divisium ab aliis et in se indivisium*) i rozumiana jest tutaj jako cecha wewnętrzna bytu, bez uwzględnienia sieci relacji, w jakie byt wchodzi. Przeciwwstawiony jest mu sposób rozważania bytu w uwikłaniu relacyjnym. Gdy bierze się pod uwagę relacyjność ze względu na różnicę, byt jest określany własnością prawdy (*ens comparatum ad aliud secundum distinctionem*). Prawda wyraża zatem to, co w bycie wyróżnia go dla innych bytów (w domyśle: intelektu) i co sprawia, że jest on poznany jako ten, a nie inny byt („*verum*” enim est quo res habet discerni). Inaczej jest, gdy chodzi

¹⁰ Odpowiednio: a) „determinent enim ens secundum quod consideratur esse rerum in proprio genere”; b) „etiam secundum relationem esse eorum ad divinae causae”; c) „secundum relationem rerum ad animam” (a) określają bowiem byt stosownie do tego, jak istnienie rzeczy jest rozważane w ramach właściwego rodzaju; b) również wedle relacji ich istnienia do przyczyny boskiej; c) stosownie do relacji pomiędzy rzeczami a umysłem (Aleksander z Hales 1948: 114).

o dobro. Wyraża ono w bycie (rzeczy) to, co może być potwierdzone, z czym może być inny byt uzgodniony lub po prostu według czego może inny byt być przyporządkowany (w domyśle: wola) (*secundum convenientiam sive ordinem*). Dobrem w sensie transcendentálním jest zatem byt w zgodnym przyporządkowaniu do innego bytu.

Powyższa wstępna charakterystyka może uchodzić za swoiście neutralną, choć niekiedy nazywa się ją ontologiczną (Aertsen 1996: 46), w odróżnieniu od kolejnych: teologicznej i antropologicznej. Charakterystyka neutralna angażuje minimum pojęć, skupiając się na własnościach strukturalnych bytu. W charakterystyce teologicznej, gdy determinacja bytu rozpatrywana jest w odniesieniu do przyczyny Boskiej, pod uwagę brane są własności „zewnętrzne” bytu (relacje zewnętrzne). Podobnie jak w przypadku poprzednim, tak i tutaj determinacja ma trzy aspekty – każdy pozostający w związku z poszczególnym transcendentale¹¹. Wszystkie ugruntowane są w innym rodzaju przyczyny, z których każda zakorzeniona jest w Bogu jako przyczynie sprawczej. I tak jedność jest determinacją bytu powodowanego przyczyną sprawczą. Odnosząc zatem byt do jego przyczyny sprawczej, można o nim mówić, że jest jednością. W łonie interpretacji teologicznej przyczynę tę reprezentuje Bóg Ojciec. Prawda jest określeniem bytu z uwagi na przyczynę wzorczą (formalną). Gdyby byt nie miał takowej przyczyny, nie byłby prawdą, w ogóle by nie był. Przyczyną wzorczą jest Syn Boży. Dobro natomiast określa byt z uwagi na przyczynę celową. Przyczyną tą jest Duch Święty. W ten sposób byt (rzecz) uzależniony jest od przyczyn różnicujących się w zależności od Osób Boskich. Ich jedność zapewnia jedność Boga, wielość – Jego troistość. Powszechność własności transcendentálních zasadza się na określonej i wyłącznej relacji między stwarzającym a stworzeniem. Nie ma w bycie niczego (z powszech-

¹¹ „Item secundum quod esse rerum comparatur in relatione ad causam divinam, simili modo tripli datur determinatio. Causa enim divina est causa in triplici genere causae: efficiens, formalis ut exemplaris, finalis” (Także, o ile istnienie rzeczy jest porównywane co do relacji z Boską przyczyną, to w podobny sposób pojawia się trojako określenie. Przyczyna bowiem Boska jest przyczyną wedle trzech rodzajów przyczynowości: sprawczej, formalnej [jako wzór] i celowej) (Aleksander z Hales 1948: 115).

nych własności), co nie pochodziłoby od Boga. Wszystko, cokolwiek jest, jest bytem, a zatem jest też dobrem, prawdą i jednością. Nic nie może wychylić się poza ten schemat, gdyż oznaczałoby to popadnięcie w niebyt, a to byłoby z punktu widzenia teorii transcendentaliów niedorzecznością. W tym sensie nawet upadłe anioły jako byty (stworzenia Boże) posiadają własności powszechne (co nie oznacza, że są prawdopodobne i dobre w sensie moralnym).

Pozostaje ostatni, najbardziej interesujący rodzaj determinacji, która jest wynikiem rozpatrywania bytu w relacji do duszy i jej władz. Także tutaj występuje trojaki sposób interpretacji tej relacji w zależności od władzy duszy. Każdej z osobna odpowiada właściwe transcendentale. Aleksander zachowuje przyczynowy układ zależności (sprawczy, wzorczy i celowy), odnosząc go do odpowiednich władz duszy: pamięci, inteligencji i woli¹². Związek między przyczynami – bytem – a władzami duszy rysuje się w następujący sposób. Byt jest jednością, gdyż sprawia, że może być zachowany w pamięci. Za sprawą bycia prawdą byt powoduje odebranie właściwej dla niego formy przez inteligencję. Bez prawdy bytu niemożliwa byłaby zatem wiedza, a działalność rozumu byłaby daremna. Prawdą bytu jest dla niej jej przyczyna wzorcza, którą intelekt jest zdolny rozpoznać. W końcu dobro bytu, będące jego przyczyną celową, dookreśla byt w relacji do woli. Wola dzięki dobru może pozostawać w relacji pragnienia bytu i jego akceptacji. W bycie istnieje zatem jedność przyczyn, natomiast po stronie duszy istnieje w niej jedność władz. Sens transcendentaliów wyznaczony jest przez wzajemne określanie się bytu oraz duszy wyrażone w terminach przyczynowości, natomiast własności powszechne (biorąc je ontycznie) umożliwiają bytowi wejście w kontakt z duszą. Dla duszy fakt, że byt jest jednością, znaczy tyle, że może ona zachować go w pamięci; jest prawdą, że może go w ogóle poznać; jest wreszcie dobrem, to znaczy, że może być przedmiotem jej działań wolitywnych.

¹² „*Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinentur in memoria, percipiuntur intelligentia, diligantur voluntate*” (Istnienie bowiem rzeczy jest odnoszone do umysłu na trzy sposoby: a mianowicie, gdy rzecz jest podporządkowywana pamięci, gdy staje się pojmowana i gdy jest umiłowana przez wolę) (Aleksander z Hales 1948: 115).

Dociekania Aleksandra poszły w nieco innym kierunku niż Kanclerza. Uzasadnienia związku bytu z jego własnościami powszechnymi mają wymiar bardziej metafizyczny, a mniej logiczny. Kluczem do zrozumienia zależności między transcendentiami są przyczynowanie oraz absolutne i relacyjne rozpatrywanie bytu. Aleksander wprowadza też do rozważań nowy wątek: relacyjnego związku między bytami – z jednej strony członem tej relacji jest Bóg, z drugiej zaś dusza ludzka z jej władzami. W obu wypadkach byt rozpatrywany jest w kontekście uprzyczynowania i wynikających z tego konsekwencji. Między Bogiem a bytem następuje uprzyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe, dzięki czemu byt strukturalnie jest od tych przyczyn zależny. To zaś uprawnia go do wywierania wpływu na duszę pozostającą z nim w ścisłym (koniecznym) poznawczym i wolitywnym związku.

Nowe wątki w teorii transcendentaliów – Albert Wielki

Koncepcja Alberta Wielkiego zgodnie uznawana jest za bezpośrednio poprzedzającą teorię Tomasza. Związek między Albertem a Tomaszem ma też wpływ na dobór i analizę dzieł, w jakich koncepcja transcendentaliów zostaje wyłożona. To kryterium pozwala zrezygnować z przywoływania *Sumy teologicznej* napisanej przez Alberta ok. roku 1270, a zatem mniej więcej w tym samym czasie, gdy Tomasz pisał swoją *Sumę*, ale też dużo później od *Kwestii dyskutowanych o prawdzie*. To właśnie lata pracy nad ostatnim z wymienionych dzieł wyznaczają cezurę czasową, według której przywoływane są poszczególne prototeorie. W tej sytuacji dziełami Alberta, które muszą być wzięte pod uwagę, są: rozdział pod tytułem *De bono z Summa de creaturis* (ok. 1246, a zatem niecały rok po ukazaniu się *Summa fratris Alexandri*), *Komentarz do „Sentencji” Piotra Lombarda* z lat 1246–1249, w którym problematyka transcendentaliów pojawia się incydentalnie, zresztą tak jak i u komentowanego autora, i wreszcie *Komentarz do „De divinis nominibus” Pseudo-Dionizego* (1249) będący *reportatio* przygotowanym już po przeniesieniu się

Alberta z Paryża do Kolonii. Teoria transcendentaliów rozszkana jest po wszystkich trzech dziełach, najwięcej wzmianek wraz z klasyfikacją sensów transcendentálnych znajduje się jednak w komentarzu do dzieła Pseudo-Dionizego. To dzieło służyć więc będzie za przewodnik po meandrach badanej teorii.

Z uwagi na przeglądowy charakter poniższego podrozdziału koncepcja Alberta, we wszystkich wymienionych dziełach oscylująca wokół problematyki dobra, nie będzie omawiana szczegółowo (por. prace monograficzne na temat teorii dobra u Alberta: de Libera 1990, MacDonald 1991). W przypadku Alberta, w porównaniu z teoriami poprzedników, nowatorskie są trzy kwestie: 1) określenie *communissima*; 2) dodatkowe analizy zagadnienia konwersji; 3) odmienny sposób ufundowania sensów transcendentálnych, wiążący się z dylematem Alberta dotyczącym stosunku własności powszechnych do bytu (czy dodają one coś realnie, czy nie).

1. Podstawowe określenie, jakie Albert przydaje transcendentaliom, mówi, że przekraczają one wszystkie rodzaje (nie używa on jeszcze określenia *transcendunt omnia genera* – wprowadza je dopiero w późniejszym dziele *Liber de praedicabilibus* – ale bardzo podobnego do niego znaczeniowo *circuit*) (1972: 116). Zasadne jest więc pytanie, jaki charakter ma przekraczanie przez transcendentalia wszystkich rodzajów. Możliwe są co najmniej dwa sposoby rozważenia tego zagadnienia: 1) w aspekcie przedmiotowym oraz 2) w aspekcie pojęciowym. Transcendentalia rozpatrywane w aspekcie przedmiotowym są własnościami każdego bytu, bez względu na zaszerogowanie kategorialne i stosunek do substancji. W tym sensie transcendentalia przekraczają wszystkie kategorie, są transkategorialne. Z punktu widzenia aspektu pojęciowego transcendentalia przekraczają wszystkie rodzaje, ponieważ ich własności znacznie różnią się od własności uniwersaliów – pojęć ogólnych; stoją ponad nimi. Nie ograniczają uniwersum przedmiotów, co najwyżej oddzielają byt od niebytu. O ile w wypadku uniwersaliów nie o każdym x można orzec, że jest F , o tyle w wypadku transcendentaliów takiego zastrzeżenia nie ma.

Uzupełniającą, a zarazem poszerzającą wypowiedź znaleźć można w *De bono* z *Summa de creaturis*. Albert mówi w nim, że transcendentalia są najbardziej ogólnymi i najbardziej wspólnymi inten-

cjami-myślami¹³. Wydaje się, że określenie to należy do pojęciowej charakterystyki transcendentaliów, choć jak już było powiedziane, termin *intentiones* nie musi być interpretowany w kategoriach subiektywnych, zwłaszcza że *intentio* (oddawany tutaj konsekwentnie zbitką dwóch terminów intencja-myśl) wyraźnie różni się od *conceptio* (pojęcie). Własność największej ogólności można interpretować przez konfrontacje transcendentaliów z uniwersaliami (posiadającymi ograniczoną ogólność). Mowa wówczas o hierarchii ogólności, na której szczytcie stoją właśnie transcendentalia. Rodzi to jednak pokusę umieszczenia takich pojęć jak byt wśród pojęć rodzajowo-gatunkowych (na szczytcie tzw. drzewa Porfiriusza). Problem jednakże w tym, że aby tego dokonać, należałoby wskazać różnicę rodzajową, która konstytuuje te pojęcia, co wydaje się niemożliwe. W tej sytuacji pozostaje stwierdzenie mówiące, że transcendentalia są pojęciami najbardziej ogólnymi, ale mieszczącymi się pośród pojęć uniwersalnych. Interpretację tę częściowo wspiera także drugie określenie, obecne już u Filipa Kanclerza i Aleksandra, a mówiące, że transcendentalia są własnościami najbardziej wspólnymi. Stwierdzenie to dobrze ilustruje przykład z bytem, do jakiego odwołuje się Albert w *De bono*: byt jest intencją-myślą pierwszą i najprostszą, do niczego innego nieredukowalną i nie dającą się zdefiniować¹⁴. Wspólnota własności „bycie” może być interpretowana jako obecność tego terminu w każdym kontekście wypowiedzi na temat dowolnego przedmiotu. W ten sposób każde pojęcie jest rozkładalne (*resolvere*) na pojęcia prostsze, a spośród nich najprostszą jest intencja-myśl „byt”. Jako dalej już nieanalizowalne wyznacza granicę prostoty, a jednocześnie granicę analizowalności. Co ciekawe, inne transcendentalia takie jak dobro czy prawda, nie do końca są intencjami-myślami prostymi, gdyż w procedurze *resolutio* ujawniają się ich składowe,

¹³ „Verum et bonum in suis universalissimis intentionibus” (Prawda i dobro w swych najogólniejszych pojęciach) (Albert Wielki 1951: 21).

¹⁴ „Intentio enim entis est intentio simplicissimi, quod non est resolvere ad aliquid, quod sit ante ipsum secundam rationem” (Pojęcie zaś bytu jest najprostszym pojęciem, gdyż nie daje się dalej rozłożyć na żadne prostsze pojęciowo czynniki) (Albert Wielki 1951: 11).

np. w wypadku dobra: byt oraz jego relacyjne odniesienie do celu¹⁵. Fakt ten sprawia, że byt uzyskuje czołowe miejsce w strukturze i hierarchii transcendentaliów.

Ujawnia się to także przy omawianiu zagadnienia konwersji. W kontekście prostoty intencji-myśli „byt” oraz zależności od niego pozostałych transcendentaliów pobrzmiewa też pytanie o to, co jest pierwsze w różnych porządkach: zależności przyczynowej, w obrębie bytu oraz stosunku intelektu do bytu. W rozwiązaniu Alberta do głosu dochodzą inspiracje neoplatońskie, przede wszystkim wpływ Pseudo-Dionizego. Uwidacznia się to zwłaszcza w doborze pary byt–dobro, między którą ustalana jest zależność. I tak, gdy rozpatrywana jest zależność: sprawca (Bóg)–rzecz sprawiona (stworzenie), dobro jest pierwsze względem bytu. Wyjaśnieniem tej zależności jest fakt, że byt jest pierwszym z rzeczy stworzonych (tutaj, jak i wielokrotnie w dalszym wywodzie, Albert powołuje się na *Liber de causis*), natomiast dobro nie jest niczym stworzonym (tutaj znówu wpływ Dionizego). Dobro jest zatem pierwsze w porządku przyczynowym (stworzenia) względem bytu. Byt jest natomiast pierwszy w porządku zależności byt–intelekt, a dokładnie rzecz ujmując byt–pozostałe transcendentalia. Intelekt dodaje pojęciowo różne treści do intencji-myśli pierwszej „byt” i dzięki temu kształtuje kolejne transcendentalia. Pozostaje jeszcze rozpatrzenie zależności między bytem a pozostałymi transcendentaliami w obrębie podmiotu (*secundum suppositum*). Tutaj właśnie zachodzi konwersja.

2. Konwersja jest zasadniczym sposobem określenia związków między transcendentaliami. Albert używa jej jednak na wiele sposobów, dokonując licznych rozróżnień. Zasadnicza i najsilniejsza jest konwersja zachodząca w obrębie podmiotu – ten pogląd Albert podziela z pozostałymi teoretykami transcendentaliów (1951: 12; także w komentarzu do *Sentencji*: 1893: 45 i n.). Pomimo związku ontycznego w intelekcie zachodzi zróżnicowanie pojęć, każde z transcendentaliów inaczej jest reprezentowane. Nie jest to jednak jedyne wyjaśnienie, jakie proponuje Albert. Przede wszystkim in-

¹⁵ „Bonum autem resolvere est in ens relatam ad finem” (Dobro natomiast daje się rozłożyć na byt i jego odniesienie do jakiegoś celu) (Albert Wielki 1951: 21).

interesuje go konwersja dla niej samej jako kluczowe narzędzie teorii transcendentaliów. W komentarzu do dzieła Dionizego wyróżnia on trzy sposoby rozumienia konwersji: 1) według podmiotu (*suppositum*), natury (*naturam*) oraz według sposobu oznaczania (*modi significandi*); 2) według podmiotu, ale nie według natury; 3) według podmiotu i natury, ale nie według sposobu oznaczania (Albert Wielki 1951: 314). Pierwsze rozumienie konwersji można uznać za najszersze, a jednocześnie za najmniej przydatne dla teorii transcendentaliów. Tak rozumiana konwersja jest po prostu synonimią i gdyby miała charakteryzować związki między transcendentaliami, rodziłaby wyrażenia pleonastyczne. Synonimiczność transcendentaliów unieważniałaby rozszerzające mówienie o bycie, gdyż zdanie „byt jest prawdą” byłoby tautologicznym użyciem dwóch słów na oznaczenie jednej rzeczy i w odniesieniu do jednego znaczenia (pojęcia).

Skoro zatem konwersja nie jest synonimią, musi być rozumiana na dwa pozostałe sposoby. W drugim wypadku mowa jest o konwersji w obrębie podmiotu, ale nie według natury. Albert uważa, że taki rodzaj konwersji zachodzi między bytem a dobrem i prawdą¹⁶. Zakres terminów się pokrywa, mogą być więc one orzekane zamiennie o tym samym przedmiocie, a i w rzeczy występuje jedność wszystkich własności powszechnych, różnica pojawia się natomiast, gdy idzie o naturę. Tak prawda, jak i dobro dodają coś do bytu. Albert korzysta tutaj z dwóch momentów: zależności stwórcy–stworzenie oraz stosunku idea–byt. Tym, co jest dodane do bytu, jest relacja. To ona modyfikuje naturę bytu w ten sposób, że czyni z niej dwie odmienne natury: prawdy i dobra. Relacja ta jest rozumiana jako odniesienie bytu do stwórcy oraz do idei, wedle której byt jest uformowany (prawda) lub idei, która umożliwia odniesienie bytu

¹⁶ „Quaedam vero convertuntur secundum suppositum, sed non secundum naturam, sicut ens cum vero et bono, quia de quibuscumque praedicatur ens, praedicatur bonum et vero et a converso” (Pewne pojęcia np. prawdy są zamiennie co do podstawiania, ale nie wedle natury, podobnie jak byt jest zamienny z prawdą i dobrem, gdyż o którymkolwiek z nich jest orzekany byt, to można także o nich orzekać prawdę i dobro, a także odwrotnie) (Albert Wielki 1951: 314).

do celu (dobro)¹⁷. W koncepcji tej daje o sobie znać nie tylko teoria bytu jako pierwszej rzeczy stworzonej, ale także zrehabilitowana teoria idei, jaką Albert przejmując od Eustratiusa z Nicei (por. Aertsen 1996: 59 i n.). W myśl tych założeń byt jest w pierwszej chwili (o ile o takowej można mówić) czymś nienacechowanym transcendentally, jego natura nie ma własności powszechnych. Dopiero idee określają byt, sprawiając, że jest on prawdą (poznawalny) i dobrem (celem działań). Wymienione transcendentalia modyfikują zatem naturę bytu, tak że ich natura musi być różna od natury bytu.

Ostatnie rozumienie konwersji opiera się na jedności w obrębie podmiotu i jedności natury, ale różnicy co do sposobu oznaczania. Ten typ zależności właściwy jest dla bytu i jedności¹⁸. Nie chodzi w nim o zależność stwórcy–stworzenie, ale o wewnętrzną stronę bytu, o jego strukturalne składniki. W obrębie bytu musi zachodzić wszak jedność od razu, gdyż bez tej jedności byt nie byłby bytem. Jedność, zdaniem Alberta, jest nierozzerwalnie związana z bytem wedle natury i wedle podmiotu. Zakresy obu terminów się pokrywają, a natury się nie różnią. Jedyna różnica zachodzi w sposobie oznaczania. Jest ono uskuteczniane za sprawą negacji (w wypadku jedności), gdyż jedno jest negacją podziału w bycie. Negowany jest podział

¹⁷ „Dicitur enim creatum tantum per respectum ad ens increatum sicut similitudo ipsius, verum autem actu respectum ad ideam, secundum quod est principium cognoscendi, bonum autem addit respectum ad finem et ideo addunt naturam quandam supra ens, unde sunt posteriora ipso et non convertuntur cum eo secundum naturam” (Można powiedzieć, że stworzenie jest podobne do bytu niestworzonego tylko za sprawą relacji do tego bytu, a że jest prawdziwe za sprawą relacji do idei, o ile idea jest zasadą pojmowania. Natomiast dobro wprowadza jeszcze relację do celu i dlatego pojęcia te dodają jeszcze pewną naturę oprócz bytu, o ile są późniejsze od bytu i z tego powodu nie są z nim zamienne co do natury) (Albert Wielki 1951: 314).

¹⁸ „Quaedam vero convertuntur secundum suppositum et secundum naturam, sed non secundum modum, sicut unum et ens, quia de quibuscumque dicitur unum et ens et a converso, tamen unum addit modum quandam supra ens” (Niektóre pojęcia np. prawdy są zamienne co do podstawienia [podmiotu] i co do natury, ale nie w taki sam sposób, np. jedno i byt, gdyż o czymkolwiek powiada się, że jest jedno, o tym samym można powiedzieć, że jest bytem i odwrotnie, a jednak jedno dodaje pewien sposób rozumienia wykraczający poza pojęcie bytu) (Albert Wielki 1951: 314).

na materię i formę jako dwa oddzielnie i poza bytem istniejące jego składniki. Chodzi zatem wyraźnie o ontologiczną stronę konwersji i taki też sposób jej uzasadnienia. Jedno i byt zamienne są właśnie co do struktury bytowej. Co ciekawe, w ten typ zamiany została wpisana też para: prawda i byt. Sprawia to, że poprzedni rodzaj konwersji był tylko ilustrowany przykładami (byt a prawda i dobro), natomiast nie wyczerpywał zależności między bytem a poszczególnymi własnościami powszechnymi. Łatwiej to zrozumieć, gdy poprzedni typ konwersji określi się jako teologiczny, ten zaś ontologiczny. Jedność uznana byłaby za integralnie związaną z bytem we wszystkich rodzajach konwersji. Taką rolę wykazuje zresztą charakteryzowany w punkcie trzecim układ sensów transcendentálních.

3. Albert sporządził dwa zestawienia transcendentaliów (oba w komentarzu do tekstu *O imionach boskich* Dionizego). W obu układach kluczowym zagadnieniem jest pytanie o to, czy transcendentalia inne niż byt dodają coś do niego, czy też nie. J. A. Aertsen utrzymuje, że oba układy nie są względem siebie konkurencyjne, ale jedynie opierają się na innym sposobie hierarchizacji sensów transcendentálních (1996: 65). Tutaj interesująca jest strategia obecna w pierwszej próbie Alberta, w której abstrahuje on od aspektu teologicznego i konstytuuje sensy transcendentálne opierając się na analizie pojęć i wniosków płynących z ontologicznego aspektu konwersji. Jeśli przyjmiemy takie kryteria, transcendentalia konstytuują się w następujący sposób: byt, jedność, prawda i dobro stanowią jedność w obrębie podmiotu (zakresy terminów oznaczających własności powszechne się pokrywają), a ich rozróżnienie i oddzielenie mogą być dokonywane jedynie z punktu widzenia intelektu. Wszelako różnią się one dla intelektu, ponieważ każda własność powszechna ma właściwą dla siebie treść pojęciową. Różnicę tę wyraża sposób oznaczania rzeczy przez zapośredniczenie w różnych znaczeniach (pojęciach). Choć jedność nie dodaje nic do bytu, intelekt odnosząc się do niego przez negację, określa moment konstytutywny dla nowego transcendentálne: jedności. Intelekt może jednak odnosić się do bytu również pozytywnie (przez afirmację). Zachodzi to na dwa sposoby: afirmacja taka może być absolutna i wówczas byt rozpatrywany jest w oderwaniu od innych bytów, sam w sobie, albo afirmacja

bytu odniesionego relacyjnie do innego bytu. Afirmowanie relacji (odniesienia jednego bytu do drugiego – zewnętrznego w stosunku do pierwszego) także ma dwa aspekty. Może być to afirmacja relacji realnej albo relacji jedynie pojęciowej. Prawda i dobro podpadają pod ten ostatni typ afirmacji. Są zatem dodatkiem do bytu ze względu na sposób oznaczania go i w nim ujawniają relację pojęciową jednego bytu do czegoś zewnętrznego (Albert Wielki 1985: 116). To, co do bytu dodają od strony tego sposobu, jest relacją bytu do idei, według której byt jest tym, czym jest (prawda), oraz relacją bytu do celu (dobro)¹⁹.

Interesujące jest wyjaśnienie tego rodzaju relacji konstytutywnej dla prawdy i dobra. Albert posługuje się tutaj dwoma argumentami, przy czym jeden jest niejako zawarty w drugim i na pierwszy rzut oka trudno je odróżnić. Przywołuje on przykład relacji (bycie-na prawo-od), jaka zachodzi między kolumną a człowiekiem, który względem niej się porusza. Relacja ta, zdaniem Alberta, nie jest realna, a jedynie pojęciowa. Gdyby przyczyna tej relacji była realna (w tym wypadku człowiek przechodzący obok kolumny), zawierałaby jednocześnie całą wiązkę innych relacji, nawet wzajemnie się wykluczających. Dodaje ona zatem do bytu nową własność, jest to jednak własność tylko akcydentalna, nienależąca do istoty tegoż bytu. W tym sensie można powiedzieć, że prawda i dobro dodają jedynie relację pojęciowo, gdyż nie ma tutaj żadnej modyfikacji przedmiotu, wszystko jest już zawarte w bycie od momentu jego stworzenia. Drugi z argumentów powiada, że gdyby sieć relacji była realna, przyczyna byłaby złożona, a to w przypadku Boga musi być z góry wykluczone. Jak się wydaje, argument ten ma moc rozstrzygającą. Prawda i dobro niczego nie dodają do bytu, gdyby bowiem dodawały, ich przyczyna byłaby kompleksem, a dopuszczenie takiej możliwości wprowadziłoby na arenę wielość przyczyn. Stąd jest zaś prosta droga do uznania, przed czym wzbranił się Kanclerz, Aleksander

¹⁹ „Dicitur enim verum secundum respectum ad ideam, bonum vero secundum respectum ad efficientem motum sua bonitate tamquam fine” (Powiada się, że coś jest prawdziwe ze względu na relację do idei. Natomiast stwierdza się, że coś jest dobre ze względu na skuteczność w realizacji swej dobroci, pojmowanej jako cel) (Albert Wielki 1972: 116).

i także Albert, że rzeczywistość jest przyczynowana również z innego źródła niż Bóg.

Nie ulega wątpliwości, że teoria Alberta jest naturalnym punktem wyjścia do analiz koncepcji Tomasza z Akwinu. Albert przedstawia bowiem wszystkie dotychczasowe wątki teorii transcendentaliów, dodając im wyrazistości oraz przepracowując ideę konwersji, bez której teoria ta nie mogłaby się utrzymać. Zmodyfikował także sposób konstytuowania transcendentaliów, rezygnując z wyróżnionej przez Kanclerza i Aleksandra roli negacji i przyjmując, że kształtują się one na drodze oznaczania bytu tak negatywnego, jak i afirmatywnego. Jednocześnie teoria Alberta osadzona w kontekście teologicznym ma wyraźne znamiona filozoficzne, co czyni ją tym bardziej interesującą. Wykorzysta to również Tomasz, którego teoria transcendentaliów będzie zwieńczeniem całego okresu jej kształtowania się. Na przykładzie tej teorii najlepiej będzie widać też, w jaki sposób ostatecznie ukształtował się schemat pojęć granicznych.

Dojrzała koncepcja transcendentaliów – Tomasz z Akwinu

Z punktu widzenia rekonstrukcji doktryny transcendentaliów, za centralną można uznać teorię Tomasza z Akwinu wyłożoną w *Quaestiones disputatae de veritate* (dalej DV). Na dzieło to składa się zestaw kwestii diskutowanych przez autora na Uniwersytecie Paryskim w latach 1256–1259 (Weisheipl 1983: 362 i n.), wśród nich pierwsza – *Quid est Veritas?* – ma znaczenie szczególne. Po pierwsze, Tomasz zajmuje się w niej problematyką prawdy. Po drugie, w tej kwestii Akwinata wysuwa teorię transcendentaliów. To pozwala przypuszczać, że teoria ta jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak wiedza w ogóle jest możliwa i skąd czerpie treść zasadnicze pojęcie z wiedzą powiązane – prawda. Postawienie sprawy w taki sposób zbliża Tomasza w jego poszukiwaniach do nowożytnego transcendentizmu. Wśród komentatorów Tomasza i znawców filozofii tego okresu słychać wyraźne głosy, że teoria transcendentaliów ma już znamiona filozofii transcendentalnej wyrażające się w pytaniu *quid iuris?*

(Aertsen 1996: 18–21). Aertsen przekonująco dowodzi, że teoria transcendentaliów śmiało może być uznana za antycypującą transcendentalizm w wydaniu Kantowskim (Aertsen 1998c, por. także Brown 1998, Donceel 1974, Doyle 1997). Konstruuując teorię transcendentaliów, Tomasz chce odpowiedzieć na kilka kluczowych pytań na temat pojęć granicznych: jakie jest ich źródło; jakie prawa regulują ich użytkowanie; jaka jest racja ich użytkowania; w jaki sposób fundowana jest ich treść.

1. Poglądy na byt oraz pojęcie bytu zwięźle wyrażają dwa często przywoływane przez Tomasza zdania. Pierwsze z nich ma swoje źródło w *Liber de causis*, będącej dla ówczesnych filozofów-teologów ważnym punktem odniesienia, i głosi, że pierwszą z rzeczy stworzonych jest byt. Drugie natomiast pochodzi z *Metafizyki* Awicenny i mówi, co następuje: „Tym zaś, co intelekt pojmuje najpierw jako coś najoczywistszego i do czego sprowadza wszystkie pojęcia, jest byt”. Oba zdania pojawiają się w *DV*, tym bardziej więc mogą uchodzić za punkt wyjścia. Oba też ujawniają dwa różne aspekty bytu. W pierwszym ma miejsce uprzywilejowanie ontyczne bytu; jest on tym, co pierwsze w porządku stworzenia. Fakt ten ma dla Tomasza ogromne znaczenie, gdyż wyznacza właściwy przedmiot filozoficznych dociekań. Metafizyka nie może się bowiem zajmować Bogiem, choć i takie postulaty były stawiane (np. przez współczesnego Tomaszowi Bonawenturę), ale właśnie bytem – tym, co światowe i co dane jest w poznaniu naturalnym. Drugi z przywołanych cytatów ilustruje natomiast epistemiczno-logiczne pierwszeństwo bytu, dopełniające niejako pierwszeństwo ontyczne. Zestawienie to jednoznacznie wyznacza przedmiot metafizyki jako nauki najbardziej fundamentalnej i najbardziej ogólnej. Pierwszeństwo epistemiczne zostaje jednak przedłużone w pierwszeństwo logiczno-pojęciowe: byt jest pojęciem, do którego sprowadzane (metodą *resolutio*) są inne pojęcia. Innymi słowy, nauka możliwa jest dzięki pierwszeństwu bytu, tak zresztą jak i wszystkie jej przedmioty dzięki bytowi w ogóle. Kontekst ostatecznego punktu odniesienia w uprawianiu nauki daje znaczenie jeszcze przed rozwinięciem teorii transcendentaliów. W jednym z fragmentów, również z *DV*, można przeczytać:

Jak w tym, co podlega dowodzeniu, trzeba dokonać redukcji do pierwszych zasad, które są same przez się oczywiste dla intelektu, tak też trzeba czynić dociekając, czym jest cokolwiek. Inaczej w obu przypadkach posuwalibyśmy się w nieskończoność i w ten sposób całkowicie zaniknęłyby wiedza i poznanie rzeczy (*DV*, q. 1, art. 1, resp.).

Pojęcie bytu jest gwarantem, że wiedza ma ugruntowanie, które nie tylko zatrzymuje regres w pytaniach typu: skąd to się bierze?/jaka jest podstawa tego twierdzenia?, ale także jest tym, co intelekt poznaje bezpośrednio i co jest dla niego najbardziej oczywiste i pierwsze. Pojęcie bytu, a także pozostałe transcendentalia stanowią granicę wiedzy, poza którą intelekt już wyjść nie może. Pierwszeństwo ontyczne i pierwszeństwo epistemiczne są dwiema stronami tej samej metody: *resolutio* (por. Aertsen 1989, 1996: 73–79). W pierwszeństwie ontycznym ma miejsce redukcja przyczynowa polegająca na wskazaniu ostatecznego związku przyczynowego. Twierdzić, że byt jest czymś pierwszym, znaczy wskazywać nieredukowalną przyczynę. Przy pierwszeństwie epistemicznym redukcja polega natomiast na wskazaniu pierwszych i ostatecznych fundamentów wiedzy. Niepowodzenie przy zastosowaniu metody *resolutio* musi z konieczności skutkować sceptycyzmem i podważeniem ważności twierdzeń, które zostały w jakiś sposób już osiągnięte i do wiedzy należą, a to równa się po prostu zapoznaniu prawdy. Epistemiczny aspekt redukcji pojawia się także w komentarzu do Boecjańskiego *De Trinitate*:

Niemożliwością jest posuwanie się w poszukiwaniach [tego, co wcześniej poznane – S. T. K.] w nieskończoność, gdyż wówczas wszystkie nauki uległyby destrukcji, zarówno w odniesieniu do dowodzenia, jak i formowania definicji, ponieważ to, co nieskończone, nie może być ujęte. [...] Tak więc każde badanie w naukach teoretycznych musi podlegać redukcji do czegoś pierwszego²⁰.

²⁰ „In scientis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur, tam in demonstrationibus propositionum, quam etiam in inventionibus definitionum. [...] Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scieritia periret, et quantum ad demonstrations, et quantum ad definitions, cum infinita non sit pertransire; unde omnis consideratio scientiarum speculatarum reducitur in aliqua prima” (W naukach spekulatywnych wychodzi się zawsze od jakiegoś

Fragment ten nie tylko wskazuje konieczność istnienia pierwszych pojęć, na których wspierać się będzie złożony gmach ludzkiej wiedzy, ale dodatkowo zarysowuje kwestię przedmiotu odniesienia tychże pojęć. Tomasz wydaje się odrzucać możliwość ujęcia nieskończoności, co sprawia, że nie może ona pretendować do wypełnienia treścią pojęcia mającego spełniać funkcję fundamentu poznania pewnego i prawdziwego. Jak się można łatwo domyślić, nieskończoność jest tutaj wyrażeniem zastępczym, a w istocie chodzi o Boga, którego liczni teologowie pragnęli uczynić gwarantem epistemicznym ludzkiego poznania.

Granica redukcji w aspekcie epistemiczno-logicznym jest pojęcie bytu, tak jak w aspekcie ontycznym jest nią byt. Dopełnienie rozważań o bycie wywodem transcendentaliów wzbogaca listę ostatecznych sensów, które stoją u podstawy każdej nauki. W tym znaczeniu o transcendentaliach można już mówić jako o warunkach możliwości wiedzy (nauki), jako trwałych i pewnych jej fundamentach. W naturalny sposób rozszerzony zostaje zakres kompetencji metafizyki jako filozofii pierwszej, wszystko zaś w obrębie rozważań bytu jako bytu oraz przysługujących mu własności istotnych.

W tym kontekście należy odpowiedzieć na pytanie o to, jaka jest treść pojęcia bytu. W *DV* (q. 1, art. 1) w odpowiedzi na jedną z wątpliwości w artykule pierwszym Tomasz mówi, że sens bytu (treść pojęcia) jest pochodną aktu istnienia (*actus essendi*), nie zaś tego, czemu ten akt przysługuje. Skoro tak, idąc śladem J. A. Aertsen, można powiedzieć, że pojęcie bytu wypełnione zostaje przez akt istnienia konkretnej rzeczy, nie zaś tę rzecz (Aertsen 1996). Waży się tutaj kwestia prostoty pojęcia bytu. W zależności od tego, czy ma ono więcej niż jedną składową, będzie pojęciem prostym lub też złożonym. Wydaje się, że prostota zagwarantowana jest dzięki prostocie

wcześniej znanego pojęcia, czy to w przypadku dowodzenia zdań, czy też podczas odnajdywania definicji. [...] Nie można wszakże tak postępować w nieskończoność, gdyż wówczas zginąć by musiała wszelka wiedza, czy to w zakresie dowodzenia, jak również co do sformułowanych definiej i, gdyż nie sposób dokonać nieskończonych rozumowań. Dlatego wszelkie rozważania podejmowane w ramach nauk spekulatywnych dają się sprowadzić do pewnych zasad pierwotnych) (Tomasz z Akwinu, *In Boeth. De Trinitate* 6.4).

ujęcia, które gwarantuje bezpośredni dostęp do aktu istnienia. Dysponując teraz różnymi sposobami konstytuowania pojęcia bytu, należy zapytać o znaczenie tego terminu oraz sposób jego używania. Kwestia ta integralnie wiąże się z teorią transcendentaliów, a jednocześnie pozwala rozjaśnić tajemnicę takich słów, jak „jest”, „istnieje” czy wreszcie „byt”. W komentarzu do *Sentencji* (d. 33, q. 1, ad 1) Tomasz wymienia trzy znaczenia terminu „byt”: 1) istota; 2) rzeczywistnienie istoty oraz 3) prawda sądu. Dwa pierwsze znaczenia były już przedmiotem analizy (rozdz. 2), gdy zaś chodzi o trzecie, wprowadza ono całkowicie nowy element do rozumienia bytu: łączy rzeczywistość oraz jej istotę z operacjami intelektu, którego najwyższym wyrazem jest sądzenie. Tomasz przejmuje to rozumienie bytu od Arystotelesa (*Met.* V, rozdz. 7). *Esse* jako prawda to naturalny sposób istnienia bytu, którego sąd dotyczy. Tylko sąd jest we właściwym i pełnym sensie prawdziwy. Gdy staje się treścią sądu prawdziwego, jest bytem jako prawda, tak jak leżąca na biurku książka jest rzeczywistnioną treścią istotną, natomiast oderwana istota książki istnieje jako pojęcie. Tym samym znaczenie terminu „byt” uległo rozszczepieniu, choć osią jest ciągle znaczenie zasadnicze – byt jako rzeczywistniona istota, bo tylko dzięki aktowi jest możliwe mówienie o bycie jako istocie oraz bycie jako prawdzie.

2. Tomaszowy sposób konstytuowania sensów transcendentálnych określany jest różnorako. Jedni nazywają go dedukcją (Elders 1992: 61, Stróżewski 1981: 32), inni derywacją (Aertsen 1996: 97–103). Zanim nastąpi wywód transcendentálnych, należy zapytać o to, jaką naturę mają transcendentalia; czym one są; jaki jest ich status metafizyczny. C. Martin (1988) oraz A. Kenny (1989, 1993) wiążą transcendentalia z teorią wiedzy i naturą umysłu. Sugerują oni, że umysł nie mógłby bez sensów fundamentalnych działać ani teoretycznie, ani praktycznie. Ich wartość polega zatem na ich niezbywalności dla umysłu. Martin rozważa dwa odmienne ujęcia transcendentálnych: logiczne i metafizyczne (1988: 114 i n.). Aspekt logiczny to sensy transcendentálne ujęte jako to, co wydarza się między rozumem ludzkim a bytem, natomiast aspekt metafizyczny – to, co wydarza się między Bogiem a bytem. W wywodzie Tomaszowym dostrzegalne są oba rysy, choć wydaje się raczej, że transcendentalia mają za

zadanie wyrazić wszystkie te aspekty zarazem. Są one spoiwem łączącym różne regiony bytu, z których intelekty Boga i człowieka są oczywiście uprzywilejowane. W tym kontekście określenie transcendentaliów jako logicznych i oddzielenie ich od transcendentaliów metafizycznych jest pewnym nadużyciem, choć jasne jest, że służy tylko wprowadzeniu porządku w bogactwo treści skrywającej się za terminem „transcendentale”.

Każdy z sensów transcendentálnych uzyskuje swoje bytowe oraz pojęciowe ugruntowanie zgodnie z teorią oddzielenia dwóch sposobów bytowania: ogólnego i szczególnego jako następstwa aktu istnienia oraz niemożliwości wyrażenia tych *modi* za pomocą jednej nazwy – „byt”. Najpierw Tomasz bada treść bytu, to, co znajduje się w nim jako bycie (*in se*). Pisze następująco:

[Można wyrazić] coś w bycie afirmatywnie lub negatywnie/Nie ma jednak nic, co mogłoby być ujęte [*accipi*] w każdym bycie afirmatywnie w znaczeniu bezwzględny [*absolute*] prócz tego bytu istoty [*essentia eius*], zgodnie z którą ów byt istnieje [*secundum quam esse dicitur*] (DV, q. 1, art. 1, resp.).

Konsekwencją bytowania jest posiadanie przez byt jakiejś treści: leżąca na biurku książka ma swoje treściowe uposażenie, tzn. ma jakieś własności. Jest ciężka, opasła, średniego formatu, ze zdjęciem uśmiechniętego o. Bocheńskiego na okładce. Jest jednak przede wszystkim tą książką. Pozostaje w obrębie zindywidualizowanego wskazania, JEST TREŚCIOWO UPOSAŻONA. Treściowe uposażenie to zespół cech właściwych (konstytutywnych) dla danego bytu, decydujących o jego „co”, czyli określoności. Zespół tych cech ujmowany jest afirmatywnie w znaczeniu bezwzględny – jak mówi Tomasz. To ważne stwierdzenie przeniesione na poziom wywodu transcendentálnych rodzi pozytywność ujęcia przejawiającą się w afirmacji. Ująć afirmatywnie to uchwycić pozytywność w bycie: pozytywność jego istoty. Uformowane w ten sposób transcendentale otrzymuje nazwę: rzecz (*res*). Tomasz dodaje, że dlatego RZECZ, że w przeciwieństwie do nazwy „byt”, która pochodzi od aktu bytowania (*esse*), „rzecz” wyraża to, czym coś jest, czyli istotę bytu. Dialektyka bytu i rzeczy

zachodzi na dwóch poziomach: w obrębie „to” oraz w obrębie ujmowania „to”. W obrębie „to” zawsze współwystępuje „jest to”, ale też „bycie jakimś to”. Nie ma żadnego „to” pozbawionego „jest” i określonej treści. „To” jest zawsze „jakieś” i zawsze „jest”. „Byt” wyraża w pierwszej kolejności „jest” rozważanego „to”. Stąd konieczność poszukiwania innej nazwy wyrażającej drugi konieczny element towarzyszący „to”, czyli „bycie czymś”. Tomasz uzasadnia dobór słów zależnością językową: *esse-ens, essentia-res*. Nowa nazwa nie wyraża więc żadnego naddatku w bycie, bo istota musi po prostu determinować „to”, gdyż bez niej byt nie byłby bytem. Jej obecność jest konsekwencją „jest”, nie zaś czymś dodanym. Rzecz przekracza wszystkie rodzaje (*res-ens-omne genera transcendit*), gdyż istota przysługuje każdemu bytowi, każdemu pozostającemu w granicach wskazania „to”. Bez istoty, jak zostało powiedziane, nie ma żadnego bytu, tak zresztą jak bez istnienia nie ma aktualizacji istoty.

„Rzecz” wyraża afirmatywnie ujętą istotę bytu. Ale jest też ujęcie negatywne. „Negacja zaś, która jest następstwem każdego bytu ujętego bezwzględnie, jest niepodzieleniem [*indivisio*]. I to właśnie niepodzielenie wyraża nazwa *jedno – jedno* bowiem to nic innego jak byt niepodzielony” (*DV*, q. 1, art. 1, resp.). W obrębie „to” (tej oto książki leżącej wciąż na biurku) ponownie rozpatrywana jest konieczność wynikająca z faktu, że „to jest”. Tą konsekwencją jest nierozdzielność czy niepodzielność. Zasadne jest pytanie o to, czym jest owa niepodzielność, albo lepiej, czego niepodzielność dotyczy. Ważne jest tutaj ustalenie kolejności ujmowania niepodzielności – hierarchizacji określeń transcendentalnych. Niepodzielność nie występuje zaraz po bycie, pojawia się dopiero po rzeczy. Fakt ten zdecydowanie odróżnia doktrynę Tomasza od teorii Filipa Kancelrza, Aleksandra z Hales czy nawet Alberta Wielkiego. Na podstawie tego porządku można powiedzieć, że niepodzielność odnosi się do struktury wewnątrzbytowej i zasadza się na nierozdzielności (w tym oto) „co” i „jest” bytu: aktu istnienia oraz istoty.

Niepodzielność jest negatywnością. Ale skąd negatywność w bycie? Jednym z rozwiązań tego problemu jest przyjęcie (podobnie jak czynił to Platon w *Sofistcie*) negacji jako elementu konstytuującego byt. Ponieważ dzieje się to na poziomie transcendentalnym, mowa

jest niekiedy o negacji transcendentalnej (Stróżewski 2000). Ten typ negacji odgrywa istotną rolę, gdyż towarzyszy każdemu bytowi. Jest jego immanentną cechą, której wyrazem jest nazwa „jedno”. Nazwa ta oznacza „to” oraz koniunkcję istoty i istnienia: koniunkcję *in se*. Byt podzielony przestaje bytować, nie jest rzeczywisty, jest niczym, niebytem. Zdolność do przyjęcia (na odpowiednim poziomie) tej własności transcendentalnej jest papierkiem lakmusowym realności, takiego sposobu bytowania, który opiera się na akcie istnienia. Jest podstawowym sposobem bytowania. Negatywność niepodzielności występuje od strony intelektu, gdyż to on przez sens „jedność” do bytu się odnosi. Dzięki temu intelekt może dokonywać operacji oddzielenia elementów konstytuujących byt. Jest to jednak operacja intencjonalna, nie zaś realna. Co więcej, gdyby rozważyć byt najwyższy – Boga, intelekt nie może nawet oddzielić jego istoty od istnienia, bo obie składowe są jednością absolutną. Tylko w bycie innym niż Bóg jedność jest czymś relatywnym i tym samym możliwym do zanegowania.

W obrębie negatywności i rozważań na jej temat pozostaje kolejne transcendentale: odrębność (inność, coś, odróżnialność, zróżnicowalność, wielość), po prostu *aliquid*. Dopatrzenie się w bycie wielości (rysu inności) niemożliwe byłoby bez negacji, tym razem rozumianej jako różnicy i wspomnianego już założonego odniesienia bytu do innego bytu (pluralizm metafizyczny), u którego podłoża ta własność transcendentalna się znajduje. W pracach Filipa Kancelrza, Alberta Wielkiego i Aleksandra z Hales nie można było dostrzec nawet wzmianki na temat pierwotnego pluralizmu metafizycznego wyrażonego przez transcendentale *aliud quid* – inne coś. Wygląda na to, że pluralizm był powszechnie akceptowany i przez to nie podlegał tematyzacji (por. Rosemann 1998)²¹. Niepodzielność wyrażona w słowie „jedno” przyjmowana jest w zasadzie bezdyskusyj-

²¹ Teoria transcendentaliów pierwotnie miała wymiar teologiczny, służyła do filozoficznego opisu Boga i jego własności. Tomasz nie przeciwstawia się tej tendencji, ale i nie zatrzymuje się jedynie na tym poziomie. Stąd jego teoria transcendentaliów aspiruje do objęcia swoim zasięgiem nie tylko najbardziej fundamentalnych regionów rzeczywistości, ale, może nawet przede wszystkim, regionów krańcowych: od niebytu do Nadbytu (Boga).

nie. Jedno jest nawet imieniem Absolutu. Jednocześnie to, co termin transcendentálny „jedno” wyraża, sprowadza się tylko do wewnętrznej struktury bytu. Byt, rzecz i jedno są określeniami funkcjonującymi w obrębie jednoelementowego zbioru. Dialektyczną granicą tych określeń jest niebyt. Innymi słowy, metafizyczna analiza „to” i wypatrzenie w nim trzech momentów transcendentálnych: istnienia, istoty i niepodzielności, wyrażonych odpowiednio: byt, rzecz i jedno, nie domaga się żadnego innego „to”. Teoretyczną granicą jest negacja, podczas gdy ontyczną jest niebyt czy nicność.

„Wielość” jako termin wyrażający byt-oddzielony-od-innego-bytu (*DV*, q. 1, art. 1, resp.) uzyskuje sankcję transcendentálną, czyli jest powszechną własnością bytu na mocy faktu bytowania. Cały czas bowiem podstawą wywodu (ontyczną bazą dla wszystkich własności) jest byt i nic więcej. Wielość, będąca pochodną różnorodności ontycznej, pluralizmu bytowego i niehomogeniczności spektrum ontycznego, jest specyficznym zaprzeczeniem. Tomasz pisze:

Jeżeli zaś sposób bytu ujmujemy w drugim sensie, czyli według przyporządkowania czegoś jednego do czegoś drugiego, jest to możliwe dwojako. Po pierwsze, z uwagi na oddzielenie jednego bytu od drugiego [*divisionem unius ab altero*] i to wyraża nazwa „coś” [*aliquid*] (*DV*, q. 1, art. 1, resp.).

Oddzielenie to rozdzielenie. Podstawą oddzielenia wydają się dwie operacje: negująca (druga negacja) oraz różnicująca (separująca). W operacji negacji ma miejsce zaprzeczenie niepodzielności poza bytem, po przekroczeniu granic wewnętrznych bytu. Powtórne wykorzystanie negacji nie ma tutaj znaczenia deprecjonującego byt, jak w wypadku pozostania w granicach bytu (to). Nie-niepodzielność zewnątrzbytowa, która powstaje w miejsce niepodzielności wewnątrzbytowej, jest konstatacją przesuującą akcent z *to on (ens)* na *ta onta (entia)*, z bytu na byty, z „to” na „te”. Wynikiem tego typu negacji jest zróżnicowanie. Operacja podwójnej negacji nie jest wszak tylko pomnożeniem bytów, ale również ich odróżnieniem, wyróżnieniem. Zróżnicowanie daje tymczasem bogactwo niesprowadzalnych do siebie bytów, które w tej pierwotnej transcendentálnej

korelacji uzyskują wzajemne dookreślenia, zarówno w wymiarze egzystencjalnym, jak i esencjalnym. Jednocześnie jest to dookreślenie hierarchiczne, wykorzystujące rozliczne modyfikacje bytowe. Dzięki temu to, co wcześniej było tylko presuponowane – własność powszechna będąca wynikiem stosunku między przynajmniej dwoma bytami – otrzymuje wyjaśnienie.

„Byt” (*ens*), „rzecz” (*res*), „jedno” (*unum*) oraz „wielość” (*aliquid*) są terminami wyrażającymi podstawowe momenty i mechanizmy zachodzące w obrębie każdego „to” – po prostu wszystkiego, co bytuje. Z drugiej strony, za tymi terminami kryją się treści pojęciowe – sensory transcendentalne, za pomocą których nie tylko wypowiedane są podstawowe twierdzenia metafizyki, ale dodatkowo zachodzi ujmowanie rzeczywistości. Ich ważność polega na swoistej graniczności określeń, do jakich dojść może filozofujący podmiot, a jednocześnie, co równie istotne, pewnej ekonomii myślenia. Określenia te z natury są czymś oczywistym i dopiero proces refleksji wydobywa na światło dzienne ich sensory. Każdy człowiek pozostaje pod przemożnym wpływem każdego z transcendentalnych sensów, choć ich uwyrażenie wymaga wysiłku sięgnięcia do podstaw myślenia o bycie, a może przede wszystkim PRZEMYŚLENIA bytu²². W ten sposób ujawniają się zarazem bezpośrednio i deskryptywno-konstryktywna natura pojęć granicznych wyrażonych za pomocą teorii transcendentaliów.

²² Transcendentalia w teorii Tomasza mają silny i niezaprzeczalny związek z umysłem. Choć Tomasz dostrzega to powiązanie, dystansuje się w stosunku do problematyki podmiotu i cały swój wysiłek wkłada w heurzę bytu od strony jego „co” i „jest”. Momentem kluczowym jest jednak interpretacja pluralizmu bytowego w dwóch nowych terminach transcendentalnych: prawdzie (*verum*) i dobru (*bonum*). Po wyjściu z immanencji bytu, przekroczeniu jego granic jako jednego i równego sobie, mogło pojawić się wrażenie, że teraz jest tylko chaos zróżnicowania, odmienności i odrębności. Nieskończona sieć relacji, jakie wytwarza ta sytuacja, może być argumentem na rzecz niepoznawalności i nieprzystawalności bytu do intelektu. Z drugiej strony, relacje te są zarówno kategoriałne, tzn. zachodzą między bytami jako substancjami, ale też mają charakter ponadkategoriałny, obowiązują, zanim byt rozpatrywany jest jako substancja. Te ostatnie wymagają powrotu do „to” i przyjrzenia się bytowi z dwóch ściśle ze sobą powiązanych perspektyw.

Relacje między bytami mogą tymczasem przybierać określoną postać, wśród nich dominuje relacja opatrzona przez Tomasza mianem „zgodności” (*convenientia*). Zachodzenie zgodności domaga się jednak spełnienia dodatkowego warunku: musi istnieć byt, który zdolny jest do tego, żeby być zgodny z każdym bytem. Takim bytem jest dusza. Do jej natury należy bycie zgodną z innym bytem. Punktem wyjścia jest konstatacja zgodności międzybytowej jako możliwości. Mnogość bytów nie jest już powiązana szeregiem przypadkowych relacji. Zaproponowana zostaje relacja nadrzędna, w pewnym sensie porządkująca. Tą relacją jest właśnie zgodność. Jest to niejako wejrzenie w byt, w jego „inne coś” (*aliud quid*). Nie byłoby racjonalne, gdyby „coś” pozostawało poza granicami rozumu. Wówczas wiedza nie mogłaby się urzeczywistniać, albo inaczej: zatrzymałaby się na poziomie „to” i negacji. Założenie zgodności zostaje potwierdzone w odkryciu bytu specyficznego, potrafiącego spełnić tę relację. Dusza wchodzi w relację z każdym bytem – właśnie ze względu na to, że każdy byt może być w relacji zgodności do właściwego od tej strony bytu. To, co było zaledwie modalne, zostaje potwierdzone jako byt o takich-a-takich własnościach. Tą własnością jest bycie zgodnym z duszą, bo – jak mówi Arystoteles – jest ona jakoś wszystkim.

Stwierdzenie, które jest dookreśleniem zgodności, a zatem to, że dusza jest jakoś wszystkim, domaga się jednak krótkiej analizy. Dusza jest bytem pośród bytów. Jej najwyższymi władzami są intelekt i wola. Pierwsza z władz odpowiada za poznanie, druga za pożądanie (realizację pragnień) (por. Tomasz z Akwinu 1996 oraz 1999; także monografia na ten temat: Nowik et al. 1996). Władze te Tomasz nazywa siłami: poznania (*vis cognitiva*) oraz pożądania (*vis appetitiva*) (*DV*, q. 1, art. 1, resp.). Władze duszy to jej uzdolnienia pozwalające na pozostawanie w relacjach z innymi bytami. Można nawet powiedzieć, że są to uzdolnienia dookreślające chaotyczne dotąd relacje zróżnicowania. Charakter duszy i jej władz polega na tym, że dzięki nim wytwarza się nowa jakość bytowa, a dokładnie mówiąc: nowa, powszechna treść bytowa. Nie jest to żaden naddatek ani tym bardziej rozszerzenie treści bytowej, bo wyłaniająca się z bytu treść niczego doń nie dodaje, ale jedynie uwyrażnia to, co jest. Zachodzą zatem następujące fakty: zróżnicowanie bytowe, przynajmniej

jeden byt będący duszą (uzdolniony do wchodzenia w relację zgodności z każdym bytem); dusza uzgadnia się z bytem albo przez swoją władzę poznania, albo pożądaną. Uzgodnienie bytu z władzą pożądaną jest dobrem (*bonum*), natomiast z władzą poznania – prawdą (*verum*).

Termin transcendentálny „dobro” w zarysowanym powyżej kontekście wyraża i dookreśla relację między bytami, dokładniej: „dobro” wyraża ową zdolność duszy do pragnienia bytu, a w dalszej kolejności urzeczywistnienia swojej woli. Urzeczywistnić oznacza obdarzyć ISTNIENIEM, sprawić pełny byt. Dobro na swój sposób domyka kwestię doskonałości bytu, gdyż w stwierdzeniu „każdy byt jest dobry” mówi się po prostu, że „każdy byt jest przez pragnienie urzeczywistniany”. Być dobrym znaczy być i nic więcej²³. „Dobro” jako termin transcendentálny wyraża podstawową kondycję duszy: nakierowanie woli na byt i pragnienie tego bytu, ale też własność bytu, dzięki której byt pozostaje w relacji do duszy. Byt bez tej własności musiałby bowiem być uznany za niebyt. „Dobro” wyraża ogólną tendencję, skłonność, a nawet prawidłowość zachodzącą między bytami. Dusza nie pozostaje w osamotnieniu. Dusza zawsze występuje w otoczeniu innych bytów. Pozostawanie w otoczeniu innych bytów pozwala duszy urzeczywistniać swoje akty wolicjonalne.

„Prawda” jako termin transcendentálny także wyraża zgodność, podobnie jak czyni to termin „dobro”. Jest to zgodność między by-

²³ Te nic nieznaczące słowa nabiorą nieco jasności, gdy termin „dobro” pozbawi się jego moralnej interpretacji. W teorii transcendentaliów dobro nie jest jeszcze własnością przypisywaną *x*-owi ze względu na skutek postępowania moralnego. Termin „dobro” oznacza jedynie fakt odniesienia bytu do władzy duszy, która określana jest nazwą „wola”, a której celem jest urzeczywistnienie swoich pragnień. Mógłby ktoś jednak zapytać, na jakiej podstawie można wysnuć wniosek, że każdy byt jest pożądanym. Odpowiedzią na to pytanie jest jednak obserwacja zachowań duszy i władzy odpowiadającej za pożądanie. Nie ma ona żadnych granic, nic nie jest w stanie się jej oprzeć. Paradoksalnie, dusza pożąda nawet tego, co jest złe moralnie. Choć pragnienia ludzkie zawsze korespondują z jakąś formą bytu, wynik tego pragnienia, urzeczywistnienie pragnienia czasami okazuje się złem. Byt jest dobrem na mocy faktu bytowania, natomiast dobry (moralnie) jest tylko w niektórych okolicznościach. Nie ma przeciwstawienia dla bycia dobrem, chyba że uznać za takowe niebyt, natomiast przeciwieństwem bycia dobrym jest bycie złym.

tami, spośród których przynajmniej jeden jest duszą wyposażoną we władzę poznania. Ogólność tego stwierdzenia ma ważne konsekwencje metafizyczne. Opatrzeć coś terminem „prawda” to wypowiedzieć relację: „zgodne z intelektem”, „poznawalne”, „odniesione do intelektu”, „racjonalne”²⁴. Ten szereg określeń nie miałby sensu, gdyby nie to, że dusza dysponuje władzą poznawczą, dla której wszystko, co jest bytem, z natury jest odniesione (jako ogólna konsekwencja aktu istnienia) do intelektu. Gdy jest to odniesienie stwórcze (twórcze), wówczas zachodzi związek z intelektem praktycznym (stwarzającym, tworzącym), gdy zaś jest to odniesienie poznawcze, zawiązuje się relacja z intelektem spekulatywnym.

Zgodność duszy z innymi bytami realizuje się właśnie w „byciu wszystkim”. Zachodzi to przez upodobnienie (*assimilatio*) (*DV*, q. 1, art. 1, resp.) lub raczej – dostosowanie się. Dusza i byt dostosowują się do siebie wzajemnie. Byt, żeby być poznany, musi zaistnieć na sposób duszy, tym sposobem jest właśnie prawda. Natomiast dusza, żeby poznać byt, musi posiadać zdolność oderwania formy od bytu, a więc dysponować narzędziem abstrakcji, ale także zdolność sądzenia, gdyż sądy są formą prawdy. Prawdziwe w pierwszym i zasadni-

²⁴ Prawda – transcendentale – to własność bytu lokująca go w granicach racjonalności. Jest to ważne stwierdzenie przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszy z nich jest argumentem za panracjonalnością: to, co jest (i co dysponuje aktem istnienia), uzdolnione zostało do wejścia w relację z intelektem, choćby miał on orzec jedynie, „że istnieje” i nic więcej. Drugi wskazuje na prawdę jako wymiar powszechny i fundamentalny duszy (obok dobra). Pierwotną kondycją duszy jest bycie w prawdzie, tzn. bycie w zgodności z innym bytem. Złamanie tej zgodności jest popadnięciem w nieprawdę i tym samym odrzuceniem bytu. Co ciekawe, nieprawda żywi się prawdą, tak jak zło żywi się dobrem. To oznacza, że istnieje zawsze perspektywa powrotu do pierwotnej kondycji bycia w zgodności z bytem. Przywrócenie zgodności to ponowne odkrycie prawdy jako powszechnego i zasadniczego sposobu bytowania duszy i innych bytów. Transcendentalia relacyjne: dobro i prawda, ujawniają te treści bytowe, których niepodobna dostrzec, analizując byt w oderwaniu od innych bytów. Prawda dla jedynego bytu nie ma racji bytu; po prostu nie zachodzi. Taki byt nie pozostaje w żadnych relacjach, również zgodności. Pożądanie i poznanie (jeżeli przyjąć, że jedynym bytem jest dusza) okazują się samopożądaniem (egoizm) oraz samopoznaniem (refleksja). Nie występuje tu jednak zgodność, bo nie ma drugiego bytu (z osobnym aktem istnienia), lecz raczej tożsamość. Prawda i dobro wymagają co najmniej dwóch bytów, przy czym jeden z nich musi być duszą.

czym sensie są właśnie sądy, nie zaś pojęcia czy wyobrażenia. Uzgodnienie (prawda) duszy i bytu to zmiana sposobu istnienia (utrata samodzielnego aktu istnienia), dostosowanie się do takiego sposobu istnienia, który ma dusza. Specyficzność tego faktu polega na tym, że nic się nie zmienia w bycie (konkretnie) oprócz tego, że uzyskuje nowy predykat „jest poznawalny”, który wyraża fakt, że istota przyjęła sposób istnienia właściwy dla władzy poznawczej duszy. Dostosowanie i zgodność tworzą parę fundamentalnych określeń prawdy. Bez nich byt pozostałby obcy innemu bytowi, pozostawałby w granicach samego siebie: niczego nie byłby zdolny transcendować.

Tomasz prezentuje wywód transcendentaliów także w dwóch innych miejscach: w kwestii 21 tego samego dzieła oraz w *Komentarzu do „Sentencji” Piotra Lombarda* (8.1.3). W tym ostatnim wypowiedział się bardzo skrótowo, wymieniając obok bytu jedynie jedność, dobro i prawdę. Zasadą tego wyodrębnienia jest niepodzielność oraz relacyjność (a zatem podobne kryteria jak u Filipa Kanclerza, Aleksandra i Alberta). Jedność jest najbliższa bytowi, natomiast dobro i prawda dodają relację do duszy. Inaczej postrzegane są jednak człony tej relacji. Dusza jest członem wspólnym, drugim członem są: dla prawdy – przyczyna formalna, dla dobra – przyczyna celowa.

Gdy zaś chodzi o transcendentalia, w 21 kwestii *DV* Tomasz omawia sposób konstytucji sensów transcendentálnych za pomocą metody dodania pojęciowego, gdyż do bytu realnie nic nie może być dodane. Dodanie pojęciowe (*secundum rationes*) może być albo dodaniem według negacji, albo relacji. Dodanie pierwsze konstytuuje jedność, podczas gdy drugie prawdę i dobro. Co ciekawe, zmienia się tutaj sposób rozumienia relacyjności sensów transcendentálnych prawdy i dobra. W bycie, zdaniem Tomasza, można rozważać dwa aspekty: inteligibilność w kontekście gatunków i rodzajów oraz właściwy (dla danego gatunku i rodzaju) sposób bytowania. Rzecz może być zatem doskonała w gatunku (urzeczywistnia istotę) i to określa się „prawdą”, ale może być też doskonała w samej sobie jako istniejącej, co wyraża znowu sens „dobro”²⁵. Kluczowe jest w tym przypad-

²⁵ „Otóż to, co jest tylko pojęciowe, obejmuje dwa elementy, mianowicie negację oraz pewną relację. Każde bowiem pełne twierdzenie oznacza coś istniejącego

ku pojęcie doskonałości, które dodawane do bytu „wytwarza” nowy sens. Perfekcja przyłączona do bytu od strony jego aktu istnienia pozwala uzyskać „dobro”, natomiast gdy przyłoży się ją od strony istoty – „prawdę”.

W jakim stosunku pozostają zatem trzy wymienione przez Tomasza derywacje transcendentaliów? Zdaniem J. A. Aertsena (1996: 102 i n.) elementem łączącym jest prymat bytu jako pierwszego przedmiotu intelektu i pierwszego sensu transcendentalnego, w stosunku do którego pozostałe sensory transcendentalne są czymś wtórnym. Wspólny jest także podział na dwa typy transcendentaliów: wyodrębnionych w ujęciu bytu *in se* i w ujęciu *ad aliud*, ale także w podejściu negatywnym i pojęciu relacyjnym. Istnieją jednak także różnice. Pierwsza z nich polega na tym, że wywód transcendentaliów z początku *DV* wymienia, oprócz bytu, pięć sensów: rzecz, jedność, odrębność, prawdę i dobro, pozostałe natomiast tylko trzy: jedność, dobro i prawdę. Zdaniem Aertsena większa liczba sensów w *DV* q. 1 wynika z wpływu Awicenny (przejawiającego się choćby w cytatach), a zważywszy na to, że ostatnie kwestie były pisane pod koniec pierwszej regencji w Paryżu (ok. 1259 roku), czyli trzy lata od ogłoszenia pierwszej części, pewna różnica może być uzasadniona.

Tomasz zmienia też sposób fundowania sensów transcendentálnych. W *Komentarzu do „Sentencji”* podstawą jest stosunek bytu do przyczyn, w początkowych fragmentach *DV* na pierwszy plan wysuwa się stosunek bytu do duszy oraz jej władz: woli i intelektu, podczas gdy w kwestii 21 tego samego dzieła byt jest odniesiony do składowych bytu: esencjalnej i egzystencjalnej. Wspólna pozostaje relacyjność.

Byt, rzecz, jedno, odrębność, dobro i prawda to seria protookreśleń ontologicznych. Ich sens konstytuuje się we wglądach w tak zwaną niejasną intencję-mysł „byt”. Tomasz wyraźnie to pokazuje. Choć jest to niezwykle trudne, wciąż utrzymuje naszą uwagę na poziomie

w rzeczywistości. Tak więc do bytu, który jest pierwszym pojęciem intelektu, jedność dodaje coś wyłącznie pojęciowego, czyli negację, bo jedność określa jakby niepodzielność bytu. Natomiast prawda i dobro określają byt pozytywnie, dlatego mogą dodawać jedynie relację pojęciową” (*DV*, q. 21, art. 1, *resp.*).

rzeczywistości, dokonując niejako zespolenia aktów naszego umysłu z własnościami powszechnymi bytu. Charakterystyczne, że Tomasz prawdę umieszcza na końcu serii transcendentaliów. Fakt ten nie jest bez znaczenia teoretycznego: bez prawdy nic, co wcześniej zostało powiedziane, nie mogłoby mieć miejsca. Byt bez prawdy nie mógłby być poznany. Stąd prawda jest ostatnia w porządku fundowania sensów, ale pierwsza z perspektywy stosunku poznawczego intelekt–byt. Dzięki prawdzie można bowiem o wszystkich transcendentaliach pomyśleć²⁶.

Dopatrywanie się w pierwszych zasadach czy też ujęciach (intencjach-myślach) fundamentu poznania prawdziwego jest właściwe całej filozofii opierającej swój dyskurs na przesłankach metafizycznych. Rekonstruowana teoria Tomasza jest kluczowa z wielu powodów, w tym dwa mają znaczenie szczególne. Po pierwsze, na podstawie wywodu transcendentaliów konstytuuje warunki możliwości wiedzy wyrażającej się w sądach prawdziwych (zob. Kołodziejczyk 2003). Podstawą wiedzy jest byt, w relacji do niego formowane są sądy – i tylko te sądy mogą być prawdziwe. Ważność teorii Tomasza ma także inny sens. Otóż pokazuje ona, że rzeczywistość nie jest żadnym złudzeniem, a wiedza jest faktycznym wyzwaniem

²⁶ Zarysowuje się interesująca dialektyka: „pomyśleć transcendentalia” i „pomyśleć o transcendentaliach”. Wywód transcendentaliów jest przykładem myślenia o transcendentaliach, który ujawnia myślenie transcendentaliami. Myśli się bytowo (współistniejąc, myślenie jest faktem egzystencjalnym), myślimy rzeczowo (myśl zawsze jest konkretna), myśli się w jedności (niesprzecznie i tożsamie), myśli się zawsze jako o zróżnicowanym czymś (w zdystansowaniu podmiot–przedmiot), myśli się, pragnąc dobra (myśl zawsze jest formą pragnienia czegoś istniejącego), myśli się wreszcie zawsze w kontekście prawdy (myśl zawsze dostosowuje się do myślanego bytu). Nie oznacza to bynajmniej, że wykluczone jest popadnięcie w niebyt (radycznie lub relatywnie), w sprzeczności czy wreszcie wydawanie fałszywych sądów i czynienie zła. Myślenie o transcendentaliach to refleksyjna analiza myślenia transcendentaliami i uwyrażnienie tego faktu. Prawda jest warunkiem (transcendentalnym) tego uwyrażnienia, a także przejścia z poziomu myślenia transcendentaliami do myślenia o transcendentaliach. Stąd wartość prawdy jako transcendentalne można wyrazić także w sformułowaniu „prawda pozwala dokonać zwrotu metafizycznego od bezpośredniości bytu (myślenia bytu) do zapośredniczenia w bycie (myślenia o bycie)”.

niem dla intelektu. Schemat pojęć granicznych wyraża dystans między intelektem a bytem, ale także, jako że jest ufundowany w bycie, podkreśla ich wspólną podstawę. Siłą intelektu jest możliwość urzeczywistnienia wiedzy przez przyjęcie rzeczy na swój własny sposób bytowania. Dusza napotyka zatem inne, odmienne od jej własnego sposoby bytu, które modyfikują i wyznaczają granice jej aktywności spekulatywnej i praktycznej. To zaś oznacza, że musi wyjść poza siebie, przekroczyć swoje granice i zaakceptować fakt, że jest bytem pośród bytów. Należąc do sfery bytowej, dzieli z innymi bytami akt bytowania, ale także ten akt może wywoływać i modyfikować. Ma zatem olbrzymią siłę, której granicą są zdolności intelektu spekulatywnego oraz zdolności urzeczywistnienia zamysłów przez intelekt praktyczny.

Jana Dunsza Szkota teoria transcendentaliów

Koncepcja Jana Dunsza Szkota jest na tyle różna od pomysłu Tomasza, że niezbędne jest jej uwzględnienie wraz z kilkoma słowami komentarza. Niektórzy twierdzą, że metafizyka szkotystyczna jest dziedziną oderwaną od rzeczywistości. Esencjalizm przypisywany Dunsowi ma mieć swoje źródła w tym, że jako przedmiot metafizyki bierze on pojęcie bytu, nie zaś byt (punkt pierwszy). Jeśli jest tak istotnie, nie mogło to pozostać bez wpływu na koncepcję transcendentaliów, która zostanie omówiona pokrótce w punkcie drugim. Duns nie przedstawia charakterystyki tzw. transcendentaliów zamiennych, skupia się natomiast na transcendentaliach dysjunktywnych²⁷. W ostatnim, trzecim punkcie naświetlona zostanie kwestia jednoznaczności transcendentalnej, która wywraca dotychczasowy (średniowieczny) sposób traktowania i operowania terminami metafizycznymi. Teza o jednoznaczności stoi w opozycji do analo-

²⁷ W tej sytuacji nieocenioną przysługę oddają prace A. Woltera (1946), L. Honnefeldera (1989, 1990, 1992), E. I. Zielińskiego (1980, 1988), J. J. E. Gracia (1992b), S. D. Dumonta (1992), C. R. S. Harrisa (1959) czy W. A. Franka (1999), którzy klarownie przedstawiają zawilości Szkotowskiej metafizyki.

gii, ale nie musi być zaprzeczeniem, lecz np. uzupełnieniem (Zieliński 1988).

1. Słynne zdanie „istnieje nauka, która bada byt jako byt i przysługujące mu atrybuty istotne” wygłoszone przez Arystotelesa w IV księdze *Metafizyki* zdeterminowało losy filozofii średniowiecznej. Nie pozostało także bez wpływu na postawę Dunska, który swoimi dociekaniami włącza się w dyskusję na temat przedmiotu metafizyki i metod w niej stosowanych. Czyni to zresztą w odniesieniu do tradycji, szczególnie arabskiej, której eminentnymi reprezentantami są Awicenna i Awerroes. Spór dotyczy tego, jaki jest właściwy przedmiot metafizyki: byt czy Bóg? Awicenna opowiedział się w swoim wykładzie za bytem, Awerroes zaś – za Bogiem. Dla Dunska miało to znaczenie o tyle, że określało kierunek spekulacji i rozstrzygało porządek dyscyplin teoretycznych: filozofii i teologii. Ostatecznie uznał, że przedmiotem metafizyki może być tylko byt, a dokładnie mówiąc pojęcie bytu (*Oxon.*, 1, d. 3, q. 3; *In Metaph.* Prolog, n. 18). Dzięki temu w ramach umysłu przyrodzonego możliwe są następnie twierdzenia na temat Boga, który nie jest ponad czy też poza bytem. Analiza pojęcia bytu musi więc przynieść pozytywne rezultaty także na poziomie dociekań nad istotą Boga. Przedmiotem metafizyki jest zatem pojęcie bytu, podczas gdy przedmiotem logiki jest forma tegoż pojęcia, a fizyki rzeczywistość (*In Metaph.* 6, q. 3, n. 15; VII, 346a). Może to sugerować, że metafizyka, według Dunska, nie zajmuje się rzeczywistością, a więc jest nauką abstrakcyjną i nic o świecie niemówiącą²⁸. Wszelako teorię Szkota trzeba rozpatrywać jako operującą na styku umysł–rzeczywistość. Świadczą o tym sposób, w jaki intelekt wchodzi w posiadanie tego pojęcia, procedura wyodrębnienia go spośród pozostałych pojęć, a wreszcie własności tego pojęcia. Byt jest pierwszym przedmiotem intelektu, ale nie byt abstrakcyjny czy byt jako byt, ale konkretny przedmiot materialny z jego indywidualną istotą (*species specialissima*) (*Oxon.* n. 22; 48a). Oznacza to, że Duns nie godzi się na uznanie, że można mówić o jakimś bycie jako czymś istniejącym realnie; realne są tylko przedmioty konkret-

²⁸ A. Wolter (1946: 69 i n.) utrzymuje np., że metafizyka zajmuje się jednak rzeczywistością, rzeczywistym bytem.

ne (por. Honnefelder 1979: 117). Dopiero na bazie kontaktu intelektu z rzeczami może on wejść w posiadanie pojęcia bytu. W pierwszej chwili jest ono niejasne, a niesiona przez nie treść mówi tylko tyle, że to, z czym intelekt się zetknął, nie jest niebytem, nie jest nicością (Zieliński 1980: 31). To, co intelekt w momencie zetknięcia się z rzeczami chwyta, jest naturą wspólną (*natura communis*); na jej bazie wchodzi dopiero w posiadanie pojęcia najbardziej wspólnego (*Oxon.* 1, d. 3, q. 2, n. 24).

Pomimo pewnego dystansu do rzeczywistości, jaki wytwarza się wraz z takim potraktowaniem bytu, nie jest to pojęcie intencji wtórnej, ale właśnie intencji pierwszej. Jest to jeszcze raz podkreślenie faktu, że metafizyka zajmuje się czymś, co powiązane jest z rzeczywistością bezpośrednio, nie zaś jedynie formą jako intencją wtórną, będącą przedmiotem dociekań logików²⁹. Interesujący jest także podział kompetencji intelektu w zależności od tego, co jest jego przedmiotem. Rzeczy konkretne w ich doraźności ujmuje intelekt działający *pro statu isto*. W tym działaniu nie ma możliwości wytworzenia i doprecyzowania pojęcia bytu. Można powiedzieć, że jest to jego naturalny tryb pracy, którego owocem są zwykle pojęcia ogólne. W celu uformowania pojęcia bytu konieczne jest, by intelekt w swojej aktywności zwrócił się niejako do siebie. Stąd byt jest przedmiotem nie intelektu działającego *pro statu isto*, ale intelektu jako intelektu. Pojęcie bytu wymaga zatem odmiennego nastawie-

²⁹ „Intelligendum est hoc primo de scientia speculativa reali scilicet quae considerat intentiones primas abstractas a singularibus realibus et dictas de illis in quid per quod excluditur logica, quae est de secundis intentionibus, quae de nulla re primae intentionis predicantur in quid” (Wpierw należy wiedzieć, że rzeczywista wiedza spekulatywna rozważa pierwsze pojęcia oderwane od pojedynczych bytów rzeczywistych oraz od wypowiedzi na ich temat dotyczących, czym one są, i że w ten sposób eliminowana jest logika, która dotyczy drugich pojęć i o żadnym pierwszym pojęciu nie orzeka, czym ono jest) (Jan Duns Szkot, *Oxon.*, q. 1, n. 9). „Metaphysicus omne ens reale considerat, non ens rationis [...] si concedatur quod considerat intentionem in quantum ens, non tamen sequitur, quod intentionem in quantum intentio” (Metafizyk rozważa wszelki byt rzeczywisty, ale nie byt umysłowy [...], gdyby uznać, że metafizyk bada pojęcie jako byt, to nie wynikałoby stąd, że rozważa pojęcie jako pojęcie) (Jan Duns Szkot, *Oxon.*, q. 8, n. 8).

nia, inaczej nie zostanie ono ukonstytuowane za pomocą abstrakcji totalnej, będącej w tym wypadku jedynym narzędziem pozwalającym pominąć wszystkie cechy przypadkowe towarzyszące naturze wspólnej.

Natura wspólna nie istnieje poza swoją konkretną realizacją w rzeczywistości, ma jednak tę własność, że stanowi treść pojęcia bytu. W konsekwencji uwaga intelektu nie kieruje się na rzeczywistość, ale na treść pojęciową (w odróżnieniu od logiki, która nakierowana jest na formę pojęciową) wypełnioną przez ową naturę. Pojęcie bytu jest proste, a w zasadzie najprostsze (*simpliciter simplex*) (*Oxon.* q. 3, n. 12). Prostota oznacza w tym kontekście ubóstwo treściowe i podatność na wszelakie determinacje. Własność ta nie jest dla Dunsza bez znaczenia, gdyż tylko takie pojęcie bytu można uznać, jego zdaniem, za wspólne zarówno dla rzeczy stworzonych, jak i dla Boga. A to pozwala na predykcję terminem „byt” diametralnie odmiennych rodzajów przedmiotów z zachowaniem jedności znaczenia tegoż terminu. Jedyna definicja bytu, jaka może być przez Dunsza w tej sytuacji przedstawiona, głosi tylko tyle, że bytem jest to, co nie sprzeciwia się (*repugnat*) istnieniu. W zasadzie należałoby powiedzieć, że byt jest czystą możliwością, przed wszelkim urzeczywistnieniem; czymś całkowicie neutralnym wobec istnienia i niejako oczekującym na to, że istnienie będzie dołączone. Treść pojęcia bytu to zatem czyste możliwości, które choć są wyznaczone przez doświadczenie aktualne, mające za swój przedmiot realne rzeczy, mogą być odseparowane od nich i ostatecznie stanowić treść nie pojęcia, tego lub tamtego gatunku czy rodzaju rzeczy, ale wszystkich rzeczy.

2. Pojęcie bytu zachowuje w swojej treści to, co niesie ze sobą natura wspólna, będąca czymś rzeczywiście towarzyszącym każdej rzeczy jednostkowej. W tej sytuacji, gdy mówi się o transcendentaliach, konieczne jest także uwzględnienie ambiwalencji rzeczywiste/pojęciowe, zachodzącej w wypadku rozważań na temat bytu (przy wyraźnym wskazaniu na pojęcie bytu). Byt podlega determinacji transcendentalnej jeszcze przed determinacją kategorialną, czyli jak powiada Arystoteles: podziałem na 10 kategorii. Oznacza to, że własności transcendentalne, podobnie jak było to w innych teoriach, nie

wydzielają żadnego regionu ani nie klasyfikują bytu, niczego doń nie dodają, ale jedynie coś, co w nim się znajduje na mocy faktu, że jest bytem a nie niebytem, uwyrażniają. Własności transcendentalne tkwią zatem w rzeczy (Zieliński 1988: 183). Rozwiązanie to ma raz jeszcze potwierdzać, że transcendentaliom (z bytem na czele) nie odpowiada żadna rzecz jednostkowa, mogą im odpowiadać jedynie aspekty rzeczy, ich własności. Tym różnią się od własności przypadkowych i istotnych, że nie są własnościami tej czy innej rzeczy. Zasadne jest w tym kontekście pytanie, w jaki sposób własności transcendentalne współlistnieją w rzeczy, czy są one czymś różniącym się realnie, czy może jedynie pojęciowo (jak to było w wypadku koncepcji przedtomaszowych i teorii Tomasza). Duns proponuje rozwiązanie pośrednie. Transcendentalia ani nie różnią się realnie (nie są czymś rzeczywiście odrębnym w rzeczy), ani też nie różnią się jedynie pojęciowo (to jest rozumiały samo przez się i nie wymaga, zdaniem Szkota, usprawiedliwienia). Własności transcendentalne różnią się formalnie (*Ordinatio* II, d. 16, q. un, n. 17; por. Wolter 1946: 100 i n., Dumont 1992: 138 i n.).

Własności różnią się formalnie wówczas, gdy można utworzyć pojęcia wyrażające ich istoty, które to pojęcia nie będą się jednocześnie wzajemnie pokrywać (*Ordinatio* I, d. 3, q. 3; Zieliński 1988: 209 i n.). Są zatem jednością w rzeczy, ale jednocześnie każde z transcendentaliów ma określoną istotę, która nie należy do istoty bytu (nie wchodzi w jej skład). To zaś przekłada się na sytuację pojęciową, czyli różnorodność pojęć zachowujących różnorodność własności powszechnych³⁰. Wobec niemożności oddzielenia własności transcendentalnych od bytu interesująco rysuje się zależność między bytem a pozostałymi transcendentaliami. Najpierw konieczne jest jednak wyróżnienie trzech rodzajów własności transcendental-

³⁰ „Verum est passio entis et cujuslibet inferioris ad ens; ergo intelligendo ens et quodcumque inferius ad ens praecise sub ratione veri, non intelligitur nisi per accidens et non secunum rationem quidditativam” (Prawda jest własnością bytu i wszelkich kategorii niższego rzędu niż byt. Gdy rozważa się więc ściśle byt i dowolną niższą kategorię za pomocą pojęcia prawdy, są one pojmwane wyłącznie przypadłościowo i bez użycia pojęć jakościowych) (Jan Duns Szkot, *Oxon.*, I, dist. Iii, q. 3, n. 20).

nych, o których mówi Duns. W tej materii idzie on znacznie dalej niż dotychczas prezentowane doktryny. Wyróżnia bowiem transcendentalia zamiennie (*passiones convertibiles*), dysjunktywne (*passiones disiunctives*) oraz czyste perfekcje (*perfectionis*) (*Ordinatio* I, 8.1.3, n. 115). Grupa transcendentaliów zamiennych z bytem zawiera jedno, prawdę i dobro. Duns nie wymienia obecnych u Tomasza i Alberta Wielkiego rzeczy i odrębności (wielości). Wynika to prawdopodobnie z faktu, że „odrębność” wpisuje się w jedność (pojętą jako coś numerycznie jednego, całkowicie w sobie zdeterminowanego), natomiast „rzecz” jest czymś w pewnym sensie założonym, będącym konsekwencją podstaw metafizycznego stosunku do rzeczywistości. Druga grupa transcendentaliów, którą wymienia Szkot za Bonawenturą (por. Cross 1999: 148), zawiera własności zestawione w parach tak, żeby wyczerpywały zakres terminu „byt”. Należą do niej np. skończoność/nieskończoność, możliwość/konieczność etc. O ile więc transcendentalia pierwszej grupy całkowicie pokrywają się (zakresowo) z bytem, o tyle przynależne do grupy drugiej byt już determinują, wpisując go w określoną kategorię (np. byt skończony). Trzecia, ostatnia grupa zawiera transcendentalia, które najprościej byłoby określić mianem „imion Bożych”. Są to czyste perfekcje, odnoszone jedynie do Boga, np. wszechwiedza, wszechmoc, mądrość etc.

Zależność między transcendentaliami zamiennymi Duns charakteryzuje w następujący sposób: są one orzekane o bycie bezpośrednio i nie mogą być z bytu wywiedzione za pomocą terminu średniego³¹.

³¹ „Passiones entis convertibiles ut communius immediate dicuntur de ente, quia ens habet conceptum simpliciter simplicem; et ideo non potest esse medium inter ipsum et suam passionem [...] si etiam sit aliqua passio entis non prima difficile est videre per quam priorem ut per medium possit concludi de ente, quia nec facile est videre ordinem passionum entis; nec si ille ordo cognosceretur viderentur propositiones ab eis praemissis esse multum evidentiores conclusionibus” (Własności bytu wzajemnie zamiennie jako wspólne dla każdego bytu są wprost orzekane o bycie, gdyż byt posiada zasadniczo pojęcie proste, a więc nie może istnieć pojęcie pośrednie pomiędzy bytem i jego własnością [...], jeżeli nawet istniałaby jakaś wtórna własność bytu, to trudno stwierdzić, za pomocą jakiego bardziej pierwotnego pojęcia (jako pojęcia pośredniego) można by wyprowadzić wnioski dotyczące bytu, gdyż nie jest łatwo dostrzec, jaki porządek

Stosunek orzekania ujawnia, że transcendentalia są w bycie zawarte. Duns mówi, że zawierają się one wirtualnie w pojęciu bytu. Mogą występować w zdaniach „ x jest F ”, gdyż tworzą z bytem jedność co do zakresu i wirtualnej treści uzyskanej w kontakcie z rzeczywistością. Podobnie rzecz ma się z możliwością wywiedzenia własności transcendentalnych. Jako że stanowią one „część” treści pojęcia bytu (będącego czymś najprostszym), nie może istnieć żadna przesłanka, żaden termin średni, przez który konieczne byłoby zapośredniczenie wiedzy o transcendentaliach. I na tym zasadniczo Duns kończy swój wywód.

3. Jednoznaczność jest zwykle rozpatrywana w opozycji do analogii (por. Gilson 1952). Historia tego problemu sięga Arystotelesowskich *Kategorii*, w których sprecyzowane są warunki jednoznaczności. Zdaniem Arystotelesa jednoznaczność zachodzi wówczas, gdy ma miejsce jedność terminu, sensu przezeń znaczonego oraz dokładnie zakreślony zbiór przedmiotów przez ten termin desygnowanych. Wszystkie terminy uniwersalne (rodzajowo-gatunkowe) są jednoznaczne, gdyż ich desygnaty i znaczenia są wyraźnie określone. Duns osłabia warunki jednoznaczności, a tym samym przekształca jednoznaczność logiczną w jednoznaczność transcendentalną (por. Zieliński 1988). Tym, co ulega modyfikacji, jest warunek przedmiotowy; konieczna jest jedność pojęcia, ale nie musi ono mieć charakteru rodzajowo-gatunkowego. Może więc być odnozione do przedmiotów nieklasyfikowanych tymi samymi pojęciami gatunkowo-rodzajowymi. Wystarczy więc, żeby pojęcie jednoznacznie transcendentalnie miało taką treść, która będzie treścią wspólną dla wielu przedmiotów poza ich klasyfikacją naturalną. Pojęcia bytu oraz pozostałych transcendentaliów jako najprostsze i mające najmniej treści z powodzeniem mogą uczynić zadość wymaganiom stawianym przez Szkota. Co więcej, nie mówi się w tym wypadku o jednoznaczności rzeczywistości (tutaj Duns zgodziłby się z Tomaszem, że należy rzeczywistość traktować analogicznie), ale jedynie

panuje wśród własności bytu. Ponadto gdyby nawet ten porządek dał się dostrzec, to przesłanki takie nie byłyby bardziej jasne od wniosków z nich wyprowadzonych) (Jan Duns Szkot, *Oxon.*, I, dist. XXXIX, n. 13).

o jednoznaczności pojęcia. Patrząc na rzeczywistość przez pryzmat pojęcia jednoznacznego, nie ma problemów nie tylko z orzekaniem o tym, co do tej rzeczywistości należy, lecz także o tym, co od rzeczy diametralnie się różni, jak na przykład Bóg.

Duns wymienia dwa warunki jednoznaczności pojęć. Pierwszy można określić warunkiem z treści pojęcia, drugi natomiast warunkiem z użytkowania pojęcia. Pierwszy mówi, co następuje: pojęcie jest jednoznaczne, gdy ma w sobie na tyle wystarczającą jedność, że orzekając nim afirmatywnie i negatywnie o tym samym podmiocie w tym samym zdaniu, doprowadza się do sprzeczności³². Warunek ten odnosi się do pojęć o treści nierozproszonej, całkowicie homogenicznej, co skutkuje niemożliwością wykorzystania pojęcia w tym samym zdaniu raz w twierdzeniu pozytywnym, a raz w negatywnym bez popadania w sprzeczność. Pełni ono szczególną funkcję, gdy idzie o orzekanie o rzeczach stworzonych i Bogu. Duns wszak zaproponował doktrynę jednoznaczności pojęć transcendentálnych w celu usprawnienia stosowania tych pojęć do różnych bytów, w tym do bytu Bożego. Gdyby treść pojęcia bytu nie była homogeniczna, zdanie wygłoszone na temat Boga musiałoby przybrać następujący kształt: „Bóg jest bytem, ale właściwie nie jest bytem, ponieważ jest ponad bytem”. Ta wypowiedź, zdaniem Duns, skrywa w sobie sprzeczność, której przyczyną jest właśnie analogiczność pojęcia. Wskazanie na negatywną rolę analogiczności w odniesieniu do treści pojęcia bytu związane jest ze sprzeciwem, jaki wzbudziła w Dunsie doktryna Henryka z Gandawy (Zieliński 1988: 149). Autor ten przyjął analogiczność pojęć transcendentálnych, a wraz z tym także ich heterogeniczność. Zasada się ona na dwojakiemu rodzaju źródle treści pojęciowej. Każde w ten sposób uzyskiwane pojęcie jest więc z natury rozszczepione i rozbite wewnętrznie. Tylko za taką cenę możliwe jest odnośnienie tego typu pojęć do przedmiotów o diametralnie odmiennych naturach. Sytuacji, w której jak w wypadku po-

³² „Univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem” (Powiadam, że to pojęcie jest jednoznaczne, gdyż tym samym jest jedno i jego jedność, a to wystarcza do zaistnienia sprzeczności, gdy stwierdza się i zaprzecza to samo o tym samym) (Jan Duns Szkot, *Ordinatio* I, d. 3, No. 25-30).

jęcia bytu używanego do orzekania o Bogu, trudno określić źródło treści pojęciowej korespondującej z przedmiotem, do jakiego się odnosi, zdaniem Dunska, może zaradzić tylko jednoznaczność transcendentalna. Chodzi o posunięcie się w procesie abstrakcji do granic jej możliwości – abstrakcji totalnej, i tym sposobem wyzbycie się wszelkich ograniczających do aktualności określeń.

W bliskim związku z problemem dotyczącym analogii pozostaje drugi z warunków, określony powyżej jako warunek z użycia pojęcia jednoznacznego jako przesłanki w rozumowaniu. Głosi on, że pojęcie jednoznaczne nie może w rozumowaniu ulegać rozszczępieniu na dwa różne sensy znaczone przez jedną nazwę (zwykła wieloznaczność), gdy jest używane jako przesłanka w rozumowaniu. Musi znaczyć zatem to samo zarówno w większej, jak i mniejszej przesłance sylogizmu, w przeciwnym razie wystąpi błąd ekwiwokacji. Terminy transcendentalne użyte w rozumowaniach muszą zachowywać się jak terminy uniwersalne, jednoznaczne, bo tylko wówczas wysnuty wniosek będzie prawdziwy. Oznacza to, że muszą powielać schemat terminu „rozumność”, używanego w schemacie rozumowania sylogistycznego. Gdyby termin „rozumny” znaczył inne sensy w przesłance większej i mniejszej, wniosek nie byłby uprawniony, a tym samym poznanie i wiedza nie mogłyby być urzeczywistnione. Wiedza o Bogu, do którego odnoszone są sensy heterogeniczne i rozszczępione znaczone przez terminy transcendentalne, także nie mogłaby być przez rozum osiągnięta w drodze poznania naturalnego.

Jednoznaczność transcendentalna jest zatem warunkiem możliwości uprawiania metafizyki jako *scientia Divina* lub po prostu teologii naturalnej w ramach umysłu przyrodzonego. Taki projekt ufundowany jest na dociekaniach Dunska Szkota. Rezygnując z jednoznaczności na rzecz analogii, metafizyka przybiera całkowicie inną formę. Dla Dunska nie istnieje możliwość podtrzymania jej racjonalnego charakteru, gdyż posługuje się ona terminami znaczącymi sensy wykraczające poza zdolności przyrodzone umysłu. Jednocześnie Szkot zgadza się na analogię rzeczywistości (atrybucji, proporcjonalności), odrzuca jednak wszelką analogiczność sensów. Możliwość jednoznaczności zasadza się natomiast na prostocie pojęcia. W wypadku pojęcia bytu jest ono najprostsze ze wszystkich pojęć, choć wirtu-

alnie zawiera inne sensory. Pojęcia transcendentalne są zatem proste i jednoznaczne, gdy rozpatruje się ich istotę pozostającą w całkowitym oderwaniu od rzeczywistości. Mowa jest tutaj ciągle o pojęciach transcendentalnych zamiennych, gdyż pozostałe (dysjunktywne) mają już określony sens bez konieczności odwołania się do jednoznaczności transcendentalnej; są jednoznaczne w sensie logicznym. Strategia ta ma swoje wysokie koszty, wśród których najbardziej dotkliwie odczuwa się odseparowanie od rzeczywistości i pozostawanie w obrębie pojęcia.

Podsumowanie

Ktoś mógłby zadać pytanie o sens tak obszernej i szczegółowej prezentacji historycznych uwarunkowań teorii transcendentaliów, oczekując tym samym, że wy tłumaczę się z tego, że zamierzone przedsięwzięcie niepomierne rozrosło się właśnie z powodów nadmiernej ilości odwołań do zamierzchłej już przecież historii. Powody szerokiego eksponowania wątków historycznych są dosyć przejrzyste: teoria ta pojawiła się na gruncie scholastyki i do dziś jedynie tam obowiązuje. By z sukcesem przenieść ją na inny grunt, potrzebne są wszechstronne odwołania do kontekstu historycznego obrazującego właściwą sytuację teoretyczną, od której wychodzimy w naszych własnych dociekaniach. Teorie Filipa Kanclerza, Aleksandra, Alberta czy Tomasza i Dunsza interesują nas jedynie instrumentalnie, to znaczy jako impuls do dalszych badań. Jednocześnie naiwnością byłoby oczekiwanie, że oto odkrywamy coś, o czym nikt nie miał pojęcia, a co istotnie może zmienić losy filozofii.

Teorie transcendentaliów otwierają przed nami perspektywę mówienia o wielu rzeczach w stosunkowo mało skomplikowany sposób. Zanim jednak pokuszę się o ilustratywne aplikacje zwartej teorii, należy ją najpierw wypracować. We *Wprowadzeniu* zadeklarowałem, że rezygnuję z terminu „transcendentalia” na rzecz frazy „pojęcia graniczne”. Układ zależności między transcendentaliami będę zaś nazywał „schematem pojęć granicznych”. Następne rozdziały zostały zamierzone jako próba pokazania, na czym pole-

ga osobliwość pojęć granicznych i dlatego w tym wypadku termin „pojęcie” jest co nieco mylącym określeniem. W tym celu niezbędny będzie powrót do rozdziału 2, aby w nawiązaniu do niego pokazać, w jaki sposób pojmuje się zależności między bytem a pozostałymi pojęciami granicznymi. Przenosimy się zatem na poziom analiz kontekstów konceptualnych i propozycjonalnych. Oznacza to, że w pierwszej kolejności nasze zainteresowanie skupi się na przejściu z poziomu przedmiotowego: rzeczy, faktów, zjawisk, na poziom metaprzekmiotowy: myślenia o przedmiotach rzeczach, faktach, zjawiskach.

ROZDZIAŁ IV

Schemat pojęć granicznych

Wstęp

We *Wprowadzeniu* wstępnie i prowizorycznie wysunąłem koncepcję jedności konceptualnej dla pojęć granicznych wyrażających spójność metafizyczną obowiązującą na trzech ściśle ze sobą skorelowanych poziomach (logicznym, ontycznym i epistemicznym), tzw. tezę o jedności konceptualnej (TJK). Jej podtrzymywanie nie jest wcale łatwe i wygodne. Na pierwszy rzut oka względy pragmatyczne winny ukazywać, że o wiele korzystniejsza jest sytuacja redukcjonizmu pojęciowego, choćby dlatego, że w praktyce językowej cnotą są uproszczenia, zwane ekonomią pojęciową, prowadzące do wyeliminowania nadmiernej liczby pojęć. W normalnych warunkach powiedzenie „Jan jest w Warszawie” wystarczy; słuchający uznaje za zdanie prawdziwe, nie domagając się dodatkowego zdania-potwierdzenia ze strony mówiącego. Przeciw jedności konceptualnej można byłoby jednak wysunąć zarzut pleonastyczności (ściśle skorelowany z redukcjonizmem). W najbardziej ogólnym zarysie wyglądałby on tak: skoro pojęcia graniczne, takie jak byt, jedność czy prawda, są ze sobą powiązane, to może ich wielość jest tylko pozorem. Jeżeli jest to pozór, należy je odrzucić i przyjąć, że w rzeczywistości mamy do czynienia tylko z jednym pojęciem. Odparcie tego argumentu wiąże się z koniecznością dokonania pewnej dystynkcji.

Oddzielam redukcjonizm konceptualny od jedności konceptualnej. Redukcja konceptualna zachodzi wtedy, gdy pojęcia dowolnego schematu pojęciowego dają się sprowadzić do pojęcia bazowego (-ych) (pierwszego [-ych]) bądź swoich synonimów (por. Quine 2000: 72 i n.). Modelowym przykładem dla redukcjonizmu jest ana-

liza pojęciowa przedstawiona dla pojęć „kawaler” i „bezzenny mężczyzna”. Pierwsze z wymienionych jest całkowicie i bez reszty redukowalne do drugiego. Co ciekawe, w praktyce językowej, pomimo logicznej możliwości tego typu redukcji, oba pojęcia są zachowane. Decydujące, jak się wydaje, są argumenty natury pozallogicznej, ściśle mówiąc, kontekstualnej i pragmatycznej: kiedy w żartobliwej rozmowie w gronie przyjaciół mówimy o jakiejś osobie „stary kawaler”, wyrażenie to nadbudowane jest nad kontekstem i celami, jakie chcemy osiągnąć, wyrażenie „stary bezzenny mężczyzna” brzmiałoby w tych okolicznościach po prostu sztucznie. Przez pojęcie „redukcjonizm konceptualny” będziemy zatem rozumieli procedurę logicznego sprowadzenia jednego znaczenia do drugiego, czyli wykazania synonimiczności wyrażen (jeden przedmiot – jedno znaczenie – co najmniej dwie nazwy).

Jedność konceptualna nie daje się definiować w kategoriach redukcyjno-analitycznych. Rozważmy następujący przykład: opisujemy jakąś rzecz, np. stół. Do sporządzanego opisu wchodzi wyrażenia różnych kategorii, tzn. nazwy miejsc, jakości, relacji etc. Niekiedy angażujemy je wszystkie (co wydaje się niemożliwe empirycznie, lecz jest możliwe logicznie), niekiedy tylko część. Mówię np. „Stół jest dębowy w stylu rokoko i znajduje się w moim mieszkaniu pośród rupieci na strychu”. Jedność konceptualna to cecha właściwa dla pojęć, których współwystępowanie jest czymś logicznie koniecznym (do sporządzenia opisu całościowego), lecz w sensie praktycznym niekiedy zbyt wymagalnym. Inną ilustracją jedności konceptualnej jest zależność między pojęciami powierzchni i przestrzenności. Jakkolwiek każde z tych pojęć może występować w niezależnych sądach, to ich wzajemna zależność na poziomie definicyjnym ma charakter koniecznościowy. Schemat pojęć granicznych wyróżnia się jednością konceptualną, choć często będziemy odnosili wrażenie, że niebezpiecznie zbliżamy się do redukcji. Efekt ten nadbudowany jest nad własnościami semiotycznymi pojęć występujących w schemacie pojęciowym: jeden przedmiot – wiele znaczeń – wiele nazw. Przy opisie stołu z różnych powodów występują pewne ograniczenia, np. charakter ogólności pojęć, doraźność i celowość ich stosowania, wzajemna między nimi zależność etc.

W celu rozjaśnienia tezy o jedności konceptualnej proponuję dokonać podziału na lokalne schematy pojęciowe i globalny schemat pojęciowy. Zasadniczym kryterium podziału są własności semiotyczne pojęć. Wobec tego lokalny schemat pojęciowy możemy zdefiniować jako układ pojęć ogólnych zgrupowanych wokół zajmujących wyróżnioną pozycję nazw indywiduów. Lokalność ma zatem charakter sztywnego odesłania do desygnatu, o którym dany zestaw pojęć jest orzekany. Każda nazwa własna ogranicza uniwersum wszystkich pojęć ze względu na swoją sztywną desygnację, w ten sposób organizując wokół siebie stosowne ze względu na desygnat układy pojęciowe. Pewnym wariantem jest schemat lokalny, w którym centralne miejsce zajmuje nazwa ogólna, wokół której skupione są inne pojęcia ogólne. Tę sytuację jako pierwszy przewidział Arystoteles. W *Kategoriach* rozwija pogląd, w myśl którego każda predykcja ostatecznie musi w swoim centrum mieć nazwę indywiduową, a więc taką, jaka należy do kategorii substancji (odnosi się sztywno do czegoś istniejącego). Jest to rzecz wagi zasadniczej, ponieważ pokazuje, w jaki sposób w obrębie lokalnych schematów pojęciowych możliwe są różne warianty redukcji konceptualnej, a jednocześnie jakie niezwykle bogactwo schematów lokalnych nadbudowuje się nad każdą sztywno desygnującą nazwą.

Inaczej jest dla schematu globalnego. Definiujemy go jako układ pojęć granicznych, w którego centrum może stać inne dowolne pojęcie, także nazwa własna, odnosząca się do jakiegoś przedmiotu. W warunkach lokalnego schematu pojęciowego zastosowanie nazwy własnej wyodrębniło dziedzinę pojęciową, dokonując niejako podziału na pojęcia dające się orzec o danym podmiocie i takie, które orzec się nie dają. W kontekście schematu globalnego owo zastrzeżenie nie obowiązuje. Pojęcia graniczne nie zawężają dziedziny pojęciowej, żaden podział nie zachodzi. Łatwo teraz zrozumieć, w jaki sposób dochodzi do wymiany podmiotu w globalnym schemacie pojęciowym na nazwę „byt”, której funkcja polega po prostu na tym, że zastępuje każdy możliwy podmiot zdania, bez względu na to, jaką ma referencję. Okazuje się zatem, że w centrum globalnego schematu pojęciowego będzie stała nazwa „byt”, a między jego składowymi będą zachodziły związki wewnętrzne.

Dla osób orientujących się w literaturze dotyczącej zagadnienia pojęć i ich natury TJK może wydawać się bliska zapatrywaniom Christophera Peacocke'a (1995: 10–11), wedle którego posiadanie jednego pojęcia pociąga za sobą posiadanie innych pojęć wzajemnie ze sobą powiązanych. Peacocke mówi o takiej zależności „lokalny holizm”¹.

Porównanie TJK do lokalnego holizmu ma jedynie charakter analogii. Kłopot w tym, że w standardowej teorii pojęć, zwanej „klasyczną” (pytaniem o to, czy pojęcia graniczne dają się w ogóle zakwalifikować jako pojęcia, zajmę się w następnym rozdziale), nie jest jasne, czy przestrzeń konceptualna (zbiór pojęć) jest jednorodna, czy też dyskretna, a więc czy wychodząc od jakiegoś pojęcia C_1 , mamy możliwość odkrycia wszystkich możliwych pojęć C_2, C_3, \dots, C_n (każde pojęcie zawiera potencjalnie wszystkie inne pojęcia), czy też jest tak, że pojęcia tworzą rodziny w sensie Wittgensteinowskim (Wittgenstein 1972), jedyną zaś cechą, jaka je łączy, jest to, że tworzą rodziny, a my, używając ich, gramy w którąś z rozlicznych gier. Intuicyjnie rzecz wydaje się łatwa do rozstrzygnięcia. Przypuśćmy, że mamy dwie osoby O_1 i O_2 . Każda z tych osób otrzymuje zadanie przeanalizowania dwóch różnych pojęć, np. „czerwony” i „masa”. Po jakimś czasie sprawdzamy, jaki jest wynik analiz, próbując rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z jednorodnością, czy dyskretnością w sferze pojęć. Bez wątpienia narzuci się nam odpowiedź, że przestrzeń jest jednak dyskretna, a więc pojęcia mogą co najwyżej stanowić grupy (rodziny) i mieć jakieś związki w ich ramach, natomiast dają się wzajemnie od siebie odseparować. A jednak nie tak łatwo zdezawuować tezę o jednorodności. Może się bowiem okazać, że O_x podał serię wypreparowanych pojęć, zawierającą np. pojęcie „przedmiot”, które to pojawi się także w wynikach analizy dokonanej przez O_2 . To jedno pojęcie wystarczy, by powiedzieć, że pozornie między pojęciami nie ma związków, lecz *de facto* na którymś z poziomów, być może niedostępnych nam z uwagi na pewne ograniczenia cza-

¹ Holizm ma swoją długą historię. W różnych wariantach wysuwany jest przez wielu filozofów, m.in. W. V. O. Quine'a (w odniesieniu do zbioru zdań), wspomnianego Ch. Peacocke'a (w odniesieniu do pojęć) czy N. Blocka.

sowe i intelektualne, dałoby się wskazać takie pojęcie, które stanowi pomost między rodziną pojęć zorganizowanych wokół pojęcia „czerwony” a jej daleką z pozoru krewniaczką, powiązaną z pojęciem „masy”.

Jakkolwiek teza holizmu konceptualnego pojawiła się stosunkowo wcześniej, bo już u Parmenidesa, niemniej dopiero u G. W. F. Hegla w jego *Nauce logiki* uzyskała najpełniejszy wyraz. Ciekawe jest to, że wcześniej występowała np. pod przykrywką kontrowersji wokół sądów analitycznych i syntetycznych. Gdy Kant rozważa stosunek predykatu do podmiotu w zdaniach „Kawaler to bezzenny mężczyzna” oraz „Jan jest w Warszawie”, główny problem wciąż dotyczy jednorodności przestrzeni konceptualnej. Gdyby istniały jedynie zdania analityczne, z dużym prawdopodobieństwem można byłoby powiedzieć, że przestrzeń jest jednorodna. Jako że istnieją, zdaniem Kanta, także zdania syntetyczne, przestrzeń konceptualna wydaje się dyskretna i to my, w odpowiednich procesach umysłowych, dokonujemy zespolenia pojęć. Znane są zarzuty W. V. O. Quine’a (2000) odnośnie do podziału na sądy analityczne i syntetyczne, więc nie trzeba ich tutaj jeszcze raz przypominać. Istotny jest natomiast wniosek. Jeśli rzeczywiście w każdym sądzie występuje komponent „empiryczny”, nie musi to wcale oznaczać, że przestrzeń konceptualna nie jest jednorodna, a co najwyżej, że nie jesteśmy w stanie wygenerować wszystkich pojęć bez odwołania się w niektórych przypadkach do zewnętrznych warunków ich przyswojenia. Przyswojenie pojęć od tezy o jedności konceptualnej należy jednak ściśle oddzielić, gdyż pierwsze dotyczy kwestii epistemologicznej, drugie natomiast ontologicznej.

Hegel przekonująco pokazuje, że istnieje pewna wewnętrzna i zarazem formalna struktura łącząca wszystkie pojęcia, jakimi dysponujemy, a one ujawniają się na drodze pewnej dynamiki naszego życia umysłowego. W związku z tym można rozważyć następujące rozumowanie: skoro pojęcia są narzędziowym uposażeniem ludzkich władz kognitywnych, a przyswajanie pojęć jest procesem kognitywnym (muszę mieć minimalną wiedzę o tym, że sobie przyswajam pojęcia), winno się skrupulatnie oddzielić *formę* pojęcia od jego *treści*. W ten sposób teza o jedności przestrzeni konceptualnej

przyjmuje dwie odrębne postaci: (1) teza o *formalnej* jedności pojęć oraz (2) teza o *treściowej* jedności pojęć.

Otóż (1) może oznaczać, że pojęcia nie różnią się co do swojej formy. Niektórzy stwierdzenie to uznają za trywialne. W jakimś zakresie z pewnością takie jest. Teza o jedności formalnej może bowiem być zreinterpretowana w następujący sposób: jakkolwiek przestrzeń konceptualna jest dyskretna, niemniej istnieją związki natury pozatreściowej (choć ujawniające się w treści pojęć), które wiążą pojęcia w pewną jednorodną całość. Występowanie tych związków jest warunkiem koniecznym dokonywania skomplikowanych procesów poznawczych, a przede wszystkim sądzenia. Najlepiej pokazać to na przykładzie. Między pojęciem „płatka kukurydzianego” i zorganizowanej wokół niego rodziny pojęć a pojęciem „samolotu odrzutowego” i właściwej dla niego grupy pojęć istnieje treściowa przepaść. Nikt o zdrowych zmysłach, wyciągając z szafki kuchennej pudełko z płatkami i nasypując je do miseczki z mlekiem, nie przywołuje równocześnie pojęcia „samolotu odrzutowego”. Uwalnia nas od tego zarówno nasza ograniczoność, jak i skrupulatnie wypracowana praktyka pozwalająca zminimalizować liczbę pojęć potrzebnych do tego, by z sukcesem zakończyć zainaugurowane akty kognitywne. Między tymi dwoma tak odległymi od siebie pojęciami zachodzi jednak pewna jedność, która nie musi ujawnić się w zwykłym, referencjalnie zorientowanym akcie użytkowania pojęcia. Oba te pojęcia niosą bowiem w swojej treści informację, że to, do czego się odnoszą, jest jakimś „czymś”, jakimś przedmiotem. Gdy nasypuję płatków do kubka, nie muszę wprawdzie myśleć o samolocie odrzutowym, ale muszę myśleć, że mam do czynienia z jakimś przedmiotem, a w zasadzie wcześniej muszę wiedzieć, że płatki są jakimś przedmiotem, więc mogą ich używać tak, jak się używa przedmiotów. Takie same warunki obowiązują w analogicznej sytuacji z samolotem.

Pojęcia graniczące są ze sobą powiązane, a jednocześnie wiążą pozostałe pojęcia. Związek pierwszego typu nazwę „związkiem wewnętrznym”, podczas gdy drugi z wymienionych – „związkiem zewnętrznym”. Związek wewnętrzny jest konieczny: żadnego z pojęć granicznych nie da się przyswoić i poprawnie użytkować bez przyswojenia sobie innych pojęć należących do schematu. Myśląc

o prawdzie, muszę myśleć o jakimś bycie i *vice versa*. Związek zewnętrzny jest warunkiem możliwości: żadne z pojęć dowolnego schematu pojęciowego nie może być przyswojone i poprawnie użytkowane z pominięciem schematu pojęć granicznych. W oczywisty sposób TJK wyraża pewien postulat czystego rozumu, będący rewersem postulatu dotyczącego jedności bytu. Wszelako pozorne jest to, że mamy do czynienia z dwoma różnymi typami jedności. Pojęcia graniczne obejmują bowiem oba regiony, wyrażając jedność w obrębie bytu i warunkując jedność w obrębie życia konceptualnego i propozycjonalnego rozumu.

W tym rozdziale skupię się na związkach wewnętrznych obowiązujących w ramach schematu pojęć granicznych (z uwagi na różne płaszczyzny, na których będziemy się poruszali, lepiej jest mówić w liczbie mnogiej). Związki te przyjmują postać zarówno ontologiczną, jak i semiotyczną. Teraz też uwidocznili się sens przytoczonych w rozdziale 2 teorii bytu. Jak już wspomniałem, TJK wyraża zależność między pojęciami granicznymi, w szczególności zaś między bytem, istotą, jednością, wielością i prawdą. Lista pojęć granicznych nie jest z pewnością zamknięta (niestety, z uwagi na problematyczność pojęcia „dobro” jestem zmuszony jedynie incydentalnie o nim wspominać; tak naprawdę pojęciu temu powinno być poświęcone odrębne studium), lecz nie jest też tak, że jest w żaden sposób nieograniczona. Pamiętamy próbę wprowadzenia przez Dunska Szkota tzw. transcendentaliów dysjunktywnych. Okazała się ona możliwa z uwagi na nieco różniącą się od Tomasza teorię bytu i sposób użytkowania tego pojęcia. Możemy więc prawomocnie wnioskować, że teorie bytu silnie wpływają na rozległość schematu pojęć granicznych. Nie ulega jednak kwestii, że nie istnieje taka koncepcja bytu, która by schemat pojęć granicznych zupełnie zdyskredytowała lub, co gorsza, uniemożliwiła.

Analiza bytu a schemat pojęć granicznych

W jednym ze swoich artykułów W. Stróżewski (1982: 32 i n.) pisze: „Od strony poznawczej transcendentalia są niejako dedukowane

z bytu jako bytu i całokształtu powiązań między bytami”. Pomijamy pewne trudności, jakie następuje tutaj termin „dedukcja”. O wiele poważniejszy problem dotyczy wyznaczenia związku wewnętrznego między pojęciami granicznymi, który to dla Stróżewskiego tak naprawdę przyjmuje podwójną postać: relacji nadbudowanej nad aprioryczną analizą bytu jako bytu, czyli pewnego abstraktu, oraz wprężenia w tę analizę sfery przedmiotowej (całokształtu powiązań między bytami). Rozstrzygnięcie to nie jest bynajmniej bez znaczenia dla dalszego wywodu.

Wskazuje bowiem na to, że brany jest aspekt ogólny, ogólna struktura bytu, którą fraza „byt jako byt” wyraża, ale także konkretne, choć wzięte w ich ogólności i konieczności, związki między bytami. Zwrócenie uwagi na oba te momenty w procesie formowania schematu pojęć granicznych określa metafizyczny punkt wyjścia (koncepcję bytu wyrażającą się w formule (β lub γ , por. rozdział 2).

Modelem logicznym, w najlepszy sposób oddającym moc heurystyczną procedury, o której mówi Stróżewski, jest sylogizm. Wszelako aby rozumowanie to miało zastosowanie do rekonstruowanego przez nas związku między bytem a pozostałymi pojęciami granicznymi, wymagane jest kilka założeń. Po pierwsze, niezbędny jest termin średni. Oznacza to, że między bytem a np. prawdą musi znajdować się coś trzeciego, *resp.* między pojęciem bytu a pojęciem prawdy inne, trzecie pojęcie. Po drugie, związek między pierwszym a drugim pojęciem nie może mieć charakteru dedukcyjnego, gdyż wówczas popadlibyśmy w regres w nieskończoność. Pojęcie bytu oraz drugie, przychodzące po nim pojęcie muszą konstytuować związek niezależnie od dedukcji. Oba te warunki wyznaczają przestrzeń logiczną, w jakiej winniśmy się poruszać, gdy chcemy ustanowić związek między pojęciami granicznymi. Wydaje się, że tradycyjna teoria bytu jest w stanie sprostać tym założeniom, a tym samym związek ten nie jest tylko czymś suponowanym, ale także uzasadnionym.

Stróżewski podziela pogląd, że każdy byt jest złożeniem z treści istotnej i aktu istnienia. Pojęcie bytu zachowuje oba te momenty strukturalne. Oznacza to, że od początku rozumowanie nosi znamiona pewnego rozproszenia. Nasza uwaga, gdy doświadczamy

bytu, obejmuje go jako całość, ten oto stół, tę oto książkę itp., podczas gdy akt refleksyjny ujawnia, że to, co doświadczamy JEST i jest CZYMŚ. Obie te składowe są dla umysłu czymś odrębnym. I choć jest to odrębność natury intelektualnej, bo też w rzeczywistości żaden byt nie może być pozbawiony czy to istoty, czy to swego aktu istnienia, niemniej ma ona metafizyczne ufundowanie. Odpowiada za nią różnica realna, która jest konstytutywna dla każdego bytu, ustanawiając jego dystans do Absolutu. Różnica ta, pomimo tego, że nie mówi się o niej wprost jako czymś negatywnym, taką negatywną naturę jednak posiada. Jednym z jej skutków jest dychotomiczna struktura pojęcia bytu i wynikające z tego faktu konsekwencje (Hartman 1997: 202)².

Sytuacja wyjściowa rysuje się zatem następująco: dysponujemy pojęciem bytu, którego treść od razu niejako pozwala na uczynienie jednej z jego składowych, lub też obu jednocześnie, przesłankami w rozumowaniu. Zdwojenie to wyraża się dwoma niezależnymi określeniami: „bytu” i „rzeczy”, przy czym „byt” związany jest z aktem istnienia, natomiast „rzecz” z istotą. Dla intelektu rzeczywistość dana jest jako byt i zespół istot. Pierwszym możliwym do wyprowadzenia na sposób dedukcyjny pojęciem granicznym jest JEDNOŚĆ. Jej obecność niezbędna jest z uwagi na negatywność, jaka związana jest z różnicą realną między istotą a istnieniem. Od strony podmiotu poznającego powiązanie jedności z bytem odbywa się przez nawiązanie do tych dwóch momentów. Możemy to wyrazić w następującym rozumowaniu: „byt jest złożeniem z istoty i istnienia oraz istota i istnienie tworzą nierozdzieloną jedność, a więc byt jest jednością”.

Wyprowadzenie jedności jako pojęcia granicznego jest zatem jedynie kwestią rozpoznania struktury bytu. Inaczej rzecz ma się

² Interpretacja zdwojenia treści pojęcia bytu opierająca się na różnicy realnej jest czymś nieulegającym dyskusji w esencjalnej i egzystencjalnej koncepcji bytu. Zgoła inaczej musi być przy teorii aktualizacyjnej. Nie ma bowiem w niej mowy o zróżnicowaniu, gdyż byt jest od razu całością nierozdzieloną. Pomimo tego umysł ujmuje fakt, że byt jest zaktualizowaną treścią, nie zaś samą aktualizacją czy też treścią. Dostrzega zatem dwoistość czynników konstytutywnych, choć jednocześnie reflektuje, że czynniki te w oderwaniu od siebie nie tworzą żadnego bytu i są jedynie niesamodzielną treścią mentalną.

w wypadku innych pojęć granicznych. Oprócz rozpoznania struktury wewnątrzbytowej konieczne jest także ujęcie relacji zachodzącej między bytami. W celu wydedukowania pojęć granicznych z bytu niezbędne jest odwołanie się do czegoś pozapojęciowego, co definitywnie określa byt niejako z zewnątrz. Oznacza to, że i przesłanka w rozumowaniach musi mówić coś o tej sytuacji ontycznej, a termin średni ją oznaczać. Naturalnym kandydatem na termin średni są ponownie momenty strukturalne bytu: istota i istnienie. Należałoby jednak rozpoznać w bycie taką własność, która pozwoliłaby ująć oba te momenty w nowy, już nie negatywny sposób. Pewnym wyjaśnieniem, do którego odwołuje się także W. Stróżewski (1994, 2000), są słowa Tomasza. Powiada on, że byt można rozpatrywać w nim samym oraz w przyporządkowaniu do innego bytu. Pogląd ten zasadza się na spostrzeżeniu i afirmacji faktu, że istota jako składowa bytu jest czymś determinującym i decydującym o tym, że nie sposób mówić o jednym bycie. Fakty są takie, że istnieje mnogość bytów, rzeczywistość jest bogata w byty. Pojęcie graniczne „wielość” daje się zatem wyprowadzić z momentu strukturalnego „istota” i zamknąć w następującym rozumowaniu: „byt posiada moment strukturalny istota; istota jest zasadą różnorodności ontologicznej, a więc istnieje różnorodność ontologiczna (istnieje wiele bytów)”.

Różnorodność metafizyczna oznaczona jest terminem „wielość”. Byłaby ona czymś zgoła chaotycznym i nie miałaby żadnego sensu, gdyby nie fakt, że istnieje sieć metafizycznych relacji wiążących różne byty. Są one zależne od zdolności poszczególnych bytów do ich konstytuowania. Dwie kamienne kolumny mogą wchodzić w relacje określonego rodzaju, mianowicie być na prawo lub lewo od siebie, na wschód czy zachód, stać centralnie lub z boku etc. Relacje te są całkowicie przypadkowe w stosunku do tych przedmiotów, są po prostu kategoriale. Całkiem odmienna sytuacja panuje, gdy rozpatruje się relacje, jakie mogą konstytuować z jednej strony takie typy wyróżnionych bytów, jak umysły, z drugiej zaś istniejące istoty. Relacje takie w Tomaszowej teorii transcendentaliów nazywa się „zgodnością”, a nadbudowana jest ona na obserwacji, że umysł odnosi się do dowolnego bytu, w tym siebie samego.

Zgodność jest możliwa dzięki strukturze bytów wchodzących w tę relację; każdy z nich posiada czynnik zdolny do uzgadniania się z umysłem (właśnie istotę). Umysł natomiast ma zdolność upodabniania się do bytu i przyjmowania go na swój własny sposób istnienia. Nowe pojęcie graniczne – „prawda” – wyprowadzone zostaje z bytu (momentów strukturalnych) oraz relacji między bytami. Upřednio ustanowione pojęcia graniczne są terminami średnimi, gdyż bez rzeczy, jedności i wielości prawda nie mogłaby być z bytu w żaden sposób wywiedziona. Ostatecznie jednak terminem średnim stała się „zgodność”, gdyż to ona określa właściwy typ relacji, jaki wiąże odrębne byty ze względu na ich wewnętrzną budowę w odniesieniu do duszy. W powyższej sytuacji rozumowanie wyglądałoby następująco: „każdy byt jest w relacji zgodności do umysłu oraz zgodność bytu z umysłem (intelektem) jest prawdą, a więc każdy byt jest prawdą”.

Analogiczne wnioskowanie można przeprowadzić dla pojęcia granicznego „dobro”: „każdy byt jest w relacji zgodności do umysłu oraz zgodność bytu z umysłem (wołą) jest dobrem, a więc każdy byt jest dobrem”.

Tego typu koncepcja ustanawiania związku wewnętrznego między pojęciami granicznymi domaga się pewnych założeń, zwłaszcza rozszczępienia na istotę i istnienie. Zapewnia ono wprowadzenie w ruch intelektu i refleksyjne poznanie własności tego, co dane w doświadczeniu. Wyprowadzenie kolejnych pojęć granicznych jest kwestią dostrzeżenia faktu, że w rzeczywistości istnieją szczególnego typu relacje między rzeczami, zwłaszcza zaś między umysłem a innymi, różnymi od niego bytami, a następnie uczynienia z tego faktu terminu średniego.

Principia a pojęcia graniczne

W poprzednim rozdziale na przykładzie materiału historycznego pokazano, że pojęcia graniczne wymykają się jednoznacznej charakterystyce, stąd m.in. mowa o nich raz jako o pojęciach, innym razem intencjach-myślach, jeszcze innym własnościach po-

wszechnych. Potraktowanie pojęć granicznych jako pojęć nie jest jedynym możliwym rozwiązaniem (por. zestawienie sporządzone przez S. Majdańskiego, 1962: 61). Możliwa jest także ich interpretacja propozycjonalna³. Dla nas ma to takie znaczenie, że o ile pojęcia można traktować jako elementy sądów i zdecydowanie im się przeciwstawić (co do ich statusu logicznego), o tyle, gdyby rozważyć propozycjonalny charakter pojęć granicznych, należałoby liczyć się z tym, że ufundowane są one na czymś wcześniejszym: jakichś bardziej fundamentalnych pojęciach lub innych sądach. Pierwsza ewentualność rodzi pewne komplikacje. Okazuje się bowiem, że rozważane pojęcia graniczne, a wśród nich przede wszystkim „byt”, nie są czymś pierwszym i ostatecznym. Byłyby one zatem czymś wtórnym i w tej sytuacji raczej niegodnym uwagi. Druga z ewentualności na pierwszy rzut oka jest równie problematyczna. Pojawia się bowiem pytanie o to, nad jakim typem sądów pojęcia graniczne mogłyby być nadbudowywane. Nie ulega kwestii, że rozważając zasady transcendentale (pryncypia), należy udzielić odpowiedzi na pytanie o związek między pojęciami granicznymi a zasadami.

M. A. Krąpiec stosunek między pojęciami granicznymi a pryncypiami określa w sposób następujący: „W tożsamościowym sądzie, który w skrócie nazywamy pojęciem transcendentalem bytu, podmiotem jest byt ujęty egzystencjalnie/Byt, to wszystko istniejące, co istnieje, jest bytem, czyli jest samo w sobie zdeterminowane, posiada treść ze sobą tożsamą, jest w sobie jedno i niepodzielne. Oto zawartość tego, co nazywamy pojęciem bytu, ściślej – tożsamościowym sądem, uświadamiającym bytowość. [...] Wszystkie te »pojęcia« [transcendentalne – S. T. K.] są właściwie wizją, intuicją intelektualną, czyli sądem, w którym uświadamiamy sobie, w oparciu o tożsamościowy sąd bytowy, nowy aspekt tego samego bytu” (Krąpiec 1999: 158 i n.). Ujmując ten pomysł w jednym zdaniu, należałoby powiedzieć, że pojęcia graniczne są skrótowymi wyrażeniami pryncypiów, a w najgorszym wypadku spełniają jedynie funkcje leksykalne (są nazwami dla określonych zdań). W tym przypadku poję-

³ Szczegółowo będę o tym pisał w rozdziale następnym, dyskutując i analizując konceptualną i propozycjonalną naturę pojęć granicznych.

cie graniczne „byt” jest skrótem sądu tożsamościowego, w którym ma miejsce zrównanie bytu pod kątem rozważenia jego aspektu esencjalnego i egzystencjalnego⁴. Rozwiązanie takie nie może dziwić z uwagi na sposób formowania pojęcia bytu, jaki preferuje egzystencjalny nurt metafizyki, odwołujący się do metody separacji, a więc operacji na sądach egzystencjalnych. Sądy egzystencjalne są uprzednie w stosunku do pojęcia granicznego „byt”, a dokładnie mówiąc, są jego warunkiem w tym sensie, że dopiero na ich bazie pojęcie to może być uformowane i wypowiedziane. Krąpiec ujmuje to lapidarnym: „Czyli »byt« ujęty jako podmiot w sądzie tożsamościowym jest kompleksem sądów egzystencjalnych, które przedtem intelekt współdokonał w akcie poznawczym” (Krąpiec 1999: 158 i n.).

Traktując pojęcia graniczne jako skróty pryncypiów, nie tylko traktuje się je na równi z nimi co do ogólnego charakteru, ale także w pewien sposób uzależnia. Związek ten można określić mianem „derywacji”. Między pryncypiami a pojęciami granicznymi istnieje zatem relacja derywacji będąca fundamentem związku wewnętrznego konstytuującego schemat pojęć granicznych. Rozstrzyga to, jak traktować na trzy sposoby wyrażoną zależność między nimi. Derywacja ustala pierwszeństwo logiczne pryncypiów. Nie jest to zresztą zaskoczenie, gdyż seria sądów egzystencjalnych, będących podstawą konstrukcji pojęcia bytu, angażuje przynajmniej tożsamość i niesprzeczność. W przeciwnym razie nie byłoby żadnej gwarancji, że proces poznawczy powiódłby się i pojęcie bytu (oraz pozostałe pojęcia graniczne) zostałyby utworzone. Kolejne pojęcia graniczne otrzymuje się zatem w ten sposób, że formułując sądy o bycie, uwyraźniając go, dokonuje się przejścia do skrótowej ich postaci, czyli

⁴ S. Majdański pokazuje, dlaczego optowanie za propozycjonalnym charakterem pojęć granicznych niesie ze sobą nieusuwalne problemy natury historycznej (trudno znaleźć wzmiankę popierającą tezę, że transcendentalia są sądami), semiotyczne (nie tylko oznaczają, ale także pełnią właściwe dla pojęć funkcje syntaktyczne: jako podmioty lub orzeczniki w zdaniach) i wreszcie pojęcia graniczne są momentami konstytutywnymi dla pryncypiów (Majdański 1962: 74 i n.). Słowem, jak pisze S. Majdański: „Przyjęcie proponowanej przez Krąpca skrótowej roli transcendentaliów względem odpowiadających im pryncypiów niczego właściwie w przypadku zaakceptowania koncepcji sądowej nie wyjaśnia” (Majdański 1962: 75).

pojęć. Schemat formalny odpowiedzialny za utworzenie nowego transcendentale jest według M. A. Krąpca (Krąpiec 1999: 158 i n.) następujący: „Gdy chodzi o inne transcendentale pojęcia, np. jedności, prawdy, dobra itd., tworzą się one w ten sam sposób, co pojęcie bytu, gdyż utożsamiają się realnie z bytowością. Dodane są w nich jednak nowe aspekty, które intelekt dostrzega przez nowe refleksje w bycie. Aspekty te to niepodzielność, przyporządkowanie do innych bytów lub jakiegoś intencjonalnego porządku poznawczego lub pożądanego. W pojęciach tych, wytworzonych przez nowe sądy-refleksje, zawsze mieści się sąd tożsamościowy, skrócony do nazwy »byt«, i ponadto dodany jest nowy sąd przyporządkowujący byt (sąd tożsamościowy o bycie) do innych aspektów, mieszczących się wirtualnie w sądzie tożsamościowym, ale nie od razu ujawnionym. Inne transcendentale pojęcia od strony swej treści są również »sieciami«, »kompleksem« sądów i pojęć uniwersalnych sobie przyporządkowanych. Uchwycenie tego przyporządkowania wyraża się w nowym sądzie, ujawniającym treść danego transcendentale”. Autor powyższego cytatu wydaje się mówić o dwóch różnych sposobach konstytuowania schematu pojęć granicznych: formalnym i materialnym. Od strony formalnej jest to derywacja z pryncypiów, a dokładnie odpowiednie przekształcania jednego pryncypium – zasady tożsamości. Natomiast od strony treściowej jest to refleksja nad zawartością pojęcia bytu. Tym sposobem otrzymujemy dwie możliwe procedury wyznaczania związku wewnętrznego w obrębie schematu pojęć granicznych: formalną (derywację) oraz materialną (refleksję). Drugą z nich omówimy szerzej w następnym podrozdziale.

Formalne wyznaczenie związku wewnętrznego odbywa się zatem na poziomie uzależnienia pojęć granicznych od jednego z pryncypiów, uczynienia ich skrótem tegoż pryncypium. Ono zaś musi być silnie powiązane z pryncypium pierwszym, czyli zasadą tożsamości. Procedurę tę trafnie opisuje A. B. Stępień: „Zwróćmy uwagę na to, że każda z pierwszych zasad przypisuje bytowi jakąś »właściwość«, tzn. jakieś przysługujące każdemu bytowi określenie. [...] Pierwsze określenia bytu, określenia niekategorialne, powszechno-bytowe, nazywają się określeniami transcendentálnymi. Pojęcia, które je ujmują, nazywają się pojęciami transcendentálnymi, czyli

transcendentaliami. [...] Transcendentaliami są: »byt«, »jedność«, »coś«, »prawda« (tu w sensie dorzecznosc i poznawalnosc). O kazdym bowiem przedmiocie mozna zasadnie stwierdzic, ze jest bytem, jednością (niepodzielną niesprzecznoscia), czymś (tym, a nie tamtym), ze ma rację tego, ze jest i jest poznawalny” (Stępień 1964: 81 i n.). Kazde z pojęć granicznych jest skrótem jakiegoś pryncypium: „byt” i „istota” – zasady tozsamosci, „jedność” – zasady niesprzecznosci, „wielosc” – zasady wyłączonego środka, „prawda” i „dobro” – zasady racji dostatecznej.

Do ukonstytuowania schematu pojęć granicznych niezbędne są zatem: zasada tozsamosci, niesprzecznosci, wyłączonego środka i racji dostatecznej. Pierwsza z wymienionych afirmuje stabilnosc treściową w bycie (lub/i związek aspektu esencjalnego i egzystencjalnego), druga łączy w nierozdzielalną jedność istotę i istnienie, ale też oddziela ten byt od innego bytu (za sprawą przeformułowania jej w zasadę wyłączonego środka). Zasada racji dostatecznej potwierdza dotychczasowe ustalenia, a jednocześnie wyraża nową jakość metafizyczną, mianowicie, że istota i istnienie muszą posiadać i posiadają właściwe sobie uprzyczynowanie.

Teza o jedności konceptualnej przyjmuje na gruncie relacji między pryncypiami a pojęciami granicznymi nową postać. Trzeba tu bowiem mówić o pewnej jedności pryncypiów, która to od strony ontologicznej oznaczałaby istnienie prawa obowiązującego każdy bez wyjątku byt, natomiast od strony logicznej – istnienie aksjomatu (-ów), którego (-ych) ujęciem byłyby pojęcia graniczne. Jan Łukasiewicz w rozprawie na temat zasady niesprzecznosci u Arystotelesa przekonywająco dowodzi, że za zasadę zasad może uchodzić zasada tozsamosci, która jest pierwotniejsza od zasady niesprzecznosci. Schemat pojęć granicznych przeobraża się w tym kontekście w aksjornatycznie zorganizowany układ zależności między zasadą tozsamosci a pozostałymi prawami logiki (Łukasiewicz 1910/1987).

Pojęcia graniczne a refleksja intelektualna

Filozofia tomistyczna i – szerzej – scholastyczna oraz neoscholastyczna związek wewnętrzny między pojęciami granicznymi ustanawia nie tylko w porządku formalnym, ale także rozstrzyga, jaką naturę winny mieć pojęcia graniczne oraz w jakim stosunku pozostawać do bytu i jego pojęcia. Na temat nowego, treściowego stosunku między bytem a pozostałymi pojęciami granicznymi M. A. Krąpiec pisze następująco: „Dalsze wyjaśnienie ogólnego pojęcia bytu dokonuje się przez refleksję nad zawartością materialną tego pojęcia” (Krąpiec 1978: 128 i n.). Mechanizm jest więc taki: mamy pojęcie bytu (utworzyliśmy go na jeden ze sposobów wymienionych w 2 rozdziale), następnie przystępujemy do „chirurgicznej” operacji wypreparowywania treści tegoż pojęcia. Refleksja nad materialną zawartością ma zatem znamię metaoperacji. Jej przedmiotem nie jest po prostu byt, ta oto leżąca przede mną książka czy stojący kubek z kawą. Przedmiotem takim jest pojęcie, które urobione zostało na bazie sądów egzystencjalnych, abstrakcji metafizycznej lub intuicji. Wyraźnie dostrzec można, czym stanowisko to różni się w swych założeniach od stanowiska upatrującego w dedukcji siły określającej związek między bytem a pozostałymi pojęciami granicznymi. Do ich utworzenia nie jest konieczne obcowanie z rzeczywistością, wystarczy jedynie analiza (refleksyjna) treści pojęcia. Natomiast Stefan Świeżawski, choć nie mówi o refleksji jako narzędziu wyodrębniania pozostałych pojęć granicznych, ze swoją koncepcją rozważań *sub ratione entitatis* doskonale wpisuje się w zdystansowaną i chłodną analizę zawartości treści pojęcia (Świeżawski 1948: 126). Tak rekapitułuje to zagadnienie: „Do transcendentaliów, czyli do powszechnych właściwości bytu, dochodzimy, gdy bliżej i dokładniej rozważać będziemy byt *sub ratione entitatis*”. Na czym polega owa metoda? Otóż jest to wspięcie się na najwyższy poziom abstrakcji, gdzie byt analizowany jest już w całkowitym oderwaniu od przedmiotu, który pierwotnie był punktem wyjścia. Jest to zatem wynik analizy pojęcia bytu utworzonego w drodze abstrakcji metafizycznej, rozpatrującego po prostu byt jako byt (Świeżawski 1948: 123).

Wróćmy jednak do kwestii konstytuowania schematu pojęć granicznych co do swojej treści pojęciowej na bazie refleksji (nazwijmy ją za Krąpcem „refleksją intelektualną”), operacji czyniącej przedmiotem analizy inne akty oraz wynikające z tego treści pojęciowe. Tradycyjna metafizyka wymienia dwa typy refleksji: refleksja towarzysząca (*in actu exercito*) oraz metarefleksja (*in actu signato*) (zob. Chudy 1993). Mamy zatem dwie możliwości, gdy chodzi o budowanie schematu pojęć granicznych. Po pierwsze, procedura ta może się dokonywać za sprawą refleksji towarzyszącej, wówczas jednak pozostałe, obok bytu, pojęcia graniczne byłyby uzyskiwane w ten sam sposób co byt. Miałyby zatem ścisły i bezpośredni związek z rzeczywistością, w żadnym razie niezapśredniczony przez inne pojęcia. Po drugie, pojęcia graniczne mogą być ufundowane z wykorzystaniem metarefleksji, a zatem operacji dodatkowej, wymagającej zwrócenia się podmiotu ku treściom już w intelekcie obecnym. Sposób ten znacznie oddala pojęcia graniczne od rzeczywistości, a zbliża do jego treści mentalnych. Tym samym konstruowanie zależności byt–pozostałe pojęcia graniczne skrywa rodzaj dychotomii, albo pojęcia graniczne wiążą się bezpośrednio z rzeczywistością (a jedynie wtórnie z pojęciem bytu), albo wiążą się przede wszystkim z pojęciem bytu i jedynie wtórnie z rzeczywistością. Konkludując, można postawić tezę, że w tej operacji w pierwszej kolejności wykorzystywana jest metarefleksja, a więc cała procedura sprowadza się w swojej istocie do „ogłądania” treści mentalnych.

Kolejne pojęcia graniczne wyłaniają się w drodze metarefleksyjnej analizy pojęcia bytu jako bytu. W jego treści zawarte są wirtualnie wszystkie pozostałe pojęcia graniczne, natomiast dodatkowa procedura niezbędna jest do ustanowienia dla naszego umysłu serii pojęć, które niejasne pojęcie bytu uczynią w pełni inteligibilnym. Teza o jedności konceptualnej musi być zatem pojęta na zupełnie nowy sposób niż w poprzednim przypadku. Pojęcia graniczne stanowią jedność w ramach treści pojęcia bytu, są przeto jego składowymi, momentami dającymi się wyróżnić. Ich treść jest zatem częścią treści pojęcia bytu, natomiast ich forma w całości pokrywa się z formą pojęcia bytu. Takie pojęcia graniczne, jak np. „jedność” czy „wielość”, stanowią więc część pewnej całości konceptualnej, a rozważa-

ne w pewnej izolacji tracą punkt odniesienia i treść, którą w jakimś sensie „zapożyczają” od pojęcia bytu. Wydaje się, że przy tak zorientowanej procedurze eksplanacji związku wewnętrznego fundującego schemat pojęć granicznych najbliższą jest do tezy holistycznej. Holizm, z którym mamy tutaj do czynienia, przejawia się ostatecznie zarówno pewną zależnością treściową „byt” – pozostałe pojęcia graniczne, jak i zależnością epistemiczną: poznać pojęcia graniczne to poznać byt; nie ma wiedzy o tym, czym jest prawda, o ile nie ma wiedzy o tym, czym jest byt.

Transcendentalne uprawomocnienie schematu pojęć granicznych

Wciąż pozostając w obrębie tradycyjnych koncepcji bytu, możemy podjąć próbę transcendentalnego ugruntowania związku wewnętrznego między poszczególnymi pojęciami granicznymi. Wielce obiecująca jest w tym względzie aktualizacyjna doktryna bytu, wyrażona w formule (γ). Jej wartość zasadza się na dwóch elementach: po pierwsze, leżąca przede mną książka jest *tą* książką, zaktualizowaną treścią istotną; po drugie, metodą wyjściową do uformowania pojęcia bytu jest tutaj aprehensja (ujęcie intelektualne), nie zaś abstrakcja czy separacja. Te dwa momenty pozwalają traktować pojęcia graniczne nie jako pojęcia czy sądy, ale jako określenia fundamentalnych aktów umysłu, dzięki którym odnosi się on do rzeczywistości i samego siebie. Cechą szczególną aktów fundamentalnych jest ich konieczność, której synonimem jest spontaniczność (szerzej i w sposób uporządkowany piszę na ten temat w rozdziale 6). Wyraża je teza, że istnieją takie formy aktywności umysłu, które nie podlegają uchyleniu i zawieszeniu. Doświadczenie mówi nam, że istnieją również takie akty, które nie mają charakteru spontanicznego, musimy podjąć decyzję o ich wykonaniu; umysł może ich dokonywać, ale nie musi. Do nich moglibyśmy zaliczyć np. rachowanie czy wnioskowanie⁵. Gdy-

⁵ Uważny Czytelnik spostrzeże, iż wkrada się tutaj pewna nieścisłość, dlatego od razu należy wyjaśnić, że odróżniam rachowanie jako pewien sposób

by umysł wciąż rachował, oznaczałoby to, np. zgodnie z teorią intencjonalności, że jego akty intencyjne są stale wypełnione treścią niezbędną do wykonywania operacji rachowania. Łatwo dostrzegamy, że rachując, jesteśmy co prawda w stanie wykonywać inne akty, np. wnioskować o przyczynach zaśłyszanego w pobliżu naszego domu huk, lecz dokładnie zdajemy sobie sprawę z tego, że obie operacje wykonujemy na podstawie określonej decyzji.

Rachowanie i wnioskowanie są także przedmiotem zapamiętywania. W dowolnej chwili możemy do nich wrócić. Z drugiej strony

interpretacji życia umysłu (komputacja) od rachowania jako operacji dobrowolnej, którą podejmujemy za sprawą określonego aktu woli. W tekście głównym mówię o rachowaniu w drugim znaczeniu, niemniej chciałbym przy okazji zwrócić uwagę na pewną subtelność w nawiązaniu do pierwszego znaczenia. Umysł odnosi się do rzeczywistości i samego siebie za pomocą pewnej serii aktów (nazwanych tutaj fundamentalnymi), lecz sam też posiada przecież pewną naturę. W jakimś sensie przyjęty dla rozjaśnienia natury umysłu model będzie determinował dalszy wywód. Przypuśćmy bowiem, że przyjmujemy model umysłu jako maszyny liczącej. Podstawowym aktem-działaniem w obrębie takiego modelu jest rachowanie. A zatem rachowanie to akt fundamentalny. Trzeba jednak oddzielić od siebie dwie ważne sfery życia umysłu: przetwarzanie danych (dostarczanych treści) wraz ze skutkami (pewnymi zachowaniami) oraz przyjmowanie treści. Akt rachowania zabezpiecza nam jedynie moment przetwarzania danych, natomiast nie jest wystarczający do tego, by przyjąć treść. Nie wykluczam sytuacji, w której umysł generuje sobie treści, lecz bez względu na to musi być zdolny do tego, by je przyjąć. Nawet gdyby zaszedł wypadek samogenerowania treści, jej przyjęcie jako treści dla operacji rachowania wymagałoby dodatkowego aktu, właśnie aktu fundamentalnego. Trzymając się wzmiankowanego modelu, można powiedzieć, że komputer liczy wszystko, co zostanie mu zadane. Nawet gdy czasami wydaje się, że dokonuje operacji bez związku z obecnie zadawanymi mu treściami (lub ich brakiem), nie oznacza to, że nie otrzymał treści wcześniej, a teraz wykonywane czynności są jedynie reperkusjami tych wcześniejszych zadań. Widać to, gdy porównamy sobie właśnie zakupiony komputer, na którego twardym dysku nie znajduje się jeszcze żadne oprogramowanie. Włączenie (zadanie – „uruchom się”, treść – impuls elektryczny) takiego komputera powoduje, iż zaczyna on dokonywać pierwszych operacji. Szybko je jednak kończy, a i tak możliwość ich wykonywania, oprócz inicjującej operacji „włączenia”, bazuje na oprogramowaniu (zaprogramowanej treści) jednej z centralnych części komputera. Owa część jest w pewnym sensie warunkiem możliwości dokonywania pozostałych operacji (już po wprowadzeniu oprogramowania), czyli zabezpiecza maszynę liczącą w akty podstawowe, wypełniając ją najprymitywniejszą treścią.

rachowanie czy wnioskowanie są możliwe tylko w obrębie aktów bardziej ogólnych, czystych ujęć, które nastawione są na różne dziedziny przedmiotowe, ale dziedzin tych nie ograniczają. Są one całkowicie transparentne, przez co prawie w ogóle ich nie zauważamy. Wobec powyższego wygodne jest wyróżnienie aktów ogólnych – właściwych aktów podstawowych od aktów szczegółowych – wypełniających aktów ogólnych. Rachowanie i wnioskowanie zaliczałyby się do typu drugiego.

Pierwszy akt fundamentalny oznaczany jest nazwą „byt”⁶. Pojęcie graniczne „byt” jest określeniem czynności odnoszenia się intelektu do każdego x , które jest istniejącą treścią. Akt ten skorelowany ze swoim pojęciem granicznym umożliwia umysłowi nieograniczone operowanie w przestrzeni przedmiotowej. Nie ogranicza się do tego-lub-innego typu przedmiotów, ale obejmuje każdy możliwy przedmiot. Tego typu akt fundamentalny otwiera dostęp do rzeczywistości. Co więcej, intelekt może uczynić z siebie przedmiot swoich aktów, a wówczas będziemy mieli do czynienia z samowiedzą, refleksyjnym zwróceniem się intelektu ku samemu sobie. Można więc z tego wnioskować, że również do instauracji fundamentalnych aktów umysłu warunkiem wystarczającym jest istnienie jednego bytu, mianowicie umysłu. Nie chodzi jednak o umysł jako umysł, raczej jako coś istniejącego, jako byt. Uzasadnione jest twierdzenie, że bez jakiegokolwiek treści istniejącej, bez bytu, aktywność umysłu byłaby zbyt techniczna⁷. Aktywność umysłu może być więc motywowana albo

⁶ Zdaję sobie sprawę z tego, że w ten sposób wyprzedzam porządek argumentacji (a zmieniając dobrze ugruntowaną tradycyjną koncepcję bytu, narażam się na poniekąd uzasadnione zarzuty), gdyż dyskusja nad statusem pojęć granicznych nastąpi dopiero w rozdziale 5. Jako że od początku książki sugeruję, iż trzeba szukać nowej formuły dla pojęć granicznych, w tym wypadku liczę na to, że Czytelnik uzna zastosowaną tu inwersję za jeden z elementów procedury eksplanacji tezy o jedności konceptualnej.

⁷ W rozważania tutaj prowadzone wkomponować można zdanie Kartezjusza, w którym głosi on zależność myślenia od bytu. Powiada on raz, że „ja myślę, ja jestem”, innym razem: „myślę, więc jestem”. Pierwsze ze zdań ma wyraźnie charakter potwierdzenia jedności myślenia i bytowania w podmiocie, podczas gdy drugie wprowadza zależność między tymi dwoma faktami. Przebiega ona od myślenia do bytu. Wydaje się jednak, że porządek taki można utrzymać

bytem względem niego zewnętrznym, albo też nim samym i wypełniającą go treścią⁸. Akt pierwszy od razu przyjmuje postać relacyjną, jest odpowiedzią umysłu na otaczającą go rzeczywistość i swoje własne istnienie. A ponieważ rzeczywistość stale nas otacza, jesteśmy w niej zanurzeni, tak jak wciąż obcujemy ze swoim umysłem, trudno o chwilę, moment, w którym umysł aktu pierwszego nie dokonywałby. Sytuacja ta dobrze ilustruje nie tylko konieczność aktów fundamentalnych, ale także ich nieuchwytność.

Metodą właściwą dla ukonstytuowania związków wewnętrznych w ramach schematu pojęć granicznych jest jakaś forma refleksji. Nazwijmy ją „refleksją transcendentálną”. Jest to postać ściśle ze sobą powiązanych dwóch rodzajów refleksji: towarzyszącej i meta-refleksji. Niektóre akty fundamentalne mogą być odkryte w refleksji towarzyszącej, inne natomiast za pomocą metarefleksji. Moment węzłowy, w którym obowiązuje jeszcze refleksja towarzysząca, ale do głosu dochodzi też metarefleksja, ujawnia się, gdy umysł reflektuje, że nie jest sam. Zanim jednak to nastąpi, należy pokazać, jak wyglą-

tylko wówczas, gdy dokonuje się analizy świadomości w jej treściowym wymiarze (zanik myślenia powodowałby również zanik myślenia o istnieniu, a zatem nie moglibyśmy niczego na ten temat powiedzieć; dla świadomości przestali byśmy istnieć). Gdyby jednak przejść na drugą stronę i badać aspekt formalny świadomości, okazałoby się, że istnienie jest równie istotne dla świadomości, jak myślenie. Istota świadomości może się realizować tylko, gdy Ja istnieje. Dla naszych rozważań interpretacja ta ma taki sens, że ukazuje nierozdzielność obu wymienionych elementów, ale też możliwość przewartościowania któregoś z nich. Pierwotność myślenia i istnienia nie tylko musi być czymś założonym, żeby dalsze badania mogły osiągnąć zamierzony przez nas cel, ale przede wszystkim musi być jednością realną, bez której żadne zdanie tej książki nie mogłoby powstać.

⁸ Kategorie „zewnętrzne” i „wewnętrzne” są nieco mylące, w końcu są to terminy, które znaczą jakieś treści urobione sobie przez umysł na drodze pewnych operacji. Lepiej byłoby powiedzieć, posługując się językiem R. Ingardena: przedmioty zależne i niezależne od umysłu. Ale i ta nomenklatura nie jest bez wad, nie ujmuje bowiem podstawowego dla nas faktu, mianowicie że istnieje więcej niż jeden byt, który to nie daje się w żadnym razie sprowadzić do umysłu. Nie pozostaje nam zatem nic innego, jak tymczasowo zaakceptować terminy „zewnętrzne/wewnętrzne”, mając jednak wciąż na uwadze towarzyszące im trudności.

da sekwencja aktów fundamentalnych nadbudowanych nad aktem pierwszym.

Relacyjność aktu pierwszego, jak powiedzieliśmy, polega na jego uzależnieniu od (dowolnej) istniejącej treści oraz tegoż intelektu. W polu bytowym znajdują się zatem jakieś x oraz intelekt będący w akcji. Ponieważ pierwszy akt, jako jego treść, wypełnia dowolne x , intelekt zmuszony jest do ujęcia tego faktu. W ten sposób obok aktu pierwszego (będącego tylko odpowiedzią na sferę bytową) musi wystąpić akt kolejny, wyodrębniany przez nas w drodze refleksji towarzyszącej, a nakierowany na treść bytu. Określeniem drugiego aktu podstawowego jest pojęcie graniczne „rzeczy”. Dlaczego? Argument jest w zasadzie jeden: umysł zawsze ujmuje coś jako treściowo zdeterminowane. Nigdy nie jest tak, że ujmujemy coś beztreściowego. W zasadzie należałoby powiedzieć więcej: nie ma żadnego aktu umysłu, który nie byłby wypełniony jakąś treścią.

Między dwoma wymienionymi aktami operuje już różnica. Jej wyrazem jest akt trzeci, w którego obrębie treść niejako jest uznawana za byt, jego zaś określeniem jest pojęcie „jedności”. W refleksji towarzyszącej dostrzegamy, że nigdy nie jest tak, żeby treść była w oderwaniu od swojej podstawy, aktu istnienia, żeby po prostu nie była istniejącą treścią (w nastawieniu semantycznym można to wyrazić następująco: nigdy nie jest tak, by treść wypełniająca poszczególny akt fundamentalny do niczego się nie odnosiła). Umysł zatem ujmuje aktowo zawsze treść powiązaną z istnieniem. Gdyby było inaczej, sekwencja dotychczasowych aktów mogłaby zaczynać się w dowolnym momencie. Doświadczenie poucza jednak, że bez bytu, jego uposażenia treściowego oraz ich powiązania żaden z aktów nie mógłby dojść do skutku (sekwencja nie mogłaby być domknięta).

Dotąd poddawaliśmy analizie wypełniający akt pierwszy treść i stosunki wewnątrz tej treści. Wyrażają je nazwy oznaczające poszczególne akty podstawowe, bez których umysł, jak się wydaje, nie mógłby pracować i spełniać swoich funkcji szczegółowych. Tymczasem treść niesie także ograniczenie. Zawsze jest to jakaś treść (pomimo swojej dowolności). Dla naszego wywodu oznacza to, że określoność treści wyznacza granicę między tym, co wypełnia akt pierwszy. Treść dzieli przestrzeń ontyczną, na którą nakierowane są

akty fundamentalne. W obrębie homogenicznego dotychczas uniwersum ontycznego (ujmowanego przez umysł) pojawiają się podziały i zróżnicowania. Wyraża to, uchwytywana zarazem w refleksji towarzyszącej (heterogeniczność wypełnienia treściowego aktu pierwszego), jak i metarefleksji (uchwycenie relacji między heterogenicznością wypełniającą akt pierwszy a intelektem), nazwa „wielość”, będąca określeniem kolejnego aktu fundamentalnego. Brak tego aktu oznaczałby negację stosunku zróżnicowania, a ostatecznie prowadziłby do stwierdzenia, że w uniwersum ontycznym mamy do czynienia z jednym bytem, w całości wypełniającym nasz akt pierwszy. Doświadczenie podpowiada nam jednak, że tak nie jest, a zatem wielość jest czymś, co umysł stale ujmuje i w dalszych swoich aktach potwierdza. Dopiero na bazie tego aktu konstytuowane są akty szczegółowe, np. odróżnienia tej książki od tamtej książki. Najlepiej ilustruje tę sytuację, jako językowy refleks aktów odnoszenia się do zróżnicowanego uniwersum ontycznego, używanie zaimków wskazujących. To dzięki nim możliwe jest konkretyzujące określenie odrębnych treści istniejących.

Dotychczasowe akty umysłu są w stosunku bezpośrednio do bytu, tzn. nie ujmują jeszcze relacji między umysłem jako podmiotem tych i wszystkich innych aktów szczegółowych a tym, co wchodzi w ich obręb, co wypełnia te akty. W zasadzie dopiero akt oznaczony nazwą „wielość” pozwolił ująć różnicę między bytami. Nie daje on jednak szans na ujęcie różnicy swoistej, obowiązującej w obrębie ujmującego intelektu. Metarefleksja ujawnia stale obecną relację między intelektem a bytem. Skoro bowiem intelekt wciąż nastawiony jest aktowo na byt, musi też bezustannie pozostawać w jakiejś relacji do tego nastawienia. Ten stosunek określamy terminem „prawda”, a oznaczony przezeń akt jest nieograniczony co do zakresu, gdyż niczym nieograniczona jest treść wypełniająca akt pierwszy. Przez ten akt intelekt pozostaje w relacji zarówno do swojego aktu pierwszego, jak i pozostałych aktów, a także treści je wypełniających. Mamy tu do czynienia *de facto* z rodzajem metaaktu, którego ważność polega na tym, że intelekt nie tylko reflektuje, że coś wchodzi w jego sferę aktową, ale też zaczyna poznawać, czym to coś jest. Akt ten uruchamia dopiero właściwą procedurę wiedzotwórczą. Bez niego wiedza

nie mogłaby być urzeczywistniona, bo żaden umysł nie byłby w stanie wyjść poza bezpośredniość swoich aktów pierwszych⁹.

Uprawomocnienie transcendentalne tezy o jedności konceptualnej odwołuje się zatem do serii aktów fundamentalnych, stanowiących ontyczną jedność, jednocześnie wyraźnie od siebie się różniąc. Jedność jawi się zatem jako konieczność zachodzenia tychże aktów, których to pojęcia graniczne są określeniami. Między pojęciami granicznymi, w ramach właściwego im schematu, muszą zatem obowiązywać związki wewnętrzne, nadbudowane nad związkami między aktami. Relacje między kolejnymi aktami wydają się natomiast wynikać ze spontaniczności i konieczności aktów fundamentalnych, a więc niemożliwości pomyślenia sobie sytuacji, w której akty te nie byłyby przez umysł dokonywane.

Schemat pojęć granicznych a tzw. *epoche* ontologiczna

Dotychczas przywoływaliśmy tradycyjne modele podejścia do związków wewnętrznych między pojęciami granicznymi. Jako że w ich obrębie istnieje pewne wahanie co do metody ich fundowania, warto przywołać pogląd „przejściowy” E. Zemacha (1968). Z jednej strony jest on zakorzeniony w zmodyfikowanym nieco klasycznym podejściu do kwestii bytu (raczej formuła α), z drugiej zaś lokuje

⁹ Interesujące jest to, że prawda domyka sekwencję aktów fundamentalnych. Po niej przychodzi tzw. akty szczegółowe. Możemy rozumieć to w następujący sposób: prawda jest formą aktywności umysłu stojącą na pograniczu transcendentalności, jednostkowości i ogólności. W jakiś sposób wyraża to każdy sąd, w którym ma miejsce powiązanie jednostkowości (podmiot), ogólności (predykat) oraz podstawowa dla tego powiązania forma (sam akt sądenia). Wydaje się, że akt sądenia jest pierwszym aktem szczegółowym po akcie określanym nazwą „prawda”. Jego związek z poprzednim jest taki, że akt fundamentalny formalnie warunkuje akt sądenia. Sądy są zatem prawdziwe, ponieważ z jednej strony są możliwe dzięki relacji ujmowanej w akcie fundamentalnym, z drugiej zaś dzięki spełnieniu tej relacji przez właściwą treść. Sąd „ta książka należy do Kowalskiego” nadbudowany jest nad kolejnymi aktami pierwszymi, w szczególności zaś ostatnim z wymienionych, ponieważ intelekt ujmuje w nim swój stosunek do treści, której ten sąd dotyczy. Jeżeli sąd będzie spełniony i umysł fakt ten odnotuje, uzyska miano prawdziwego, jeżeli nie – fałszywego.

się gdzieś w połowie drogi do semiotycznego zapatrywania się na tę problematykę. Odmienność jego koncepcji na tle poprzednich polega na sposobie przeprowadzenia rozważań i uzasadnienia związków między niektórymi pojęciami granicznymi, głównie przez modyfikację pojęcia bytu.

Przedmiotem rozważań Zemacha są prawda, dobro i piękno. Tutaj skupimy się jedynie na związku wewnętrznym między bytem a prawdą. Zanim jednak przejdziemy do kluczowej analizy, konieczne jest przywołanie innego artykułu tego samego autora, mianowicie *Three modes of being* (1966). Zemach wykłada w nim swoją interpretację Arystotelesowskiej frazy „byt jako byt”. Według niego byt ma trzy niezależne składowe: istnienie, istotę oraz jedność. Te trzy składowe nazywa autor *modi* lub sposobami bytowania (ang. *modes of being*). Ich waga polega na tym, że odpowiadają za konstytucję każdego bytu i decydują o bytowości wszelkiego bytu. Bez jednej z tych składowych to, co jest, nie mogłoby być bytem. Wydawałoby się, że koncepcja Zemacha bliska jest tradycyjnej teorii bytu, a w związku z tym nie ma żadnej konieczności rozważania jego pomysłu. Jest jednak zgoła inaczej. Po pierwsze, wszystkie składowe bytu są równie istotne w jego konstytucji. Po drugie, obok istnienia i istoty, składowych zwykle uwypuklanych przez teorię klasyczną, Zemach proponuje rozważać jeszcze jedność, postrzeganą zwykle jako jedno z pojęć granicznych.

Dołączenie jedności do składowych bytu motywowane jest kilkoma względami, spośród których najważniejsze są dwa: konieczność występowania czynnika wiążącego elementy bytu oraz czynnika indywidualizującego (por. Zemach 1966). Bez jedności istnienie i istota byłyby odseparowane, w ogóle nie stanowiłyby całości. Pamiętając o Arystotelesowskiej teorii jedności, która, podobnie jak istnienie, uznawała ją pod pewnym względem za redundantną, łatwo możemy dostrzec związek między istotą, istnieniem i jednością w aspekcie bytu konkretnego – wokół którego ogniskują się rozważania Zemacha. Jedność zatem scala byt i wiąże jego konstytutywne elementy. Z drugiej strony wedle intencji Zemacha jedność odgrywa rolę *principium individuationis*, konkretyzuje abstrakcyjną istotę i związane z nim istnienie. Poniekąd rola spoiwa wewnętrznego

w bycie oraz elementu konkretyzującego pokrywają się. Mając ustaloną koncepcję bytu, Zemach dochodzi do wniosku, że skoro są trzy sposoby bytowania (istnienie, istota i jedność), między którymi, jak w trójkącie, zachodzą trzy typy relacji, muszą też istnieć trzy powiązane z tymi relacjami własności powszechne: prawda, dobro i piękno (1968: 138–139). W ten sposób, tymczasem hipotetycznie, Zemach akceptuje niemalże wszystkie pojęcia graniczne. Istotna jest jednak droga, jaką obiera, aby ustanowić schemat pojęć granicznych, a którą określa jako „branie w nawias” (*bracketing*) (Zemach 1968: 139). Nazwa tej metody przywołuje od razu *epoche* – metodę fenomenologii polegającą na tymczasowym odseparowaniu jakiegoś elementu rozważanego przedmiotu. Zabieg ten z metodologicznego punktu widzenia ma na celu wykluczenie przypadkowości i nieistotnych elementów analizowanego fenomenu, tak aby można było dotrzeć do jego istoty. U Zemacha *epoche* ma nieco inny charakter: odgrywa istotną rolę w tworzeniu nowych pojęć i wyłuskiwaniu nowych treści, mniej zaś predestynowana jest do procedury analizy fenomenów.

W wypadku ustanawiania związku między bytem a prawdą, *resp.* między pojęciem bytu a pojęciem prawdy, Zemach proponuje wziąć w nawias istnienie i jedność jako elementy składowe bytu (Zemach 1968: 139). Byt bez jedności i istnienia nie jest bytem, a zatem to, co zostało, istota, samo też nie może uchodzić za byt. To, co zostaje po odseparowaniu istnienia i jedności, można określić „sądem” (*proposition*) (Zemach 1968: 139). Ponieważ autor jest zwolennikiem jednoznacznej koncepcji wyrażen metafizycznych (w tym istnienia i bytu), nie może zgodzić się na to, żeby mówić o sądzie, że istnieje. Z drugiej strony sąd jest jednak bytem. Rolą zdania jako bytu jest odzwierciedlenie (*to depict*) innego bytu. Można więc powiedzieć, że zdanie jest w jakimś sensie znakiem (*a propositional sign*), który reprezentuje czy wyraża zespół jakości lub po prostu istotę bytu. Otrzymujemy w ten sposób powiązanie istoty ze zdaniem. Istota wyraża się przez zdania i odpowiadające mu sądy. Pamiętając jednocześnie, że zdania zwykle wyrażają stany rzeczy lub fakty, otrzymujemy interesujące stwierdzenie: fakty (zdania) odzwierciedlają fakty. Zemach wyraźnie zmierza w kierunku ontologii Wittgensteinowskiego *Traktatu logiczno-filozoficznego* (Zemach 1968: 140). Głównie

nym celem jest wszak nie tylko ukonstytuowanie nowego pojęcia (prawdy), ale, a może przede wszystkim, związania prawdy z korespondencją.

Rozwiązanie Zemacha jest następujące: istota I₂ danego bytu B₂ jest reprezentowana lub odzwierciedlana przez inny byt B₁, który jest zdaniem, a odpowiadający mu sąd S mówi nam, że I₂ jest rzeczywiście istotą jakiegoś bytu B₂ (Zemach 1968: 140 i n.). Jeżeli rzeczywiście istnieje lub istniał B₂, zatem sąd S jest prawdziwy, jeżeli zaś nie, sąd jest fałszywy. Można zatem powiedzieć, że prawda i fałsz zasadzają się na relacji między istotą a istnieniem i jednością. Prawda jest wówczas, gdy byt ma wszystkie elementy składowe (jest bytem w pełnym tego słowa znaczeniu). Brak istnienia wyklucza prawdziwość i decyduje o fałszywości sądu. Zdanie może co prawda odzwierciedlać jakiś „byt”, ale jego sąd nie może być prawdziwy. Kwestia istnienia nabiera znaczenia także wtedy, gdy bliżej przyjrzeć się sądom i ich związkom z rzeczami, o których wygłaszamy zdanie. Okazuje się bowiem, że sądy mają w sobie zawsze element ogólności. To zaś powoduje, że wygłaszane zdania mogą „nie trafić” w rzeczy. A jednak sądy stosują się do konkretnych faktów i stanów rzeczy. Odpowiedzią jest występowanie obu elementów: istnienia oraz jedności. Występowanie istnienia gwarantuje, że zdanie w ogóle będzie mogło „trafić” w fakt, odzwierciedlić go. Jedność natomiast odpowiada za to, że zdanie odzwierciedla ten fakt, a nie inny. W wypadku zdania „Jan jest wysoki” dzięki istnieniu można mówić, że zdanie to coś odzwierciedla, natomiast dzięki jedności (konkretyzacji bytu w postaci wysokiego Jana) można powiedzieć, że sąd jest prawdziwy.

W kontekście rozważań E. Zemacha pojawia się nowy wymiar tezy o jedności konceptualnej w ramach schematu pojęć granicznych. Jedność ma swoją ontyczną presupozycję, której na imię „związek komponentów bytowych”. Żaden z elementów nie może być rozpatrywany w oderwaniu od pozostałych (choć może być wzięty w nawias, czyli metodycznie pominięty), gdyż żaden nie stanowi warunku wystarczającego, by byt był bytem. Procedura ustalania związku wewnętrznego między pojęciami granicznymi jest według Zemacha naturalną konsekwencją tego aktu. TJK to zatem teza wyrażająca strukturę ontyczną oraz sposoby jej ujmowania przez umysł.

Semiotyczne własności pojęć granicznych

J. Woleński w swoich tekstach na temat transcendentaliów (1996a, 1996b) przyjmuje pozycję krytyczną, skutkującą tendencją do radykalnego przeformułowania tej teorii, jeśli nie do jej odrzucenia. Zasadniczym powodem jest trudność z zakwalifikowaniem pojęć granicznych do pojęć w ogóle, gdyż nie zachowują się one ani jak uniwersalia, ani jak zwykłe terminy indywidualne. Niejasne własności logiczne pojęć granicznych skłoniły J. Woleńskiego do wniosku, że ich siła heurystyczna jest wątpliwa, choć zdecydowanie stanowią ważny i interesujący moment dyskursu filozoficznego (1996b: 147). Mimo to faktem jest, że dysponujemy pojęciami i odpowiadającymi im takimi terminami, jak „prawda”, „dobro” czy „być”. Praktyka pokazuje, że doskonale wiemy, jakie pojęcia są znaczone przez te terminy i jak ich używać. Jedyny kłopot polega na tym, żeby je jakoś opisać i wykazać prawomocność posługiwania się nimi. Łatwo zauważyć, że poziom rozważań nad pojęciami granicznymi przeniósł się na obszar języka. Zasadniczo skupiamy się na relacji znaczenie-nazwa, incydentalnie nawiązując do rzeczywistości. Tym samym przyjmujemy zupełnie odmienną optykę filozoficzną od tej, którą prezentowaliśmy powyżej. Pomysł ustalenia relacji między pojęciami granicznymi w obrębie języka może być zatem odczytany przez filozofów języka jako uzurpacja i nadużycie. Dlatego też proponuję, by zastosować metodę, nazwaną roboczo „ekstrakcją ze zdań”, jako sposób uzyskiwania wglądów w związki między pojęciami granicznymi.

Podstawą koncepcji ekstrakcji pojęć granicznych ze zdań jest przekonanie, że z każdego zdania uogólnionego do formuły „ x jest F ” da się wyprowadzić kwantyfikator egzystencjalny „istnieje takie x , że”. Możliwość wyprowadzenia przed nawias kwantyfikatora egzystencjalnego nie odgrywa może istotnej roli w codziennym użyciu języka, ale też nie jest bez znaczenia. Zestawienie słówka „istnieje” oraz nazwy (własnej lub ogólnej) jako żywo przypomina sąd egzystencjalny („ x istnieje”, „ x jest”), który jest podstawą pojęcia bytu w koncepcjach tradycyjnych. Ale nie to decyduje o wadze i powodzeniu procedury ekstrakcji. Centralnym i analizowanym mode-

lem zdań są zdania podmiotowo-orzecznikowe, a zatem przypisujące podmiotowi jakieś własności, coś o podmiocie mówiące. Trudno zatem nie zgodzić się, że już na poziomie podstawowym o jakimś bycie jest mowa. Sens bytu jest jednak dalece niejasny, gdyż na pewno nie może chodzić tutaj o byt brany w taki sposób, jak sugeruje to np. teoria tradycyjna, wiążąca pojęcie bytu z rzeczywistością. Na pewno też nie jest analizowana ontyczna struktura każdego

Ekstrakcja pierwszego i zasadniczego pojęcia granicznego wykorzystuje operatorowy charakter bytu. J. Woleński (1996a: 123) nazywa go operatorem ontologicznym¹⁰. Od powodzenia tej operacji zależy, czy będziemy mogli ufundować formalny (semiotyczny) związek między pojęciami granicznymi. Mówiąc bardziej konkretnie: skoro operacja taka powiodła się i istnieje semiotyczna własność zdań, tak że możliwe jest ich przeformułowanie i wysunięcie przed nawias ich strukturalnej części, nie ma powodów, żeby nie próbować dokonać tego samego dla pozostałych pojęć granicznych. Dokonanie tej operacji ujawnia od razu dwa kolejne pojęcia graniczne, które na pierwszy rzut oka mogą być niedostrzeżone: „treści-rzeczy” oraz „jedności”. Wysunąwszy operator ontologiczny przed zdanie, otrzymujemy formułę „istnieje takie x , że x jest F ”. Pojęcie graniczne „treści-rzeczy” oznacza konieczną obecność podmiotu w każdym zdaniu (niekiedy niewidocznego, lecz po dokonaniu operacji ekstrakcji bytu ujawniającego się). Drugie pojęcie graniczne „jedność” oznacza natomiast inną, ważną z semiotycznego punktu widzenia cechę każdego sądu: jest on powiązaniem jakiegoś podmiotu z jakimś predykatem. Jakkolwiek nie sposób wyekstrahować korespondujących z pojęciami granicznymi „treści-rzeczy” oraz „jedności” właściwych

¹⁰ J. Woleński (1996b: 157 i n.) ostatecznie dochodzi do wniosku, że można próbować ująć zagadnienie pojęć granicznych od strony logicznej, mianowicie potraktować je jako operatory. Ich transcendentalność polegałaby na tym, że „mimo że nie są ponadkategorialne, transcendują swe argumenty, wszystkie, których dotyczą”. Por. także poglądy T. Czeżowskiego na transcendentalia w jego artykule z 1977 roku. J. Woleński korzysta z tego pomysłu, zwłaszcza zaś, jak pisze, „gdy Czeżowski rozważa nieprzedstawieniowy charakter transcendentaliów” (Woleński 1996b: 151). Filarami tego typu analizy jest koncepcja klasyczna i Brentanowska.

im operatorów, ale jest to jedynie kwestia strukturalna (syntaktyczna), potwierdzająca, że byt jest pojęciem stosunkowo bogatym treściowo.

Lepsza sytuacja zachodzi dla pojęcia prawdy. Osiągnięty w drodze ekstrakcji operator to tzw. operator weredyczny. Jego kształt wyglądałby następująco: „jest prawdą, że”, a w zastosowaniu „jest prawdą, że x jest F ”. W obu formułach można dostrzec podobieństwa i różnice, przede wszystkim w zachowaniu zdania wyjściowego. Pokażmy to na przykładzie zdania $\mathbf{1}$ „Jan jest wysoki”. Po ekstrakcji operatora ontologicznego otrzymujemy formułę $\mathbf{1}'$ „istnieje takie x , że x jest Janem i x jest wysokie”. Operator ontologiczny rozbija dotychczasową strukturę zdaniową, przekształcając każde zdanie w koniunkcję – wprowadza zatem dodatkowe elementy: kwantyfikator egzystencjalny, funktor koniunkcji oraz pojęcie identyfikacji, którym musimy dysponować, żeby dokonać utożsamienia x z Janem i dodatkowo jedną lub wieloma własnościami mu przysługującymi. Z operatorem weredycznym rzecz przedstawia się nieco inaczej. Zdanie $\mathbf{1}$ po ekstrakcji tegoż operatora otrzymuje formę $\mathbf{1}''$ „jest prawdą, że Jan jest wysoki”. Zostaje zachowana pierwotna postać zdania $\mathbf{1}$, a jedynym uzupełnieniem jest dostawiona na początku fraza „Jest prawdą, że”. Nie zostaje wprowadzona żadna zmienna, ani też żadne dodatkowe narzędzia logiczne nie są konieczne.

Ekstrakcja operatorów musi jednak zasadzać się na wewnętrznych relacjach. Jako że operator werydyczny zachowuje całe zdanie $\mathbf{1}$, bez trudu wchłania także operator ontologiczny, dzięki czemu łączy się między nimi ścisła relacja metasemantyczna. Zdanie takie przybiera kształt następującej formuły: „Jest prawdą, że istnieje takie x , że x jest Janem i x jest wysokie”. Po drugie, istnieje logiczna hierarchia operatorów: operator weredyczny przychodzi po operatorze ontologicznym, tak jak prawda przychodzi po bycie. Forma logiczna, w której operator ontologiczny byłby wyekstrahowany wtórnie w stosunku do operatora weredycznego, wyglądałaby nieco zaskakująco, nawet niezgrabnie, ale też zawierałaby całkiem nowe informacje: „Istnieje takie, że jest prawdą, że x jest Janem i x jest wysoki”. Wyekstrahowany operator wiąże zmienne na wyższym poziomie języka (dokładnie w meta-metajęzyku). Z uwagi na ten fakt,

moglibyśmy powiedzieć, co następuje: operator ontologiczny, pierwotnie wyekstrahowany, jest ZAWARTY we wszystkich zdaniach z wyekstrahowanym operatorem weredycznym. Co więcej, zamienia się miejscami z tymże operatorem, gdy wspinamy się po drabinie meta-języków. Odślania to poniekąd obszar obowiązywania operatora weredycznego, którym jest właśnie stosunek między językiem a meta-językiem, tak doskonale wyrażony w Tarskiego definicji prawdy¹¹. W końcu z powyższych uwag wynika, że operator weredyczny wyekstrahowany z dowolnego zdania *Z* zawsze w domyśle zawiera operator ontologiczny, wiążący nie tylko zmienne będące zmiennymi operatora ontologicznego, ale także czyniąc z tegoż operatora i jego zmiennych nowy, własny operator. W tej sytuacji: jeżeli operator ontologiczny wiąże *x* i *F*: „Istnieje takie *x*, że *x* jest *F*”, operator ontologiczny wiąże *x* i *F*, czyniąc z nich nową zmienną *α*. Otrzymujemy wówczas: „Jest prawdą, że istnieje takie *x*, że *x* jest *F*” w postaci „Jest prawdą, że *α*”.

Obok związku czysto semiotycznego, czyli zdolności wyprowadzenia z tej samej struktury zdaniowej dwóch różniących się, acz powiązanych ze sobą wewnętrznych składników, można także mówić o związku gramatycznym. Zauważyli go już Grecy, używając czasownika *einai* (być) na trzy odmienne sposoby: w funkcji egzystencjalnej, łącznikowej oraz weredycznej (por. przywoływane już studium Ch. Kahna, w którym problem ten jest wszechstronnie analizowany [Kahn 1973]). Interesujące ustalenia na ten temat zawarł w swoim artykule J. Hintikka (1986: 81–115); wśród polskich autorów kwestię tę dyskutuje J. Wojtysiak (2001). Fakt, że jeden czasownik ma tak dużo znaczeń, może być interpretowany jako coś negatywnego (wieloznaczność), ale właśnie doprecyzowanie w postaci ekstrakcji operatorów uświadamia nam, że znaczenie czasownika „być” jest tylko pozorną polisemią. W rzeczywistości czasownik ten ma trzy

¹¹ Na bazie pojęcia spełnienia, kluczowego dla powodzenia Schematu Równoważnościowego, istnieje swoista konieczność, gdy chodzi o występowanie operatora ontologicznego. Gdyby nie było możliwości wyekstrahowania go ze zmiennych wiązanych przez operator weredyczny, teoria Tarskiego nie mogłaby przyjąć oblicza semantycznego i mieć filozoficznego zastosowania (por. Tarski 1999; Woleński 1993, 1999).

(główne) ściśle ze sobą powiązane znaczenia. Podstawa gramatyczna związku byt–pozostałe pojęcia graniczne i jej użyteczność w procedurze ekstrakcji operatorów są czymś znaczącym z uwagi na to, że potwierdzają związek wewnętrzny między pojęciami granicznymi. Struktury gramatyczne możemy w tej sytuacji potraktować jako wstępne uogólnienie cech empirycznych języka naturalnego. Tym samym niosą one pewną treść przedmiotową (materialną), a więc nie ograniczają się jedynie do własności formalnych. Naprowadzają nas na to, jak wypełnia się ogólna struktura logiczna, dając przy okazji wyobrażenie o związku wysoce abstrakcyjnych tworów w postaci operatora ontologicznego i weredycznego z rzeczywistością. Istotą tego związku jest swoista pragmatyczność w sferze gramatyki i sposobów użytkowania języka (jeden czasownik z trzema znaczeniami) oraz wyraźność kosztem wielości wyrażeni po stronie logicznej. Innymi słowy, operatory ontologiczny i weredyczny związują się w zwyczajny czasownik „być” i wbudowują się w każde zdanie podmiotowo-orzecznikowe, w pierwszej chwili nie ujawniając swojej obecności. W znaczeniu tegoż czasownika skrywają się także pojęcia graniczne treści-rzeczy oraz jedności-wielości.

Powyżej pomieszczone rozważania nad strukturą gramatyczno-logiczną języka ukazują związek między pojęciami granicznymi w nowym świetle. Okazuje się bowiem, że każde zdanie podmiotowo-orzecznikowe jest przekształcalne w formułę z operatorem ontologicznym (znaczącym pojęcia: bytu, treści-rzeczy, jedności i wielości) oraz operatorem weredycznym (znaczącym pojęcie prawdy). Natomiast czasownik „być” posiada własność występowania w różnych kontekstach znaczeniowych, w szczególności zaś kontekście egzystencjalnym (byt), identycznościowym (treść-rzecz), łącznikowym (jedność, wielość) oraz weredycznym (prawda). Teza o jedności konceptualnej wyraża wszystkie te fakty (zarówno własności zdań, jak i wyróżnionego gramatycznie wyrażenia). Jedność jest ewidentna, gdyż nie istnieje takie zdanie oznajmujące, w ramach którego pojęcia graniczne nie spełniałyby swojej funkcji, a dodatkowo czasownik „być” użyty w dowolnym znaczeniu generuje od razu pozostałe znaczenia.

Pojęcia graniczne jako predykaty drugiego rzędu

Z koncepcji ekstrakowania pojęć granicznych oraz wskazania na ich związek z pojęciem bytu stosunkowo łatwo przejść do innego typu relacji formalnej zachodzącej między pojęciami granicznymi, przedstawiając je jako funkcje operujące nie na przedmiotach, ale raczej na pojęciach. Pomysłodawcą rozróżnienia na pojęcia pierwszego rzędu, wiążące się z przedmiotami, oraz pojęcia drugiego rzędu, wiążące się z innymi pojęciami, był, jak wspominaliśmy w rozdziale 3, G. Frege. Choć jego teoria odnosiła się głównie do istnienia, można przypuszczać, że za pojęcia wyższego rzędu (predykaty wyższego rzędu) można byłoby też uznać pozostałe pojęcia graniczne. Żeby teorię Fregego wykorzystać do naszych celów, niezbędne jest pewne jej uzupełnienie.

Za Fregem możemy powiedzieć, że pojęcia mogą wchodzić w zależności wyższego rzędu niż tylko pierwszy, a podobnie rzecz się ma z odpowiadającymi im predykatami (1977: 45–59). Oznacza to, że możemy mieć do czynienia z predykatami i pojęciami trzeciego rzędu, mówiącymi coś o pojęciach niższych rzędów. Druga sprawa jest mniej oczywista, a wiąże się ściśle z namnażaniem się metajęzyków. Nie ulega wątpliwości, że przekształcanie wyrażen zdaniowych w ten sposób, że kolejne są wprowadzane w metajęzyku, ma określone skutki (choćby w postaci rozproszenia sensu). W związku z tym ograniczenie rzędów do dwóch pomimo możliwości wygenerowania większej ich liczby nie jest tylko kwestią arbitralnej decyzji, ale nade wszystko wynikiem spostrzeżenia, że pojęcia wyższego rzędu redukują się do pojęć drugiego rzędu, te zaś wiążą pojęcia rzędu pierwszego.

Wyjaśnienia te są niezbędne, żeby zrozumieć zasadę fundowania pojęć granicznych jako pojęć wyższego rzędu, a zatem odnoszących się, jako funkcje, do innych pojęć, a dopiero przez nie do przedmiotów. Z analiz C. J. F. Williamsa wynika, że byt jest pojęciem drugiego rzędu i tegoż samego rzędu predykatem. Oznacza to, że wiąże pojęcia, nie zaś przedmioty. Gdy mówimy „istnieje życie na Marsie”, nie wygłaszamy, zgodnie z tą teorią, zdania egzystencjalnego, w którym „istnieje” jest predykatem pierwszego rzędu, przypię-

sującym jakąś cechę przedmiotowi, ale raczej odnosi się do innych pojęć. W tym wypadku zdanie to można przekształcić w następujący sposób: „Dla jakiegoś x , x jest istotą żyjącą i x jest na Marsie”. Predykat „istnieć” orzekany jest zatem nie o przedmiocie (nie oznacza żadnej jego cechy), ale raczej jest językowym wyrażeniem kwantyfikatora substytucjonalnego oraz identyfikacji (reidentyfikacji) lub po prostu mówi o pojęciu tyle, że pod nie coś podpada, coś to pojęcie spełnia (Williams 1976: 11). Konstatacja faktu, że byt jest pojęciem drugiego rzędu, prowadzi do określenia mechanizmu językowego, w którym pozornie mamy do czynienia z egzystencjalnym wykorzystaniem czasownika „istnieć”, podczas gdy tak naprawdę jest to pragmatyczny skrót od bardziej wyrafinowanej formy: kwantyfikatora i identyczności. Oczywiście zarówno teraz, jak i w poprzednio analizowanym przypadku przekonanie, że język jest punktem wyjścia, nie zaś tylko punktem dojścia, jest czymś naturalnym i powszechnie uznawanym¹².

Czy zatem pojęcia graniczne także można traktować jako pojęcia i predykaty wyższego (drugiego) rzędu?¹³ Rozważmy wstępnie tę hipotezę dla pojęcia prawdy. Przeanalizujmy dwa zdania: I „Jan jest wysoki” oraz II „Ten obraz jest prawdziwy”. W zdaniu I mamy do czynienia z prostym predykatem pierwszego rzędu (wysoki), który przypisywany jest desygnatowi nazwy własnej „Jan”, występujące w zdaniu „jest” ma zaś znaczenie łącznikowe. Przed to zdanie można jednak wysunąć operator weredyczny: „jest prawdą, że”, który stanowi właściwy punkt wyjścia. Zdanie I przybierze zatem postać Ia „Jest prawdą, że Jan jest wysoki”, które w analizie Williamsa przybiera po-

¹² Negując językowy punkt wyjścia, prezentowane rozważania w pewnym zakresie tracą sens, przynajmniej gdy chodzi o budowanie związków między językiem naturalnym a metajęzykiem. Z drugiej strony, język zawiera mnóstwo informacji o świecie, w tym również informacje nadające się do analizy metafizycznej. Nie może to jednak oznaczać, że język przysłoni świat i stanie się jedynym niealternatywnym przedmiotem badania. Bez wątpienia skutkiem takiego rozstrzygnięcia byłoby „obcowanie z odbiciami w wodzie i lustrach”, a ostatecznie z „odbiciami w jaskini”.

¹³ Pytanie ma oczywiście charakter retoryczny, gdyż ujęcie kwantyfikatorowo-operatorowe pozwala udzielić na nie jednoznacznie pozytywnej odpowiedzi (por. Williams 1976: 4 i n.).

stać bardziej intuicyjną językowo: Ib „to, co mówi Józef (na temat Jana), jest prawdą”¹⁴. Zasadność takiego przejścia zasadza się na fakcie, że prawda jest nadbudowana nad relacją intelekt–byt, a zatem usprawiedliwione jest takie przeformułowanie zdania I, które w pełni go ujawni, a wyrażenia „mówić, że”, „twierdzić, że”, „sądzić, że” w pełni relację tę wyrażają.

Zupełnie inaczej jest w przypadku zdania II. Tutaj predykat „jest prawdziwe” pojawia się w zdaniu w funkcji, jak się wydaje, predykatu pierwszego rzędu: mówi coś o obrazie. W rzeczywistości dobrze zdajemy sobie sprawę, że jest to także forma skrótu wyrażającego coś, co doskonale rozumiemy w kontekście wypowiedzania tego zdania. Można je więc przekształcić w następujący sposób: IIa „Prawdą jest, że ten obraz jest namalowany przez Rembrandta”. Użyty w zdaniu predykat „jest prawdziwy”, odnosi się do przypisywanej przedmiotowi cechy (reprezentowanej przez pojęcie pierwszego rzędu): „bycie namalowanym przez Rembrandta”. Jeżeli zaś zgodzimy się na takie posunięcie, IIa na mocy tego, co powiedzieliśmy przy analizie I, Ia i możliwości przekształcenia w Ib, może przyjąć formę zbliżoną do Ib, czyli IIb „to, co mówi Józef na temat tego obrazu, jest prawdą”¹⁵.

W tej sytuacji możemy określić, jakiego jest rzędu występujący w zdaniach IIa i IIb predykat „jest prawdą”. Williams oba zdania formalizuje za pomocą kwantyfikatora substytucjonalnego (dla jakiegoś x – *for some x*) i uzyskuje następujący efekt III: „Dla zdania »Jan

¹⁴ W rzeczywistości dokonaliśmy podwójnego przekształcenia: raz ze zdania, w którym predykat „jest prawdą” nie był jeszcze ujawniony, a ekstrakcja pozwoliła uzyskać operator weredyczny; dwa, kiedy to operator weredyczny został umieszczony wewnątrz zdania jako jego integralna część.

¹⁵ Niektórych może razić epistemiczny charakter zdań Ib i IIb w porównaniu z bardziej przedmiotowo zorientowanymi i mniej „subiektywnymi” zdaniami I, Ia i IIa. Wrażenie to można jednak zatrzeć, gdy weźmie się pod uwagę graniczność rozważań. W zasadzie poruszamy się w takich regionach, gdzie nie ma sensu wprowadzenie ścisłego rozróżnienia na subiektywne–obiektywne, podmiotowe–przedmiotowe. Nie będzie wielkim nadużyciem, gdy powiemy, że jest to jeden z tych momentów w całokształcie dyskursu filozoficznego, w którym mamy do czynienia z jednością tego, co epistemiczne, i tego, co ontyczne. Po prostu: metafizyczne znaczy tutaj również „odnoszące się do poznania”. W końcu „prawda” jest synonimem „racjonalności”, ta zaś jest racjonalnością czegoś: tak świata, jak i intelektu świat ten poznającego.

jest mądry« (Ten obraz został namalowany przez Rembrandta), zarówno Józef mówi, że Jan jest wysoki (Ten obraz został namalowany przez Rembrandta), jak również jest tak, że Jan jest wysoki (ten obraz został namalowany przez Rembrandta)” (1976: 28). Omiijając frazę „mówić, że”, zdania Ia i IIa dadzą się wyrazić w formie prostszej III’: „Dla zdania »Jan jest wysoki« (Ten obraz został namalowany przez Rembrandta) jest tak, że Jan jest wysoki (Ten obraz został namalowany przez Rembrandta)”. Osiągnęliśmy tym samym pewien stopień podobieństwa do zdania z egzystencjalnym „być”, przekształconym w kwantyfikator substytucjonalny oraz predykat identycznościowy (reidentycznościowy). Williams tak podsumowuje swoje wywody na temat prawdy: „To, co zostało osiągnięte w wypadku [powyższych analiz], to wyjaśnienie pojęcia prawdy w terminach kwantyfikacji i koniunkcji. Quine dowodził, że całość aparatu pojęciowego matematyki może być zredukowana w serii definicji do trzech niedefiniowalnych pojęć: kwantyfikacji, funkcji prawdziwościowej i przynależności do klasy. Podobnie tutaj, utrzymuję, że kwantyfikacja, identyczność i funkcje prawdziwościowe są same w sobie wystarczające do zdefiniowania pojęcia prawdy” (Williams 1976: 85). Tym samym pojęcie prawdy wiąże z pojęciem bytu kwantyfikator substytucjonalny oraz identyczność, różni natomiast obecność funkcji prawdziwościowej. Quine mógłby uznać za pojęcia graniczne: kwantyfikator, funkcję prawdziwościową i przynależność do klasy.

Wyjaśnieniem jest rozpatrzenie natury zmiennych wiązanych w wypadku zdań z predykatem „jest prawdą” oraz predykatem „istnieje”. Okazuje się, że dla formuł „dla jakiegoś x , x jest F ” zmienną wiązaną przez kwantyfikator jest zmienna indywiduowa, za którą można podstawić nazwę własną lub nazwę ogólną z zaimkiem wskazującym, np. Jan, ten obraz etc., podczas gdy dla zdań „Dla zdania »Jan jest wysoki«...” zmienną taką jest zmienna zdaniowa, nie zaś zmienna indywiduowa. Różnica ta wskazuje na dwie prawidłowości. Po pierwsze, że prawda, tak jak istnienie, może być uznana za predykat wyższego rzędu. Po drugie, że zmienna zdaniowa wymaga innego trybu tworzenia formuły z kwantyfikatorem substytucjonalnym. Musi w niej wystąpić powtórzenie. I właśnie to powtórzenie (za po-

mocą „jest tak, że” lub „zarówno... i...”) jest funkcją prawdziwościową. W powtórzeniu natomiast dochodzi do zawłaszczenia dziedziny bytowej („jest tak, że”), czyli odniesienia prawdy do bytu.

W zarysowanej koncepcji między bytem a prawdą zachodzą przynajmniej trzy relacje. Dwie z nich mają charakter czysto formalny, jedna implikuje konieczność w sferze ontologicznej. Określenie pojęcia i predykatu „jest prawdą” nie jest możliwe bez określenia pojęcia i predykatu „istnieje”. Momenty strukturalne pojęcia „istnieje” są częścią konstytutywną struktury pojęcia „prawdy”. Wreszcie kwantyfikator substytucjonalny wiążący zmienne zdaniowe generuje funkcję z powtórzeniem (koniunkcją i identycznością), która to jest odzwierciedleniem stosunku do bytu. Innymi słowy, nie może być tak, że byt zostanie całkowicie zignorowany, a prawda wyjaśniona bez udziału jego pojęcia. Doskonale też widać, że nadbudowanie związku byt–prawda na podstawie natury pojęć i ich redukcji do pojęć logicznie wcześniejszych (kwantyfikacji, identyczności, funkcji) jest rozwinięciem procedury ekstrakcji i jej dopełnieniem. Tak też należy ją traktować, uznając, że operator weredyczny jest pochodną funkcji prawdziwościowej konstytutywnej dla zdań wykorzystujących predykat „jest prawdą”. Co więcej, koncepcja ta daje możliwość rezygnacji z użytkowania predykatu „jest prawdziwe”, co rodzi tzw. redundancyjne teorie prawdy (C. J. F. Williams podziela ten pogląd). Redundancja wyraża skądinąd to, co nazwaliśmy bezpośredniością ujęcia rzeczywistości za pomocą pojęć granicznych. Wszak by ujmować byt lub treść, nie trzeba za każdym razem dokonywać określonych typów operacji wyższego rzędu, wystarczy po prostu stosowny akt umysłu.

Podobnie jak w przypadku opisywanym wcześniej, tak i teraz wypreparowanie predykatów drugiego rzędu znaczących pojęcia graniczne drugiego rzędu „treści-rzeczy”, „jedności” i „wielości” nie daje się uzasadnić łatwo i bez pewnych dodatkowych obserwacji. Przyjrzyjmy się pojęciu „treści-rzeczy”, analizując raz jeszcze zdanie I „Jan jest wysoki”. Jeżeli pojęcie to ma być funkcją od pojęcia pierwszego rzędu, całe zdanie musi być zinterpretowane w kategoriach konkretyzacji rzeczy-treści. Istotnie tak jest. Zdanie I nie wyraża nic innego, jak tylko fakt pewnej tożsamościowo określonej przedmio-

towości (za pomocą imienia własnego), a dodatkowo – co oznaczają pojęcia „jedności” i „wielości” dwa pozostałe fakty: mianowicie pewnej relacji między podmiotem własności a własnościami (jedność) oraz wynikający z użycia imienia własnego lub nazwy ogólnej fakt ograniczenia w obrębie uniwersum ontologicznego (wielość). Powiedzieć o Janie, że jest treścią-rzeczą lub jednością tudzież wielością jest redundantne i mylące. Janowi bowiem przysługują te określenia, owszem, ale jedynie jako przedmiotowi nasycającemu jakieś pojęcie pierwszego rzędu.

Związek wewnętrzny między pojęciami granicznymi rysuje się w obrębie omówionej koncepcji jako relacja między typami pojęć, w tym wypadku pojęć drugiego rzędu. Jedność conceptualna wynika z faktu, że pojęcia te łącznie stanowią funkcje dla pojęć rzędu niższego, a jednocześnie warunek ich poprawnego używania. Więcej nawet, przedmioty, które korespondują w pierwszej kolejności z pojęciami rzędu pierwszego, przez zastosowanie pojęć rzędu drugiego (pojęć granicznych) otrzymują właściwą sobie charakterystykę. Każde z wymienionych pojęć granicznych jest funkcją od innych pojęć, natomiast zastosowanie ich na pierwszym poziomie orzekania rodzi redundancje.

Podsumowanie

Dotychczasowe rozdziały miały na celu ukazanie procesu kształtowania się i różnicowania schematów pojęciowych na tle panoramy poglądów reprezentowanych przez różnych filozofów, a także, zwłaszcza niniejszy, ukazanie związku między pojęciami granicznymi. Związek ten ilustrowany był na wiele sposobów, tak by wykluczyć hipotezę przeciwną do bronionej tutaj, taką mianowicie, wedle której nie tylko między poszczególnymi pojęciami nie ma żadnych związków (wewnętrznych), ale w ogóle nie istnieje żaden tego typu schemat pojęciowy. Teza o jedności conceptualnej, na rzecz której przytoczonych zostało siedem różnych wariantów argumentacyjnych, ma jednak swoje słabości. Nie ulega wątpliwości, że do największych

należy niechybnie implikowany przez tę tezę pogląd o redundancji pojęć granicznych.

Redundancja pojęć granicznych jest w pewnym sensie zjawiskiem zrozumiałym, wszelako pod tym warunkiem, że właściwie rozpoznamy jej naturę. Nie chodzi bowiem o to, że pojęcia te są nieużyteczne w życiu naszego umysłu. Tym bardziej nie chodzi o to, że pełnią one funkcje ornamentów upiększających nasze wypowiedzi. Pojęcia graniczne są redundantne, gdy patrzy się na nie z perspektywy pojęć ogólnych i ich szerokiej aplikacji. Jakkolwiek prawdą jest, że działania umysłu najłatwiej ująć jako łączenie i dzielenie tego, co konkretne, z tym, co ogólne, niemniej fakt łączenia, jak również inne warunki możliwości zachodzenia procesów kognitywnych, wydają się wciąż pozostawać zakryte. We *Wprowadzeniu* do książki sytuację tę określiłem mianem „transparentności”: pojęcia graniczne są transparentne; dokonywanie zwyczajnych operacji sądzienia, w nastawieniu przedmiotowym i z wykorzystaniem pojęć pierwszego rzędu, nie wymaga, byśmy zwracali na te pojęcia uwagę.

Transparentność ma jednak swoje granice, poza którymi omawiane pojęcia stają się dla umysłu „widoczne”. Z jednej strony granicę taką ustanawia umysł w procesie dochodzenia do samowiedzy (rozpoznawania swojej natury i funkcji), z drugiej zaś – sytuacja metafizyczna, w której umysł musi się odnaleźć. W rzeczywistości poruszamy się między dwoma biegunami: koniecznością odnoszenia się do sfery ontycznej oraz koniecznością odnoszenia się do wytworów własnego umysłu. W obu przypadkach niezbędne są pojęcia stanowiące narzędzie rozpoznania, ufundowania i wartościowania tego, wobec czego umysł został postawiony. W ten sposób okazało się, że musimy przejść do następnego kroku, mianowicie analizy własności i obszarów aplikacji pojęć granicznych. Ze zrozumiałych względów następny rozdział będzie najtrudniejszy, zwłaszcza że wprowadzenie wyrażenia „pojęcia graniczne” było posunięciem obliczonym na zwrócenie uwagi na to, że poruszamy się na skraju możliwości stosowania dobrze zdefiniowanych i jednoznacznych wyrażen do opisu niektórych zjawisk naszego życia umysłowego.

Natura pojęć granicznych

Wstęp

Rozważania poprzedniego rozdziału pozwoliły nam zorientować się w rozlicznych relacjach łączących pojęcia graniczne, tak że mówienie o zwartym ich schemacie wyrażającym się w TJK nie jest już dalej nadużyciem. Powiedziano też, że kluczowa, wciąż domagająca się wyjaśnienia sprawa dotyczy natury pojęć granicznych, a więc tego, co w sposób istotny odróżnia tę grupę pojęć od pojęć ogólnych. Raz jeszcze przypomnę, że fraza „pojęcia graniczne” została wprowadzona w celu wskazania na ich odmienny od pozostałych pojęć status, lecz tak naprawdę nie ma tu nawet pewności, czy mamy do czynienia z pojęciami.

Rozważmy zdanie (α) „Jan jest w Warszawie”. Jak powiedzieliśmy we *Wprowadzeniu* oraz rozdziale 4, w zdaniu tym pojęcia graniczne zawarte są niejako immanentnie, co nie znaczy, że nie można ich wydobyć „na światło dzienne” i uczynić częścią gramatycznie poprawnej i semantycznie relewantnej jednostki języka naturalnego. Pokazaliśmy to dobitnie przy okazji omawiania semiotycznych relacji między pojęciami granicznymi. Ujawnienie pojęć granicznych niesie jednak pewne konsekwencje. Przekształćmy (α) w nowe zdanie (αi): „Istnieje osoba, która jest Jankiem i która jest w delegacji”. Pojawienie się w zdaniu pojęcia granicznego „był” w jakimś sensie doprowadza do tego, że zdanie (αi) wygląda na przegadane (nie mówiąc o tym, że drażni zmysł estetyczny przeciętnego użytkownika języka). W swobodnie toczonej rozmowie pojawienie się (αi) wywołałoby niemałe poruszenie, gdyż w naturalny sposób wszystko to, co wyraża owo zdanie, zawarte jest w (α). Tę cechę pojęć granicznych nazwałem „transparentnością” lub po prostu redundancją, a chodzi

o fakt, że to, co ewentualnie pojęcie graniczne miałyby reprezentować, reprezentuje wprost, bez żadnych zapośredniczeń. W (α) fakt bytowania jest po prostu dany, bez konieczności jakiegokolwiek dodatkowego uposażenia umysłu w pojęciu.

Dotykamy w tym miejscu kwestii konceptualnej determinacji doświadczenia. Problem w całej ostrości sformułowania postawiony został przez I. Kanta. W *Krytyce czystego rozumu*, w rozległym i niezwykle skomplikowanym wywodzie Kant pokazuje, że umysł (intelekt) dysponuje czymś, co nazywa kategoriami (czystymi pojęciami intelektu), przez które cały materiał wrażeniowy jest porządkowany i ujmowany w ramach określonych semantycznie i syntaktycznie struktur językowych. O determinacji konceptualnej mówi się wiele także dziś. Dobrym przykładem jest Fred Dretske, który co prawda broni niezapśredniczonego dostępu do sfery przedmiotowej w ramach percepcji, ale jednocześnie zastrzega, że nie ma żadnego sposobu na całkowite wykluczenie determinacji konceptualnej (1981).

Z transparentnością oraz konstytutywno-deskryptywną naturą pojęć granicznych związana jest kwestia ich zakresu oraz treści. Choć pytanie o treść pojęć granicznych wybija się na pierwszy plan, zaczniemy od ekspozycji zagadnień związanych z zakresem, dopiero w dalszej części rozdziału szczegółowo przeanalizujemy pojęcia graniczne na tle współcześnie wysuwanych teorii pojęć. Uzyskana w drodze tego typu analiz odpowiedź przybliży nas do tego, czym w istocie swojej są pojęcia graniczne. W obozie zwolenników klasycznego podejścia do pojęć granicznych (transcendentalistów) istnieje tendencja do dwojakiemu rodzajowi ich interpretacji: dla niektórych są to pojęcia (w dalszej części nazywam tę interpretację konceptualną lub po prostu IK), dla innych sądy (dalej – interpretacja propozycjonalna: IP). Jako że drugi wariant jest o wiele mniej przekonywujący, dyskusję nad nim przeprowadzę w kontekście rozprawiania nad IK.

Rozdział zorganizowany jest zatem wokół dwóch zasadniczych pytań: „czym pojęcia graniczne różnią się od pojęć kategorialnych i ogólnych?” oraz „czy pojęcia graniczne istotnie są pojęciami?” Zacznę od zarysowania IK wraz z omówieniem głównych argumentów,

następnie omówię klasyczne (będę je nazywał „ekstensjonalnymi”) poglądy na różnicę między kategoriami, uniwersaliami a pojęciami granicznymi (transcendentaliami), by przejść do rozważenia kilku kluczowych współczesnych kognitywno-psychologicznych teorii pojęć („intensjonalnych”). Na ich tle pokażę brak przesłanek do uznania IK, jednocześnie odrzucając alternatywną dla niej IP.

Interpretacja konceptualna (IK) pojęć granicznych

Rzecznikiem tezy, że pojęcia graniczne są w istocie swoimi pojęciami, jest między innymi S. Majdański (1962, 2001). Głosi ona:

(IK) Pojęcia graniczne mają naturę właściwą dla pojęć, cechując je wspólne dla pojęć własności semiotyczne oraz podlegają tym samym, co i one, procedurom.

Na poparcie IK przywoływane są zwykle dwa argumenty: „[pojęcia graniczne]¹ pełnią charakterystyczną dla pojęć lub odpowiadających im nazw semantyczną funkcję oznaczania oraz spełniają specyficzną dla pojęć (nazw) funkcję syntaktyczną: występowania w roli podmiotu lub orzecznika w zdaniach podmiotowo-orzecznikowych” (Majdański 1962: 74). Mowa jest zatem o semiotycznych własnościach wyrażeń znaczących pojęcia graniczne, mianowicie, że mają one cechy semantyczne i syntaktyczne właściwe dla nazw, co do których nie sposób wątpić, że znaczą pojęcia. Musimy tutaj zachowywać maksymalny rygor, gdy chodzi o rozgraniczenie nazwy–pojęcia–desygnatu. W przytoczonych argumentach poruszamy się bowiem na poziomie nazw oznaczających, z czego miałyby ewentualnie wynikać, że są one również znaczące – wiążą się z jakimiś pojęciami. Oznacza to, że IK przyjmuje postać interpretacji konceptualnej w odniesieniu do nazw – oznaczymy ten rodzaj, dodając indeks *n*: IK_{*n*}.

¹ W cytowanym tekście pojawia się oczywiście zwrot „transcendentalia”, lecz zgodnie z tym, co napisałem wcześniej, całkowicie rezygnuję z tego wyrażenia na rzecz frazy „pojęcia graniczne”.

Rozważmy w pierwszej kolejności aspekt semantyczny nazw znaczących pojęcia graniczne. Mowa jest o tym, że mają one specyficzną funkcję oznaczania, czyli po prostu denotują jakiś zbiór przedmiotów, odnoszą się do czegoś. Czy z faktu, że nazwa „byt” ma referencję, wynika, że znaczy ona jakieś pojęcie? Bynajmniej. J. Woleński pokazuje w przywoływanym już artykule (1996a), że jest to nazwa wysoce osobliwa, a rozważana jako denotująca w sensie dystrybucywnym wzbudza antynomie, z którymi nie jesteśmy sobie w stanie poradzić. Rozwiązanie przyjęte przez niektórych, by traktować zbiór denotowany przez nazwę „byt” jako „klasę właściwą”, w odróżnieniu od klas zwykłych (zbiorów), jest jedynie unikiem, nie zaś zażegnaniem trudności, dlatego też Woleński idzie dalej i powiada, że najlepiej jest przyjąć, że nazwa „byt” jest wyrażeniem synkategorematycznym, a więc niemającym autonomicznego znaczenia, korzystającym ze znaczeń innych wyrażen.

Potraktowanie nazw znaczących pojęcia graniczne jako synkategorematów ani nie pomniejsza ich wielkiej wagi dla naszych operacji kognitywnych i wolitywnych, ani tym bardziej nie deprecjonuje ich nazwowego charakteru. Ujawnia jedynie, że do wnioskania o intensji, wychodząc od ekstensji, należy podchodzić bardzo ostrożnie. Można się oczywiście zżymać, że przesłanką w rozumowaniu prowadzącym do odebrania samodzielności znaczeniowej nazwie „byt” jest analogiczna czynność dokonana przez K. Twardowskiego dla słówka „nic”, lecz z drugiej strony pokazuje to dobitnie, że fakt, że coś jest nazwą i przypisujemy jej własność semantyczną, nic jeszcze nie przesądza o pojęciu.

Paralela z nazwą „nic” dobrze ilustruje pewną szczególną własność wyrażenia „byt” związaną z jego denotacją, mianowicie brak jakichkolwiek ograniczeń. Jeżeli tak, stwierdzenie, że „byt” ma znaczenie, jest pewnym nadużyciem, gdyż oznaczałoby, że istnieje jakaś treść, na której podstawie zachodzi proces wyodrębnienia podzbioru ze zbioru przedmiotów. A przecież proces ten nie może zachodzić, bo ekstensja ma być nieograniczona, a więc nie może być żadnej treści, która ewentualnie mogłaby stanowić kryterium podziału. Powiązanie na poziomie semantycznym obu wyrażen jest następujące: o ile nazwa „byt” denotuje niczym nieograniczoną liczbę desy-

gnatów grupującą się na najróżniejsze sposoby w zbiory, o tyle słowo „nic” nie denotuje żadnego desygnatu. Po prostu brak mu denotacji. Fakt, że obie nazwy nic nie znaczą, z jednej strony motywowany jest tym, że nie istnieje żadna treść, którą można byłoby rozpoznać jako właściwą dla scharakteryzowania nicości, z drugiej zaś treści, która reprezentatywna jest dla pojęcia bytu, jest aż nadto (bo też denotacja jest nieograniczona). W ostatecznym rozrachunku można byłoby stwierdzić, że w wypadku „bytu” mamy do czynienia z pojęciem najbogatszym treściowo, ale wówczas z dystrybutywnej interpretacji nazwy „byt” przesunęlibyśmy się w kierunku interpretacji „kolektywnej”. O takiej jednak się nie wspomina.

Przyjrzyjmy się zatem drugiemu argumentowi, mającemu charakter syntaktyczny. W IK_n wskazuje się na to, że nazwy znaczące pojęcia graniczne pełnią funkcję podmiotów i orzeczników w zdaniach. Jest to poniekąd własność strukturalna wszystkich wyrażen języka naturalnego i wnioskowanie z niej o tym, czy dane wyrażenie ma znaczenie, czy nie, jest pewnym nadużyciem. Przypatrzmy się zdaniu (β) „»i« jest funktorem zdaniotwórczym”. Któż spodziewałby się oglądać spójnik w tej roli, chyba tylko gramatyk i logik. Ale jest to możliwe. Podobnie jak jest możliwe potraktowanie tego samego wyrażenia jako predykatu w zdaniu podmiotowo-orzecznikowym, np. (γ) „znaczenie wyrażenia »oraz« jest takie samo jak wyrażenia »i«”. Wystarczy zmiana perspektywy, przejście z supozycji personalnej do supozycji materialnej, by powyższe operacje miały głęboki sens, a zdania nie były syntaktycznym i semantycznym bełkotem.

Celowo w zdaniach (β) i (γ) wykorzystałem raz w roli podmiotu, drugi raz predykatu spójnik, gdyż jest to dobry punkt wyjścia do następującego rozumowania: skoro oczekujemy, że w roli podmiotów i predykatów zwykłych zdań podmiotowo-orzecznikowych będą występowały zawsze nazwy rzeczy, cech, relacji, natomiast zdania reprezentowane przez przykłady (β) i (γ) uznajemy za dopuszczalne, lecz z punktu widzenia przeciętnego użytkownika języka mało znaczące, co więcej, wymagające przejścia na poziom metajęzyka, być może podobnie rzecz się ma z nazwami właściwymi dla pojęć granicznych. Wróćmy do zdania (α) oraz jego modyfikacji (α_1). W praktyce językowej wprowadzenie na scenę zdania (α_2) bu-

dzi mieszane uczucia, a przecież zdanie to daje się wyrazić w krótkim (α_2) „Jan jest bytem”. W reakcji na sformułowane przez naszego rozmówcę zdanie (α_2) skłonni byłibyśmy odpowiedzieć odrobinę poirytowani: „To wiemy!”.

Można zatem wysnuć przypuszczenie, że choć nazwy znaczące pojęcia graniczne spełniają wszystkie kryteria, by być podmiotami lub predykatami w zdaniach podmiotowo-orzecznikowych, ich umiejscowienie w zwykłych kontekstach zdaniowych wywołuje pewne zamieszanie. Dalej, o ile w wypadku spójników mieliśmy do czynienia ze zmianą perspektywy i przejściem na poziom metafazyka, o tyle dla nazw pojęć granicznych sytuacja może być bardzo podobna w tym sensie, że ich pojawienie się w zdaniach typu (α_1) i (α_2) również wskazuje na przejście na inny poziom. Muszę od razu zastrzec, że nie jestem skłonny twierdzić, że chodzi o poziom języka. Zdanie (α_1) wskazuje na coś pozajęzykowego, rzekłbym – poniżej języka, na jakiegoś rodzaju doświadczenie będące podstawą sformułowania zdania (α). Widać to, gdy porówna się zdania (α_1) z (β) i (γ). Żeby sformułować dwa ostatnie, niezbędna jest po prostu wiedza gramatyczna i logiczna, natomiast zdanie (α_1) nie wymaga żadnych nadzwyczajnych i dodatkowych kompetencji, jedynie doświadczenia.

Wydaje się, że stosowne i poręczne byłoby w takiej sytuacji odróżnienie kryterium stosowania nazwy od treści pojęciowej, do jakiej miałyby ewentualnie nazwa ta odsyłać. IK_n podała jedynie kryteria stosowania nazwy, na ich podstawie przesądzając naturę pojęć granicznych. Istnieje dobrze znana i uznana już teoria znaczenia, wedle której znaczenie wyrażenia „n” wyznaczone jest przez jego użycie. Być może w ostatecznym rozrachunku o to chodzi w IK_n . Byłaby to strategia zrozumiała, lecz kłócąca się nieco z metafizycznymi założeniami, pośród których dominuje to, że znaczenia zależą od obiektywnych treści bytowych, danych w procesie poznania i wyodrębnianych drogą abstrakcji. Teoria znaczenia jako użycia wskazuje raczej na prawidłowości w stosowaniu wyrażen językowych, postępując regularności po stronie bytowej, do której dostęp jest za pośrednictwem przez język. IK_n , przypuszczalnie akceptując ten typ wyznaczania treści pojęcia, jednocześnie wikłałaby się w cały sze-

reg wątpliwych rozstrzygnięć natury metafizycznej, aż do stwierdzenia, że tak naprawdę o znaczeniu nazwy wnioskuje się z jego własności, nie dba zaś o to, do czego ona się odnosi.

Postawiłem problem w sposób radykalny, lecz jednocześnie wyrażniający istotne trudności z pozytywnym rozstrzygnięciem pytania o to, czy IK ma w ogóle szanse powodzenia. Nie przypuszczam, by można było udzielić odpowiedzi jedynie na podstawie obserwacji własności semiotycznych terminów znaczących pojęcia graniczne. Potrzeba czegoś więcej, mianowicie rozważenia, czym są pojęcia. Dopiero wówczas możliwe będzie przejście od kryterium stosowania nazwy do treści pojęciowej, którą miałyby ewentualnie zawierać pojęcia graniczne.

Ekstensjonalne aspekty różnicy między pojęciami

Dwa poprzednie rozdziały uświadamiają nam, że pojęcia graniczne z trudem będzie można potraktować w ten sam sposób, jak pojęcia ogólne. Rzec można, że ich podstawową cechą logiczną jest uchylanie się od wszystkich kwalifikacji, wszak stwierdzenie, że np. pojęcie „bytu” jest klasą właściwą w sensie teoriomnogościowym niczego nie tylko nie przesądza, ale i nie wyjaśnia. W celu wyrażenia tej własności zestawimy je z kategoriami i uniwersaliami. Oddzielamy kategorie od uniwersaliów z dwóch powodów. Po pierwsze, kategorie tradycyjnie pojmujemy jako sposoby istnienia, a w dalszej kolejności typy zdań (McCabe 1969: 74) lub typy wyrażen językowych składających się na zdania (Ryle: 1971). Uniwersalia natomiast traktujemy jako ogólne typy przedmiotów lub własności, przy czym pomijamy tutaj kwestię ich statusu ontologicznego (czyli abstrahując od sporu o uniwersalia). Po drugie, ukonstyтуowanie kategorii przebiega inaczej niż ukonstyтуowanie uniwersaliów. Pierwsze tworzone są w drodze rozpoznania sposobów odnoszenia się intelektu do rzeczywistości (w aktach pytania i sądzenia), drugie zaś w drodze przejścia przez intelekt treści i zachowanie jej w postaci pojęcia. To, co je łączy, to fakt, że są typem orzeczników.

Pojęcia graniczne a kategorie

Różnica między kategoriami a pojęciami granicznymi będzie rozpatrywana na dwóch poziomach: ontycznym i językowym (Aertsen 1986). Na każdym z nich można dokładnie wskazać, jak przebiega linia podziału. Uwyraźnienie różnicy między pojęciami granicznymi a kategoriami warto zacząć od następującego stwierdzenia „każde x jest bytem i jednością, i prawdą, i dobrem”, podczas gdy „niekażde x jest substancją, jakością, ilością etc.” Ten ontologiczny modus wypowiedzi można przekształcić w modus metajęzykowy. Powyższe zdania będą wówczas wyglądały w następujący sposób: „O każdym x można powiedzieć, że jest bytem i jednością, i prawdą, i dobrem” oraz „Nie o każdym x da się powiedzieć, że jest substancją, jakością, ilością etc.” Dla uzupełnienia należy dodać, że w przypadku wypowiedzi kategorialnej, czy to z intencją ontologiczną, czy też metajęzykową, zachodzą dwie dodatkowe modyfikacje. Chodzi mianowicie o to, że kategorialnie o każdym x da się sformułować afirmatywne zdanie: „Każde x jest albo substancją, albo jakością, albo ilością etc.” Wydaje się, że słowo „albo/lub” jako spójka o charakterze rozłącznym może być potraktowane w taki sam sposób jak zaprzeczenie kwantyfikatora szczegółowego. Zwracam na to uwagę, gdyż w wypadku zdań, w których orzecznikami są terminy oznaczające pojęcia graniczne ani nie ma możliwości utworzenia zdania zaczynającego się od zaprzeczenia kwantyfikatora szczegółowego, ani też nie można wykorzystać innej spójki między wyrażeniami zdania niż tylko „i”. To spostrzeżenie wskazuje na wyraźną różnicę w wypowiedziach z użyciem pojęć granicznych i pojęć kategorialnych.

Rozpocząłem niniejszy fragment wyróżnieniem dwóch kontekstów, w ramach których należy rozpatrywać zależność między kategoriami a pojęciami granicznymi: ontycznym i językowym. Kontekst ontyczny określa sytuację przedmiotową, rzeczową, niezależną od poznającego podmiotu. Kategorie, jak zauważył Arystoteles, są sposobami istnienia. Każdy z tych sposobów różni się pod względem swojego stosunku do kategorii naczelnej, ale i w relacjach między kategoriami. Jak pokazałem w rozdziale 1, uprzywilejowanie kategorii substancji wynika z obserwacji, że pozostałe kategorie bez

niej nie mogłyby zaistnieć. Tak więc substancja jest centralną kategorią ontyczną, gdyż jest warunkiem możliwości wystąpienia pozostałych, szczegółowych sposobów istnienia. Jest tak, mimo że sama jest szczegółowym sposobem istnienia. Gdy zaś idzie o relacje między poszczególnymi kategoriami, dostrzegalne są dwie prawidłowości. Po pierwsze, kategorie pociągają się wzajemnie, np. jeżeli występuje kategoria ilości, musi wystąpić kategoria relacji, położenia etc. Po drugie, kategorie mają charakter uogólnionych determinacji partykularnych, to znaczy są dla bytu wyrazem jego konkretności. Każda z kategorii konkretyzuje byt w inny sposób, przypisując mu taki jego sposób, który rozłączny jest z innym sposobem. Byt jest zatem albo substancją, albo jakością, albo ilością etc., a jednocześnie jest zarazem substancjalny, o określonej jakości, jest go ileś etc. Ten fakt, występujący po stronie rzeczy, ma dla nas pierwszorzędne znaczenie.

Pojęcia graniczne nie partykularyzują bytu. Byt nie jest zatem albo prawdą, albo dobrem, albo jednością etc. Byt jest ZARAZEM rzeczą, jednością, wielością, prawdą czy dobrem. Prawda, jedność, rzecz, wielość czy dobro występują w bycie nie obok siebie, ale – można rzec – jako na siebie nałożone. W rezultacie od strony ontycznej nie są one od bytu odróżnialne. Nic nie jest w stanie oddzielić ich od faktu, że coś jest bytem. To zaś oznacza, że są tym samym, co byt. Większy zakres pojęć granicznych w stosunku do zakresu pojęć kategorialnych zasadza się także na tym, że każda z kategorii zakłada fakt bytowania. Żeby ilość mogła być ilością, musi „coś być”. Warunek ten można uznać za ogólny warunek wystąpienia każdej kategorii.

Okazuje się, że z perspektywy ontycznej struktury rzeczywistości w każdym x przecinają się dwa *modi* istnienia: wyrażany w pojęciach granicznych/wyrażany w pojęciach kategorialnych. Żaden z nich nie może być „ujęty w nawias”, gdyż automatycznie struktura rzeczywistości uległaby destrukcji. *Modus* wyrażony w pojęciach granicznych jest podstawowy w tym sensie, że wyznacza ramy dla *modusu* kategorialnego. Żadne x nie może być substancją, ilością, jakością etc., jeżeli po prostu nie jest – nie jest bytem. Obserwowana tutaj hierarchiczność zasadza się na konieczności, która rządzi

przestrzeni ontycznej: pierwszym przejawem tej konieczności jest pierwszeństwo bytu, drugim natomiast radykalne przeciwstawienie bytu niebytowi. W zarysowanym układzie zależności „jeżeli PG i PK to Px” (PG – pojęcie graniczne, PK – pojęcie kategorialne, Px – dowolna własność orzekania o x), wyraźnie widać, że referencja pojęć granicznych i referencja pojęć kategorialnych nieco się różnią. Pojęcia graniczne odwołują się do poziomu egzystencjalnego, podczas gdy pojęcia kategorialne do esencjalnego, czyli określonej treści. Napięcie między ogólnością a konkretnością przekłada się na stany ontyczne, czyli po prostu rzeczywistość. Fakt bycia jest z jednej strony czymś, co daje się wyrazić jedynie w ramach schematu pojęć granicznych, z drugiej strony zaś wymaga treści wyrażalnej w schemacie pojęć kategorialnych. Kategorie wyrażają zatem to, co partykularne, konkretne, lecz jednocześnie z konieczności powiązane z faktem bytowania.

W ścisłym związku z toczonymi tutaj rozważaniami pozostaje również zagadnienie redukcji kategorii bytowych do jednej, uprzywilejowanej. Redukcja taka występuje przede wszystkim u Arystotelesa. Naczelną kategorią bytową jest *ousia*. Jej charakterystykę podaliśmy w rozdziale 1. Pierwotność tej kategorii polega między innymi na tym, że pozostałe sposoby istnienia: jakość, ilość, czas, miejsce etc., mają swoje zapodmiotowienie właśnie w niej. Nie byłoby ich, gdyby nie było substancji. Są one kategoriami bytu, ale i określeniami substancji, a dokładnie substancji pierwszej (substancję drugą należy rozważać jako powszechnik). A zatem wszystkie kategorie są ontycznie redukowalne do kategorii substancji, ponieważ mają w niej podstawę swojego istnienia jako kategorie. Nie oznacza to jednak, że istnieje tylko jedna kategoria. Właśnie rozdzielenie na kategorie bytowe i określenia substancji pozwala dostrzec fakt, że redukcja jest tylko kwestią wskazania tego, co fundamentalne ontycznie, nie zaś odrzuceniem pozostałych kategorii jako nic nieznaczących określeń.

Inny rodzaj redukcji, nazwijmy go radykalnym (por. np. koncepcję reizmu T. Kotarbińskiego [1986]), polega na tym, że nie odróżnia się określeń substancji (indywiduum) od sposobów istnienia (jako indywiduum, jakość, ilość etc.). W obliczu braku tej dyferen-

cji otrzymujemy tylko jedną kategorię bytu – kategorię konkretnego. Problematyczność tego posunięcia polega na tym, że zaprzecza się radykalnej odrębności sposobów istnienia. Obserwując białą kartkę, po której teraz piszę, wyraźnie dostrzegam, że „bycie jakąś kartką” jest czymś innym niż „bycie tą kartką”, a to znowu jest czymś innym niż „bycie kartką leżącą na moim biurku”. Przeprowadzenie ontycznej redukcji „bycia jakąś” i „bycia kartką leżącą na” do „bycia tą” wymaga wskazania, że dwa pierwsze sposoby istnienia są tożsame ze sposobem trzecim. A tego dokonać nie można, gdyż oznaczałoby to, że „bycie tą” jest jedynym i wyłącznym sposobem istnienia, natomiast fakt znajdowania się kartki na moim biurku lub bycie koloru białego albo, od strony ontycznej, w ogóle nie zachodzi, to znaczy kartka w ogóle nie jest biała i w ogóle nie leży na moim biurku, albo, od strony poznawczej, podmiot trwa w nieuzasadnionym przekonaniu, że takie fakty zachodzą, podczas gdy nic takiego nie ma miejsca. Każdy z członów alternatywy wydaje się jednak nie do zaakceptowania. Chociażby z tego powodu, że swobodnie w naszych wypowiedziach rozdzielamy różne sposoby istnienia i mówimy o nich w separacji od innych, choć zawsze mamy na uwadze, że są one zapodmiotowione w substancji. Zarzut hipostazowania, to znaczy mówienia nie o białej kartce, ale o białości, da się uchylić w ten sposób, że białość nie jest brana tutaj jako odrębny byt, który ma równy substancji status ontyczny. Białość jest raczej terminem (rzeczownikiem) znaczącym pojęcie (sposób ujmowania przedmiotu w aspekcie określonego koloru) oraz oznaczającym przedmiot (będący w jakimś kolorze). Inaczej mówiąc, gdy użyty jest termin „białość”, nie ma on oznaczać nowego przedmiotu – białości – obok innych: koni, stołów i drzew. Ma on znaczyć różne od pojęć: drzewa, stołu i konia, pojęcie takiego-to-a-takiego koloru. Wyróżnienie pojęcia ma jednak tylko wówczas miejsce, gdy zachodzi adekwatny do niego sposób istnienia. Bez niego utworzenie pojęcia białości nie byłoby możliwe.

Powyższą argumentację można wzmocnić jeszcze w ten sposób, że rozważy się stosunki wewnątrz definicji. Tak czyni między innymi Arystoteles w *Kategoriach*, podejmując próbę określenia, co jest substancją, a co nie. Pogląd, że „substancją jest to, co orzeka się o wszystkim, natomiast nic nie jest orzekane o niej”, na poziomie de-

finicyjnym da się ująć w następujący sposób: definicja białości (taka-taka długość fali światła) nie potrzebuje w swojej treści zawierać żadnego „elementu” substancjalnego, podobnie gdy definiuję człowieka, nie muszę podawać żadnego elementu ilościowego. Definicja „człowiek to zwierzę rozumne” nie określa, czy chodzi o człowieka białego, czarnego, dużego, małego, mieszkającego tu czy tam etc. Ta samowystarczalność definicyjna niechaj będzie dodatkowym argumentem za tym, że kategorie są sposobami istnienia, wśród których najbardziej uprzywilejowana jest kategoria substancji i w niej pozostałe uzyskują zapodmiotowienie.

Uwaga ta ma na celu wyświetlenie kwestii redukcji ontologicznej do jednej kategorii, która dla naszego wywodu ma takie znaczenie, że gdyby zgodzić się na tego typu rozwiązanie, wówczas byłoby równały się określonej kategorii (jednoznaczna koncepcja bytu), a więc pojęcia graniczne wyrażałyby to samo co pojęcia kategorialne. Powyższa sytuacja zmodyfikowałaby wcześniejsze wypowiedzi, jak następuje: „każde x jest substancją”, *ergo* nie istnieje żadne zestawienie pojęć granicznych z kategoriami. Przy zachowaniu różnicy między sposobami istnienia nic nie stoi na przeszkodzie, by uprzywilejować jedną z kategorii.

Pojęcia kategorialne i pojęcia graniczne różnią się także, gdy w grę wchodzi orzekanie (McCabe 1969: 90). Analiza różnic możliwa jest z kilku punktów widzenia. Po pierwsze, co do operowania terminami w zdaniu. Dodatkowo należy odróżnić trzy następujące przypadki. Pierwszy, gdy orzeka się danym pojęciem kategorialnym lub granicznym o podmiocie określonym, np. „to drzewo jest substancją”, „to drzewo jest bytem”. Po drugie, gdy w roli podmiotu występuje jeden z terminów kategorialnych lub granicznych: „substancja jest bytem”, „byt jest prawdą”. Szczególną odmianą drugiego przypadku jest ten, w którym zwraca się uwagę nie na podmiot (bezpośrednio), ale raczej na orzecznik.

Biorąc pod uwagę przypadek pierwszy, dostrzec można tę samą prawidłowość, którą omawialiśmy powyżej. Orzekanie o x , że jest substancją, wyklucza możliwość orzekania, że jest jakością, ilością etc., podczas gdy orzeczenie o tym samym x , że jest bytem, ani nie wyklucza możliwości orzeczenia, że jest prawdą, dobrem etc., ani

też, że jest albo substancją, albo ilością, albo jakością etc. W drugim przypadku, gdy brany jest pod uwagę podmiot, występują następujące prawidłowości: o substancji można orzec tylko, że jest substancją lub też że jest bytem. Tylko w pierwszym przypadku jest to zdanie tożsamościowe (taką funkcję spełnia „jest”), w pozostałych zaś występują zdania orzecznikowe (łącznikowa funkcja „jest”). Ta sama reguła stosuje się do pozostałych terminów kategoryalnych występujących w roli podmiotu.

Widać to także w kontekście podmiotowej funkcji wyrażenia „byt”: orzeka się o nim na wiele sposobów, wręcz na nieograniczoną liczbę sposobów. Istnieją jednak pewne ograniczenia. O wyrażeniu „byt” występującym w pozycji podmiotu można orzekać bez ograniczeń pozostałe pojęcia graniczne. Gdy natomiast chodzi o orzekanie z udziałem poszczególnych kategorii, konieczna jest pewna modyfikacja. Byt musi ulec determinacji, albowiem tylko niektóre byty są substancją, niektóre ilością etc. Różnica ta wskazuje na swoistość konwersji w ramach pojęć granicznych. Własności są zamienne w obrębie bytu, w ograniczonym sensie w obrębie sensów i terminów. Wobec tego ciekawie prezentuje się zagadnienie zamienności z logicznego punktu widzenia. Otóż konwersja między bytem a każdą z kategorii spełnia oczekiwania teorii logicznej: zdanie „Niektóre byty są substancjami” konwertuje się na zdanie „Każda substancja jest bytem”.

Wchodzimy tymczasem na teren relacji między terminami zdania, bez uwzględnienia uprzywilejowanej roli podmiotu, a raczej z podkreśleniem roli orzecznika. Tutaj najpełniej realizuje się to, co powiedzieliśmy na temat zależności między pojęciami granicznymi w podmiocie i kategoriami w orzeczniku. Okazuje się, że w orzeczniku może stać każde pojęcie graniczne, natomiast nie może stać każde pojęcie kategoryalne z powodu wzajemnego wykluczania się. Wszystkie omówione własności wykazują fakt, że o ile zakres pojęć granicznych jest nieograniczony, o tyle zakres pojęć kategoryalnych jest ściśle określony. W kontekście zdaniowym każde z pojęć granicznych może być orzekane w sposób nieograniczony, musi być jednak poprzedzone kwantyfikatorem. Inaczej jest z pojęciami kategoryalnymi. Gdy występują w roli podmiotu, można o nich orze-

kać albo tożsamościowo, albo z użyciem w predykcji pojęć granicznych. Występując w funkcji orzecznika, modyfikują podmiot zdania: musi być albo to samo pojęcie kategorialne, albo pojęcie graniczne poprzedzone kwantyfikatorem szczegółowym.

Zaprezentowane różnice ontyczne i językowe między pojęciami granicznymi a kategorialnymi skłaniają do następujących refleksji: pojęcia graniczne wyrażają warunki możliwości dla szczegółowych sposobów istnienia. Szczegółowe sposoby bytu wykazują wzajemną zależność, przy czym główną kategorią jest substancja (wyrażająca konkret-indywiduum) i w ten sposób spełnia funkcję warunkującą. Byt jest niejako łożyskiem wszystkich własności, w tym również własności wyrażanych w pozostałych pojęciach granicznych. Kategorie natomiast determinują, konkretyzują i dookreślają byt, czynią to z poziomu treściowego, podczas gdy pojęcia graniczne określają poziom egzystencjalny. Różnice ontyczne przekładają się na językowe: ograniczone orzekanie pojęciami kategorialnymi przy nieograniczonym orzekaniu pojęciami granicznymi. Jednocześnie pojęcia kategorialne w funkcji orzecznika modyfikują podmiot. Pojęcia graniczne są zamiennie w pełni tylko po stronie przedmiotowej, natomiast zamiennność logiczna jest ograniczona.

Pojęcia graniczne a uniwersalia

Niezależna konfrontacja uniwersaliów z pojęciami granicznymi, pomimo ścisłego powiązania kategorii z uniwersaliami, ma swoje źródło w ich odmiennym charakterze². Podczas gdy kategorie są sposobami wyrażania bytu i jego licznych przejawów (w ogólności),

² Zastrzegłem we wstępie, iż omawiając różnicę między pojęciami granicznymi a pojęciami ogólnymi, nie będę wdawał się w dyskusję na temat statusu pojęć ogólnych. Dyskusja taka wykracza poza ramy niniejszej książki, aczkolwiek mogłaby w jeszcze lepszy sposób pokazać, iż to, co w sposób zasadniczy i bezwzględny różni oba schematy pojęciowe, wyraża ogólne metafizyczne przesvědzenie, że w wypadku pojęć granicznych ich referencja jest poza dyskusją, podczas gdy w wypadku pojęć ogólnych referencja jest kwestią nad wyraz kłopotliwą.

uniwersalia są jedynie pojęciami rozumu reprezentującymi określone typy rzeczy lub własności łączące się w gatunki i rodzaje (por. Loux 1976), a równocześnie odpowiedzią na dwa ważne pytania: „dlaczego rzeczy są tym, czym są?” i „jak to się dzieje, że jesteśmy zdolni do takiego a nie innego nazywania rzeczy?” (Pears 1967: 45). Analiza różnic między pojęciami granicznymi a pojęciami ogólnymi składa się z dwóch części: (1) określenia formowania obu typu pojęć i niesionej przez nie treści oraz (2) własności ekstensjonalnych pojęć ogólnych i granicznych³.

Zgodnie z tradycyjną metafizyką o proveniencji scholastycznej lub neoscholastycznej formowanie pojęć uniwersalnych i pojęć granicznych wyraźnie się różni. Przybliżmy procedurę tworzenia pojęć uniwersalnych. Procedura ta nosi miano abstrakcji i składa się z dwóch etapów: abstrakcji przednaukowej (potocznej) oraz abstrakcji właściwej, prowadzącej do utworzenia wyraźnego i ogólnego pojęcia rzeczy. Prześledźmy oba przypadki.

W zetknięciu z otaczającą rzeczywistością, czyli tym, co ujmowane jest jako konkret, umysł ludzki formuje pierwsze pojęcia, które są kolekcjami treści danych przedmiotów, ujmowanych przez pryzmat relacji podobieństwa. Jest to proces bezwiedny i spontaniczny, natomiast uzyskana w tej drodze treść poznawcza jest jeszcze niezbyt wyraźna i raczej ogólnikowa, rzecz można schematyczna (por. Swieżawski 1948: 78 i n.). Schematyczność tego typu pojęć polega na tym, że są one odzwierciedleniem jedynie najbardziej „rzucających się w oczy własności”, niekoniecznie nawet zasadniczych i wyróżniających dany przedmiot pod względem przynależności gatunkowo-rodzajowej. Ten typ abstrakcji ma charakter zakresowy (ekstensjonalny), ponieważ ujmowane są w pojęcia te cechy, które pozwalają zakwalifikować jak największą liczbę przedmiotów. Pojęcie utworzone w drodze tak rozumianej abstrakcji, choć wypływa z jednostkowości danego bytu, który jest jego podstawą, odrywa się jednak od niej i pomija fakt jednostkowości oraz fakt istnienia danego przed-

³ W celu uniknięcia nieporozumienia należy jeszcze raz zaznaczyć, że rekonstruowany jest tutaj klasyczny pogląd na relację między pojęciami ogólnymi a pojęciami granicznymi i traktowany jest przeze mnie czysto utylitarnie jako wprowadzenie do analizy intensionalnej.

miotu. Skupia się zaś na fakcie posiadania uposażenia treściowego i przynależności do szerszej grupy bytów. W rzeczywistości fakt jednostkowości i istnienia nie jest przedmiotem zainteresowania abstrakcji zakresowej. Po stronie przedmiotu – jako rezultat procesu abstrahowania – powstaje byt intencjonalny, dla którego ramą formalną są aktywność i struktura intelektu, a treść jest uzależniona od przedmiotów od tego bytu różnych⁴. Byt ten jest dokładnie określony pod względem własności, a jednocześnie jego treść domaga się dalszego doprecyzowania. To zaś dzieje się na poziomie abstrakcji właściwej.

Abstrakcja właściwa jest metodą kształtowania pojęcia opartej na sukcesywnych badaniach rozlicznych przedmiotów mających podobne i odrębne własności. W procesie tym następuje przejście na własność tylko konstytutywnych cech danych przedmiotów, a jednocześnie uczynienie z tych cech ich znaku rozpoznawczego dla umysłu. Pojęcie utworzone w tego typu abstrakcji staje się także narzędziem umysłu, gdy ten styka się z rzeczywistością. Nie musi on już dłużej ponawiać wysiłku tworzenia pojęć, ale w sądach przypisujących konstytutywne własności sięga po pojęcie i dzięki niemu dokonuje selekcji materiału poznawczego oraz określa to, z czym ma za jego sprawą do czynienia. Dysponując wyraźnymi pojęciami rzeczy, umysł jest w stanie opisać rzeczywistość w sposób prawdziwy i jednoznaczny. Pojęcia są więc z jednej strony wytworem umysłu, z drugiej zaś swoją treść czerpią z rzeczywistości. Jako znak rzeczy odciskają się w materii umysłu i stają się jego narzędziami w poznawczym ustosunkowywaniu się do świata. Pojęcia jednak przechowują jedynie treść i nic poza nią. Treść to wiązka własności, najbardziej reprezentatywna dla danej grupy rzeczy⁵. W pojęciu nie ma miejsca na konkret. Indywidualność jest całkowicie zapoznana. Po-

⁴ Wyraźnie dostrzec można, iż teoria ta w całości bazuje na rozwiązaniu, które J. Fodor (1981, 1998) nazywa reprezentacjonistyczną teorią umysłu, scharakteryzowaną w największej ogólności poniżej (przypis 11). Warto fakt ten odnotować, ponieważ teoria ta implikuje pewne konsekwencje, wśród których znajduje się także odpowiednia teoria pojęć.

⁵ W dalszej części rozdziału podobny pogląd przypiszemy tzw. klasycznej teorii pojęć.

jęcie zaczyna żyć własnym życiem, które intensyfikuje się, gdy umysł zaczyna proces formowania sądów. Pojęcia biorą zatem udział w tym procesie, bo też one są skarbnicą informacji o świecie. Umysł w aktach refleksyjnego nakierowania na pojęcia może te informacje odczytać i uczynić przedmiotem dalszych procesów, np. rozumowania⁶.

Inaczej rzecz ma się z formowaniem pojęć granicznych. Wielokrotnie już zastrzegaliśmy, że mówienie o pojęciach w ich wypadku jest w pewnym sensie nieuprawnione, fakt ten ujawni się, gdy dokładnie omówimy proces ich kształtowania na gruncie teorii przynależnych do filozofii neoscholastycznej. Jak już wspomniałem, między badaczami pojęć granicznych istnieje rozbieżność poglądów co do tego, czym one są. Jedni opowiadają się za IK, inni natomiast za IP (por. Krąpiec 1964/1999). Oba wzmiankowane stanowiska przyjmują zgodnie, że punktem wyjścia jest rzeczywistość, ale różnią się, gdy chodzi o akty prowadzące do uformowania pojęć granicznych. W wypadku IK narzędziem formowania pojęć granicznych jest abstrakcja metafizyczna (Swieżawski 1948: 105–110): w wyniku jej zastosowania „pozostanie pojęcie czegoś, rzeczy, bytu i wszystkiego tego, co od pojęcia bytu nieodłączne. [...] Otóż tu dopiero, na poziomie najwyższej abstrakcji dochodzimy do owego czystego pojęcia bytu – i to mieli na myśli scholastycy, gdy przedmiot metafizyki określali jako *ens ut ens* lub jako *ens sub ratione entitatis*”. IP głosi natomiast, że metodą tworzenia jest separacja metafizyczna, będąca „swoistym sądem lub zbiorem sądów, który tworzy realne pojęcie bytu” (Krąpiec 1993: 134). W IP (Krąpiec 1964, 1978;

⁶ Chciałbym zwrócić uwagę na rzecz na pierwszy rzut oka mało istotną, mianowicie dualne pojmowanie abstrakcji (zakresowa/właściwa) generuje dwa typy pojęć ogólnych (spontaniczne/właściwe). Oznacza to, że można zapytać o to, w jaki sposób dokonuje się przejście między oboma typami abstrakcji. Jeżeli jest to przejście naturalne, bezwiedne, spontaniczne, nie bardzo widać powód wyróżnienia abstrakcji zakresowej. Jeżeli natomiast jest to przejście zdeterminowane dodatkowymi warunkami, np. okolicznościami, w których się znalazłszy, rodzajem samowiedzy etc., podział na pojęcia spontaniczne i właściwe okazuje się mieć kluczowe znaczenie dla całokształtu procedur wiedzytwórczych. W pewnym, ograniczonym oczywiście, sensie taka koncepcja przypominałaby teorię kompetencji językowej H. Putnama.

krótka charakterystyka znajduje się natomiast w 1993: 140–144)⁷ utrzymuje się, że podstawą pojęcia granicznego „byt”, a w zasadzie pierwszym jego przejawem jest sąd egzystencjalny, natomiast punktem dojścia sąd tożsamościowy. Sąd egzystencjalny jest pierwszym sądem umysłu nad rzeczywistością. Cechuje się szczegółowością i obecnością czasownika „istnieć” jako jedyne orzecznika. Sąd ten wydawany jest przez intelekt w sposób automatyczny, choć nie jest werbalizowany. Pierwszeństwo pojęcia bytu w kontekście sądu egzystencjalnego zasadzałoby się na fakcie tego „podświadomego” (implicitnego) sądenia, które ma moc wiążącą intelekt z rzeczywistością. Wszelako nie otrzymujemy tutaj żadnej treści, która mogłaby wypełnić akt intencjonalny, jakim jest pojęcie. Dopiero w drodze separacji zachodzi wyodrębnienie treści i w efekcie uformowanie pojęcia bytu jako proporcjonalnego układu treści i istnienia. Sąd tożsamościowy wyraża właśnie tę prawdę: zdanie „byt = byt” nie jest w tej koncepcji tautologiczne, gdyż w podmiocie termin „byt” oznacza co innego niż w orzeczniku. W podmiocie jest to byt w aspekcie istotowym, treściowym, podczas gdy w orzeczniku występuje w aspekcie egzystencjalnym. Wygłoszenie sentencji „byt jest bytem” wyraża zatem pełnię treści pojęcia „byt”, na którą składa się niepojęciowalny moment egzystencjalny oraz w pełni przyswajalny przez intelekt moment esencjalny. Pojęcie bytu znaczy zatem sąd tożsamościowy. A ponieważ może być on wygłoszony o każdym x , ma charakter transcendentálny (graniczny) i znakujący go termin również takową własność musi posiadać.

Sposób formowania pojęć granicznych w niczym nie przypomina sposobu kształtowania pojęć uniwersalnych. Nie ma żadnego przeniesienia treści, nic nie odciska się w intelekcie, ani też uzyskana treść nie ma charakteru schematu przedmiotu, jego podwojenia w ramach struktury intelektu. Sytuacja ta każe nam patrzeć na pojęcia graniczne w odmienny sposób i odmiennie je traktować. Wyrażają się one w określonej fundamentalnej aktywności podmiotu, nie są zapisem, ale żywym działaniem. Pojęcia ogólne natomiast mogą

⁷ Szczegółową argumentację wysuniętą przeciw IP zawiera piąty paragraf tego rozdziału.

uchodzić za zapis istotowych własności rzeczy. Sposób ich formowania zależy jest od uzdolnienia intelektu oraz mocy wpływania nań przez rzeczy. Nie ulega jednak wątpliwości, że u podstawy tego stosunku (rzeczy–intelekt–pojęcia ogólne) znajduje się fundamentalny rodzaj aktywności otwierający perspektywę zarówno do dalszego poznania rzeczywistości, jak i działania w jej ramach⁸. Dotykamy tu pewnej subtelności, o której szerzej pisałem w rozdziale 4: pojęcia graniczne utworzone są na drodze refleksji nad pierwszymi i fundamentalnymi typami aktywności intelektu, intuitywnego oglądu sfery ontycznej.

W wypadku pojęć granicznych trudno mówić o treści, gdyż wyrażają one coś, co można byłoby nazwać czystą aktywnością. Pojęcia ogólne zaś są wyłącznie kodami treści istotnych. Ich treść to schematyczny zestaw czynników konstytuujących dany typ rzeczy, odwzorowanie istoty. Ponownie więc dostrzegamy, że pojęcia ogólne odnoszą się do istoty rzeczy, korespondują z nią, natomiast pojęcia graniczne są przedłużeniem różnych sposobów istnienia⁹. Skoro istnienie nie podlega procedurze zachowania w pojęciu (nie daje się skonceptualizować), nie ma też żadnej treści, która mogłaby być

⁸ Zob. teorię intuitywnego oglądu sfery bytowej Edmunda Husserla oraz ściśle z nią powiązaną teorię konstytucji (1967).

⁹ Np. Krąpiec (1999: 159 i n.) uważa, że pojęcia graniczne mogą być uznane za pojęcia zawierające informacje zarówno o treści, jak i o akcie istnienia rzeczy. Nie chodzi jednak wówczas o to, że pojęcia graniczne są schematycznymi zapisami treści i istnienia rzeczy, raczej że ujawniają, iż każda rzecz posiada treść istotną oraz towarzyszący jej akt istnienia. Tym samym pojęcia tego typu odzwierciedlają zupełnie inny aspekt rzeczy, pomijając zupełnie, że ma taką-to-a-taką treść. Mamy tu jednak do czynienia z dwiema istotnymi wątpliwościami. Po pierwsze, ten sam autor uważa się za zwolennika IP, a więc zajmuje zdecydowanie odmienną pozycję niż ci, którzy rozpoznają w pojęciach granicznych ich istotną pojęciową naturę. Po drugie, wartość logiczna zdania „pojęcia graniczne odzwierciedlają zupełnie inny aspekt rzeczy, pomijając zupełnie, że ma ona taką-to-a-taką treść” jest dopiero do ustalenia. W dalszej części rozdziału pokażę na przykładach kilku teorii pojęć, iż zdanie to zbyt szybko zostało wypowiedziane. W rezultacie można wysunąć hipotezę, wedle której tradycyjna teoria pojęć granicznych operowała niezbyt dobrze określonym znaczeniem terminu „pojęcie” i w ten sposób zapoznawała ich właściwą naturę, nie wspominając o funkcji.

przeniesiona na poziom umysłu. Wszystko to powoduje, że zakres terminów znaczących wymienione pojęcia również znacznie się różni. Odnośnie do pojęć granicznych o zakresie trudno nawet mówić. Jest to skutek braku treści istotnej, charakterystycznej dla określonego przedmiotu lub zbioru przedmiotów. Pojęciem granicznym można zatem orzekać o wszystkim, gdyż wszystko jest w jakimś sensie bytem. Pojęcia ogólne natomiast orzekane są w kontekście gatunkowo-rodzajowym. Zakres pojęć uniwersalnych ograniczony jest różnicą realną, konstytuującą podział między grupami bytów, co odbija się też w postaci różnicy właściwej konstytuującej sens gatunków i rodzajów. Pojęcie ogólne w orzeczniku może być zatem orzeczone tylko tam, gdzie przedmiot rzeczywiście ma treść intendowaną w pojęciu. Zdania wygłoszone z użyciem pojęć ogólnych są albo prawdziwe, albo fałszywe, podczas gdy zdania, w których wykorzystuje się pojęcia graniczne, są zawsze prawdziwe.

W aspekcie ekstensjonalnym pojęcie graniczne przekracza wszystkie rodzaje (i gatunki), a więc jest *transcendentia*. Takiej zdolności nie mają terminy ogólne (uniwersalne), spełniają one za to ważną dla intelektu funkcję – są skarbnicą informacji o świecie oraz narzędziami poszerzania i przekazywania wiedzy od strony treści. Choć pojęcia graniczne nie przyczyniają się do poszerzania wiedzy w ten sam sposób co pojęcia ogólne, są jej podstawą i warunkiem od strony metafizycznej. Pojęcia graniczne jawią się jako warunki możliwości aktywności umysłu, podczas gdy pojęcia ogólne są wypełnieniem formy tejże aktywności. Oba typy sensów są ściśle ze sobą powiązane. Można powiedzieć, że bez pojęć granicznych nie byłoby poznawania świata, a bez pojęć ogólnych – wiedzy o nim.

Niedefiniowalność pojęć granicznych

W ścisłym związku z zarysowaną powyżej różnicą między oboma typami pojęć pozostaje kwestia niedefiniowalności pojęć granicznych. Każde pojęcie ogólne podlega, jak pisze J. Woleński (1996a), określonym procedurom logicznym: generalizacji, specjalizacji i infinitacji. Po stosowalności tych procedur w ogóle można poznać, czy dane

pojęcie zalicza się do pojęć ogólnych. W odróżnieniu od nich pojęcia graniczne uchylają się wszystkim wymienionym procedurom. Oznacza to, że nie sposób utworzyć pojęcia granicznego w drodze przechodzenia od gatunku do rodzaju (pomijania różnicy gatunkowej) – generalizacji. Z tego zaś wynika, że nie ma też przejścia od rodzajów do gatunków przez dodanie jakiegokolwiek różnicy – specjalizacji, a w konsekwencji zanegowania obu wymienionych procedur możliwości infinitacji – wyznaczenia dopełnienia dla zbioru denotowanego przez termin znaczący pojęcie graniczne, np. „byt”. Pojęcia ogólne dzielą spektrum bytowe na regiony. Przechowywane w nich treści istotne są reprezentacją własności istotnych pewnych bytów, nie zaś wszystkich bytów. Nic takiego nie zachodzi w wypadku pojęć granicznych. Nie tylko nie może być mowy o podziale bytu na regiony, ale też nie sposób mówić o jakiegokolwiek treściowej reprezentacji (treściowej w sensie uniwersaliów).

Próba zdefiniowania pojęć granicznych może przybrać dwie formy. Wydaje się, że można mówić o niedefiniowalności pojęć granicznych w sensie definicji realnej i wówczas mówi się po prostu o niemożliwości uchwycenia jakiejś różnicy. Jakkolwiek niemożliwość dostarczenia definicji realnej nie oznacza niemożliwości zdefiniowania pojęć granicznych wziętych jako nazwy (definicji nominalnej), niemniej i tutaj sprawa nie jest prosta. W przytoczonym już tekście J. Woleńskiego istnieje próba analizy wyrażenia „byt”, przy czym wyraźnie widać, że nie pozostaje ona bez wpływu na funkcje zdaniowe tego terminu oraz jego własności semiotyczne. W rzeczywistości o te własności wszystko się rozbija. Założeniem niewypowiedzianym wprost każdej takiej próby jest gładkie przejście od własności semiotycznych terminów do znaczonych przez nie pojęć, a właściwie „przetłumaczenie” ich na treść pojęciową. Zabieg ten, jak się wydaje, ukazuje specyficzność terminów znaczących pojęcia graniczne w zastosowaniu *in concreto* w podmiotach lub orzecznikach zdań (przy czym analizy takie odnoszą się bardziej do podmiotów). Określenie kontekstów pragmatycznych związanych z terminem „byt” jest formą wyjaśnienia, co mamy na myśli, używając tego wyrażenia, oraz czym możemy go zastąpić, nie straciwszy sensu zda-

nia; nie wyjaśnia natomiast, jakie treści pojęciowe z nim wiążemy, a nade wszystko w jaki sposób treści te uzyskaliśmy.

Reasumując: jak się wydaje, należy wyraźnie oddzielić pojęcia graniczne od pojęć ogólnych i kategoryalnych. W powyższym fragmencie zwróciłem jedynie uwagę na własności ekstensjonalne omawianych pojęć, z rzadka odnosząc się do własności intensjonalnych. Czas więc najwyższy, by odpowiedzieć na pytanie, czy pojęcia graniczne są rzeczywiście pojęciami.

Intensjonalne podstawy rozróżniania pojęć

Jakkolwiek historia teorii pojęć jest mniej więcej tak długa jak historia filozofii (Weitz 1988), niemniej istnieją kamienie milowe, w stosunku do których, niczym do układu odniesienia, zajmujemy nasze pozycje teoretyczne, prowadząc rozważania na ten temat. Jednym z takich kamieni milowych jest bez wątpienia koncepcja G. Fregego, której sednem jest rozróżnienie na znaczenie (*Sinn*) i odniesienie (*Bedeutung*). Znaczenie jest tzw. sposobem prezentacji przedmiotu (tego, do czego odnosi się termin) w umyśle użytkownika języka. Mówiąc o pojęciach wielu, uważa, że znaczenie i pojęcie są wyrażeniami synonimicznymi. Frege mówi o znaczeniach, że cechują je trzy następujące własności (Burge 1977):

- a. Znaczenia są treścią kognitywną wyrażen językowych.
- b. Znaczenia określają odniesienie.
- c. Znaczenia są pośrednimi referentami (przedmiotami odniesienia) w wyrażeniach występujących w kontekstach intensjonalnych (np. Agnieszka sądzi, że Jan jest w Warszawie).

Koncepcja ta ma wielu zwolenników i tyle samo, a może nawet więcej, przeciwników. Dlatego warto w jej kontekście przyjrzeć się innym modelom teoretycznym, by nie tylko móc je ze sobą skonfrontować, ale nade wszystko by wyciągnąć wnioski przydatne do rozważanego tutaj problemu pojęć granicznych.

Tadeusz Kotarbiński w *Elementach...* pisze, że „pojęciem wprost nazywa się częstokroć akt pojmowania, kiedy indziej – treść odpowiadającą temu aktowi, kiedy indziej – nawet i przedmiot odpowia-

dający tej treści” (1986: 94). Zygmunt Hajduk dodaje: „1. w ujęciu logicznym pojęcie to sens logiczny nazwy; 2. w rozumieniu psychologicznym pojęcie to nienaoczne przedstawienie sobie czegoś; 3. w metafizyce pojęcie to intelektualne ujęcie istoty rzeczy” (2000: 38). Obie charakterystyki są jedynie punktem wyjścia do dalszych analiz, przy czym od razu zwracam uwagę na dojmującą niejasność, gdy chodzi o treść pojęciową wyrażenia „pojęcie”. Zarówno Kotarbiński, jak i Hajduk zwracają w istocie uwagę na te same rzeczy: pojęcie to akt (pojmowania), treść mentalna odpowiadająca temu aktowi, a wreszcie jakiś przedmiot (w sformułowaniu Hajduka – istota rzeczy), który jest pojmowany. Wszystko to znaczy termin „pojęcie”. Trochę dużo, by można było przejść nad tą charakterystyką do porządku dziennego. Proponuję zatem rozważenie charakterystycznych własności pojęć w ujęciu współczesnej filozofii oraz prześledzenie najważniejszych teorii pojęć. Zastrzegam przy tym, że nie roszczę sobie pretensji do formułowania własnej, niezależnej od pozostałych teorii pojęć. Mój cel jest wyłącznie praktyczny: w kontekście aktualnie rozwijanych teorii pojęć jeszcze lepiej zostanie uwidoczniony niepojęciowy charakter pojęć granicznych.

Christopher Peacocke, autor rozprawy na temat pojęć, pisze żartobliwie o wyrazie „pojęcie”, że dobrą ilustracją są słowa Woody’ego Allena z filmu *Anni Hall* włożone w usta jednego z bohaterów: „Teraz to jest jedynie pogląd [*notion*], lecz myślę, że mogę wziąć pieniądze, by przerobić go na pojęcie [*concept*], aby później zrobić z niego ideę”. W rzeczywistości chodzi wciąż o to samo, czyli niemożliwość jednoznacznego stwierdzenia, czym w istocie swojej jest pojęcie. Inny, poważniejszy cytat (Peacocke 1992: 2 i n.): „Teoria [pojęć] zawarta w tej książce [*A Study of Concepts* – S. T. K.] jest teorią poziomu pojęć lub sposobów prezentacji” i dalej: „W literaturze z zakresu nauk kognitywnych wyrażeniu »pojęcie« przypisywany jest często inny sens niż ten, który został wybrany przeze mnie. Czasami wyrażenie to jest używane na oznaczenie *reprezentacji mentalnej*. Taki pogląd żywi na przykład Jackendoff. Niekiedy zwrot ten używany jest, by wychwycić to, co nazwałbym wprawdzie centralnymi, lecz jednocześnie nieistotnymi przekonaniami dotyczącymi pojęć. Takie użycie można spotkać zarówno w teoriach z zakresu sztucznej in-

teligencji (Hayes), jak również psychologii (Keil). Jeszcze inne często spotykane użycie związane jest ze znaczeniem wyrażenia »pojęcie« jako *prototypu*. Wszystkie te poglądy są niezwykle wielkiej wagi i godne zainteresowania, lecz każde z nich da się wyodrębnić na bazie mojej teorii pojęć”. Peacocke rozróżnia dwa podejścia do kwestii pojęć: filozoficzne (reprezentowane przez niego) oraz kognitywno-psychologiczne (niektórzy przedstawiciele zostali wymienieni w cytacie). Wszelako rozróżnienie to, z punktu widzenia analizy aspektu intensjonalnego pojęć granicznych, nie ma większego znaczenia.

Klasyczna teoria pojęć

Główna linia podziału teorii pojęć, zaproponowana przez E. Margolisa i S. Laurence’a (1999, zob. też 2003: 8) oddziela klasyczne teorie pojęć od teorii nieklasycznych. Klasyczne teorie pojęć nazywane są także teoriami tradycyjnymi lub poglądem definicyjnym. Taką opcję przedstawia między innymi J. Locke, ale także wielu innych autorów. Zgodnie z tą koncepcją większość pojęć ma strukturę definicji, co możemy wyrazić w postaci następującej definicji (Margolis, Laurence 1999: 10):

(K_{Df_p}) Pojęcie jest uporządkowaną reprezentacją mentalną, która zachowuje zbiór koniecznych i wystarczających warunków do jego użycia, jeśli to możliwe, w terminach doświadczenia zmysłowego (percepcji).

Łatwo zauważyć, że mowa jest w pierwszej kolejności o tzw. pojęciach leksykalnych, czyli związanych z wyrażeniami języka¹⁰. Pojęcie jest treścią umysłu, ale nie dowolną czy przypadkową; jest treścią zawierającą konieczne i wystarczające warunki jego zastosowania. Warto zatem zastanowić się nad dwoma głównymi zagadnieniami:

¹⁰ Często zaznacza się, że choć w większości wypadków mamy do czynienia z pojęciami leksykalnymi, należy odróżnić pojęcia proste (atomowe) od złożonych. Pierwsze z wymienionych nie posiadają żadnej struktury, a więc z trudem można mówić o nich, że są w ogóle pojęciami.

(1) sposobem uzyskiwania treści mentalnej i (2) sposobem stosowania pojęć.

(1) Zgodnie z teorią klasyczną treści mentalne uzyskiwane są przez percepcję zmysłową, tak że własności zmysłowe przedmiotów ujmowane są najpierw jako proste, następnie zaś coraz bardziej złożone i uporządkowane struktury. W ten sposób tworzy się hierarchia pojęć, od najprostszych do coraz bardziej i bardziej złożonych. R. Carnap (1959: 63) mówi wprost, że wiele wyrażen naszego języka ma znaczenia, które podlegają redukcji do jednostek prostszych; granicą redukcji są wyrażenia występujące w tzw. zdaniach obserwacyjnych lub protokolarnych. Rozgraniczenie na pojęcia złożone i proste jest podstawową intuicją, jaką żywimy w stosunku do naszego życia umysłowego także dlatego, że dobrze odpowiada intuicyjnemu oglądowi rzeczywistości, w którym obserwujemy pewną hierarchizację i zależności. Teza ta ma jednak doniosłe konsekwencje teoretyczne, gdyż powiada, że istnieją pojęcia podstawowe, w propozycji Carnapa – występujące w zdaniach obserwacyjno-sprawozdawczych, które stanowią niejako punkt wyjścia w tworzeniu skomplikowanej struktury konceptualnej.

(2) W bliskim związku z koncepcją nabywania pojęć związana jest koncepcja ich zastosowania. Pojęcia tworzą większe jednostki zwane sądami (których znakami są zdania pisane lub mówione); stosowanie pojęć to użycie ich jako komponenty sądu, a dokładnie sądu, który powiada, że coś podpada pod dane pojęcie. Spełnienie pojęcia, a więc prawdziwość sądu, zależy od tego, czy własności zachowane w pojęciu spełniane są przez przedmiot, o którym dany sąd sądzi. Chciałbym zwrócić szczególną uwagę na zależność pojęcie–sąd–przedmiot, jako że wyraźnie dostrzec tu można następujące prawidłowości: jakkolwiek pojęcie jest mentalną reprezentacją przedmiotu (a raczej jego rozlicznych własności), niemniej samo z siebie nie jest jeszcze podstawą wartościowania, dopiero zastosowane w ramach sądu staje się elementem struktury podatnej na wartościowanie. Nie byłoby ono jednak możliwe bez ważnej, choć banalnej cechy pojęć, mianowicie ich referencji – odnoszenia się do przedmiotów. Tutaj zaś powstaje problem determinacji referencji przez treść pojęcia. W klasycznej teorii pojęć powiada się bowiem,

że „pojęcie odnosi się do tych przedmiotów, które spełniają jego definicję. To zaś oznacza, że pojęcie przedstawia dokładnie te rzeczy, które spełniają warunki, które zachowywane są w jego strukturze” (Margolis, Laurence 1999: 14).

Z faktu, że pojęcia tworzą kompleksy konceptualne, wynika dodatkowy wniosek, mianowicie że można mówić o budowaniu sądów mających jako swoje składniki – elementy pojęcia złożonego. Otrzymujemy wówczas tzw. sądy analityczne, a więc takie, które wyrażają w orzeczniku to, co zawarte jest w pojęciu podmiotu. Kwestia analityczności jest niezwykle delikatna. Po głośnym artykule W. V. O. Quine’a (2000) demaskującym tzw. dogmaty empiryzmu, pośród których był i ten, że istnieje rozłączny i wyczerpujący podział na sądy analityczne i syntetyczne, stało się jasne, że trzeba mówić o tzw. granicach analizy. W modelu Carnapa naturalną granicą są pojęcia występujące w zdaniach protokolarnych, które nie mogą być analityczne, gdyż w celu ich weryfikacji konieczne jest odwołanie się do percepcji zmysłowej. Ostatecznie właśnie teoria pojęć atomowych (prostych) jest próbą wskazania granic analizy.

Jak zatem prezentuje się IK w kontekście klasycznej teorii pojęć? Jeżeli istotnie pojęcia graniczne są pojęciami, już na wstępie będziemy mieli do czynienia z alternatywą: albo są pojęciami prostymi, albo najbardziej złożonymi. Bez względu na to, jaki wariant wybierzemy, będziemy się musieli zgodzić, że istnieją jakieś reprezentacje mentalne wypełniające te pojęcia treścią. Poza tym pojęcia te będą musiały występować w sądach jako właściwych jednostkach podlegających procedurom wartościowania.

Decydując się na pierwszy człon przedstawionej w poprzednim akapicie alternatywy, pozornie otrzymujemy całkiem sensowną propozycję: pojęcia graniczne są ostatnimi, najprostszymi jednostkami sensu, stanowiąc granicę wszelkiej analizy. Rozstrzygnięcie to nie zwalnia nas jednak z odpowiedzi na pytanie o to, jaka w tym wypadku wchodzi w rachubę treść mentalna. Choć dla pojęć konstytuujących zdania protokolarne w sensie Carnapa także nie jest łatwo znaleźć tego typu treść, jasne jest, że zdanie: „To jest czerwone”, z pojęciem „czerwone” jako atomowym, coś opisuje i może być podane procedurze wartościowania, gdyż pojęcie „czerwone” wyzna-

cza ograniczony zbiór przedmiotów, do których się odnosi. Jak miałyby zatem wyglądać zdanie protokolarne z pojęciem granicznym? Przypuśćmy, że będzie to zdanie (α_2) „Jan jest bytem” zmodyfikowane w ten sposób, by pojawił się zaimek wskazujący zamiast imienia własnego. Otrzymamy zdanie (α_3) „To jest byt”. Jeżeli referencja predykatu jest nieograniczona, nie bardzo wiadomo, o jaką miałyby chodzić reprezentację i czego ta treść miałaby być reprezentacją. Każda pojawiająca się treść mentalna stanowiłaby zawężenie ekstensji terminu „byt”, a więc pojęcie to utraciłoby swoją podstawową cechę – odnoszenia się do każdego, bez wyjątku, przedmiotu. Być może chodzi o to, że owa reprezentacja odnosiłaby się do istnienia rzeczy. Znane są jednak zarzuty wysuwane przeciw takiej koncepcji, szczególnie przekonywające w sformułowaniu D. Hume’a i I. Kanta. Każda inna cecha wydaje się dystynktywna i w ten sposób zawężająca ekstensję. W takim razie być może chodzi o to, że każdy przedmiot posiada zespół wyróżniających go treści. Zdanie (α_3) oznacza więc „To jest coś, co posiada zespół wyróżniających treści”. Powstaje jednak pytanie, czy to jest istotnie zdanie atomowe, a tak rozumiane pojęcie bytu – pojęciem prostym. Zdecydowanie nie. Rozkład takiego pojęcia jest tylko kwestią czasu. Świetnie pokazuje to Quine w artykule *O tym, co istnieje* (2000): pojęciami składowymi okazują się pojęcie kwantyfikatora egzystencjalnego oraz identityczności. Podobnie rzecz przedstawia C. J. F. Williams.

Interesująca sytuacja zachodzi również w obrębie struktury zdaniowej. Powiedzieliśmy, że zdanie protokolarne weryfikowane jest przez odwołanie się do doświadczenia. Dla zweryfikowania zdania (α_3) nie potrzeba żadnego doświadczenia, gdyby było ono konieczne, termin „byt” znaczyłby „to, co dane w doświadczeniu empirycznym” – ponownie moglibyśmy odwołać się do koncepcji Quine’a, ale także przytoczonej w rozdziale 2 teorii K. Ajdukiewicza (1960). Zdanie (α_3) musi być prawdziwe w każdych warunkach, także poza kontekstem doświadczenia empirycznego. Jego wartość logiczna zagwarantowana jest faktem występowania w nim terminu „byt”. Nie jest to bynajmniej własność błaha. Oznacza bowiem, że termin „byt” musi wyrażać taką reprezentację mentalną, która w każdej aplikacji zachowywałaby jego wartość. Tym samym wraca-

my do kwestii poruszonej w poprzednim akapicie. Wniosek nasuwa się sam: zdanie (α_3) nie jest zdaniem protokołarnym, a nazwa „byt” nie wyraża pojęcia atomowego.

Rozpatrzmy hipotezę przeciwną: pojęcia graniczne są pojęciami najbardziej złożonymi. Oznaczałoby to, że takie wyrażenie, jak np. „byt”, wyraża maksymalną do pomyślenia w jednym akcie ujęcia treść, ale też jest pojęciem wyższego rzędu, gdyż powstaje przez kombinację pojęć z niższych poziomów reprezentacji. Mówiąc jeszcze precyzyjniej: wyraża całą możliwą do pomyślenia treść, a więc jego składowymi są wszystkie możliwe pojęcia. W rezultacie otrzymujemy bardzo ciekawą teorię, wydaje się ona jednak nazbyt nieprzystająca do klasycznej teorii pojęć. Po pierwsze, dlatego że praktyka życia kognitywnego pokazuje, że istnieją granice, w których obrębie poruszamy się, żywiąc treści pojęciowe; każde pojęcie ma mniej lub bardziej wyraźnie zarysowane granice, konfrontując się z innymi pojęciami. Pojęcia graniczne musiałyby pozostawać poza wszelkimi zestawieniami i konfrontacjami. Byłyby zatem rodzajem najwyższym. Ale to by tylko oznaczało, że mówienie w ich wypadku o ekstensji nie ma sensu.

Jeżeli pojęcia złożone rozkładają się na pojęcia proste, a rozkład ten wyrażają zdania analityczne, zdanie (α_3) i każda jego konsekwencja byłyby zdaniami analitycznymi. W sensie praktycznym oznacza to, że wiedza ma charakter czysto analityczny i nie potrzeba doświadczenia, by dokonać wartościowania tego typu sądów. Takich sądów zresztą nie musielibyśmy w ogóle postulować, ponieważ nie mają one żadnej mocy eksplanacyjnej. Wszelako nie wydaje się, byśmy istotnie byli w posiadaniu wiedzy o zupełnej treści pojęcia bytu i uzyskiwali wiedzę drogą analizy tego pojęcia. Taka wiedza przesądzałaby o zbyt wielu rzeczach, będąc doskonałym środkiem na porost brody, oczywiście brody Platona. Jest jeszcze inna kwestia, nie mniej istotna: skoro wszystkie pojęcia dane są w drodze analizy pojęcia bytu, jak dane jest pojęcie bytu i pozostałe pojęcia graniczne? Jeżeli odpowiemy, że drogą poznania zmysłowego, w naturalny sposób zawężimy ekstensję terminu „byt”, a tego przecież chcieliśmy uniknąć. I tak będzie przy każdej możliwej odpowiedzi, łącznie z tą odwołującą się do drzewa Porfiriusza, w której pojęcia graniczne są

efektem kombinacji pojęć niższego rzędu, a więc są pochodne, tak gdy chodzi o ekstensję, jak i intensję. W obu przypadkach ich wartość dla naszego życia kognitywnego i wolicjonalnego niepomrotnie maleje.

Teoria pojęć jako prototypów

Skoro tradycyjna teoria pojęć niezbyt dobrze oddaje charakter pojęć granicznych, być może inna, udoskonalona jej wersja, zrobi to lepiej. Myślę w pierwszej kolejności o tzw. teorii pojęć jako prototypów. Została ona przedstawiona w latach 70. poprzedniego wieku jako rodzaj alternatywy dla teorii klasycznej. Najogólniej mówiąc, zwolennicy tej koncepcji, do których zaliczają się w pierwszej kolejności E. Rosch i C. Merwis, twierdzą w nawiązaniu do Wittgensteina koncepcji podobieństw rodzinnych, że:

(PDF_p) pojęcia to skomplikowane reprezentacje mentalne, których struktury kodują statystycznie przeanalizowane dane na temat własności, jakie posiadają reprezentowane przedmioty (Rosch, Merwis 1975).

Różnica między obiema teoriami jest, jak łatwo zauważyć, znaczna. W pierwszej mówi się o zachowywaniu w pojęciach własności koniecznych i wystarczających, w drugiej rezygnuje się z konieczności na rzecz własności statystycznie przysługujących przedmiotom. W tym sensie trzeba byłoby powiedzieć, że ekstensja danego terminu znaczącego pojęcie jako prototyp jest znacznie większa niż ekstensja terminu znaczącego pojęcie zachowujące konieczne i wystarczające własności identyfikujące przedmiot. To zaś oznacza, że pojęcia w sensie prototypów nie są żadnymi definicjami.

Ciekawe jest to, że zarówno koncepcja klasyczna, jak i teoria prototypów mają zbliżone modele nabywania pojęć. W obu wypadkach w grę wchodzi doświadczenie zmysłowe, przez które za pomocą kojarzenia podobnych własności formowane są reprezentacje mentalne. Istnieje jednak pewna subtelna, aczkolwiek istotna różnica między tymi dwoma podejściami: w przypadku teorii pojęć jako

prototypów mechanizm nabywania pojęć zasadza się na procedurach statystycznych, nie zaś koniecznościowych, nie chodzi o to, by ująć własności przedmiotów, które występują zawsze, lecz tylko te, które występują zwykle. Takie podejście rzutuje także na stosowanie pojęć w złożonych strukturach, jakimi są sądy. Pojęcie-prototyp pozwala na o wiele większą swobodę w jego stosowaniu, choć zwolennicy tej teorii skłonni są do podawania swoistych mierników, wedle których winno się przeprowadzać procedurę klasyfikacji i kwalifikacji przedmiotów (zob. Tversky 1977). Procedurę wyraża oczywiście równanie matematyczne, po którego zastosowaniu winniśmy otrzymać wynik pozwalający rozstrzygnąć, czy dany przedmiot podpada pod dane pojęcie, czy też nie.

Rozpatrzmy powyższą koncepcję na przykładzie. Niech naszym pojęciem będzie *ptak*. Jego treść (ustalona drogą procedury statystycznej) wypełniona jest następującą reprezentacją mentalną: (*latający, dwunożny, śpiewający, żywiący się owadami*). Musimy rozstrzygnąć, czy chodzący po dachu gołąb podpada, czy też nie, pod posiadane przez nas pojęcie. W drodze poznania zmysłowego (procedura statystyczna) uzyskujemy następujące własności: *latający; dwunożny*. Po zestawieniu pojęcia *ptaka* z egzemplarzem naszego gołębia okazuje się, że możemy zaliczyć go do ptaków, co w konsekwencji oznacza, że zdanie „gołąb jest ptakiem” uznajemy za prawdziwe. Na powyższym przykładzie widać wyraźną różnicę między teorią klasyczną a teorią prototypu. Zdanie „gołąb jest ptakiem” byłoby prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdyby gołąb spełniał definicję wyznaczoną koniecznymi i wystarczającymi własnościami zachowanymi w pojęciu *ptaka*. Koncepcja pojęcia jako prototypu jest w tym względzie mniej restrykcyjna, gotowa przyznać wartość logiczną prawdy sądowi, który wyraża choćby minimalne podobieństwo cech między przedmiotem, do którego sąd się odnosi, a pojęciem, które jest w sądzie stosowane.

Już na pierwszy rzut oka widać, że PDF_p nie będzie miała zastosowania do pojęć granicznych. Chodzi o kwestię zasadniczą, to znaczy statystyczną procedurę prowadzącą do utworzenia pojęcia. Gdybyśmy na nią przystali, mogłoby się okazać, że pojęcie bytu, którym dysponują dwie osoby, zachowuje zupełnie inną treść, a wobec tego

dla jednej z osób zdanie (α_2) jest prawdziwe, dla drugiej natomiast to samo zdanie jest fałszywe. Wyobraźmy sobie następującą sytuację: jesteśmy mieszkańcami wyspy, na której rosną jedynie róże i żyją jedynie bociany. Gdybyśmy w statystycznie zorganizowanych procedurach mieli utworzyć teraz pojęcie „bytu”, niechybnie w chwili nadpłynięcia statku, który mógłby nas zabrać do domu (znaleźliśmy się na bezludnej wyspie jako niemowlęta wykarmione przez bociany), mogłoby się okazać, że nie zidentyfikowalibyśmy statku jako bytu. Wystarczy przecież, że w pojęciu bytu zachowalibyśmy zbiór własności, który pozwala identyfikować wyspę, róże, nas samych oraz bociany. Istnieje oczywiście prawdopodobieństwo, że test na to, czy coś jest bytem, czy nie, przebiegałby w ten sposób, że próbowalibyśmy zestawiać cechy zaobserwowanego przedmiotu (statku) z cechami zachowanymi w pojęciach „róża”, „wyspa”, „my sami” oraz „bocian”, ale to wcale nie oznacza, że dysponujemy jakimkolwiek pojęciem bytu.

Poza tym intencją IK jest jednak zachowanie w pojęciu bytu koniecznych determinant, które od razu pozwolą zorientować się, czy mamy do czynienia z bytem, czy nie. Takiej możliwości PDF_p nie przewiduje, a więc mówienie o pojęciu bytu i w konsekwencji pozostałych pojęciach granicznych jest nieporozumieniem. Można sobie jednak wyobrazić pewną strategię obronną zwolennika IK. Powiedziałby on tak: dobrze, z faktu, że procedury statystyczne regulują powstawanie reprezentacji mentalnej stanowiącej podstawę pojęcia bytu, można wnioskować, że popadamy w tarapaty i nasza interpretacja traci uzasadnienie, lecz można skorzystać z drugiego ważnego aspektu PDF_p , mianowicie poluzowania warunków stosowania tak formowanych pojęć w strukturach propozycjonalnych. Powołałby się przy tej okazji na wypowiedź E. Rosch (1978: 28), która pisze wprost, że „celem systemów kategoryzacyjnych (tworzenia pojęć) jest zapewnienie maksimum informacji przy najmniejszym wysiłku poznawczym”. W zastosowaniu do naszego problemu oznacza to, że nie ważne, co i w jaki sposób jest zachowywane w pojęciu bytu, ważne, by w kontekście propozycjonalnym zawsze wychodziła prawda. Jest to przebiegły argument, który oznacza tyle, że pojęcie bytu to w istocie reprezentacja mentalna czegokolwiek. Raz test na byt prze-

prowadzony jest z odwołaniem się do własności „dwunożność”, innym razem „bycie-na-prawo-od”, a jeszcze innym „nie bycie mną”. Zdanie (α_2) jest prawdziwe, gdyż każde x spełnia pojęcie bytu.

Taka wizja pojęcia bytu klóci się jednak z żywionymi intuicjami. Wystarczy bowiem w zdaniu (α_2) podmienić podmiot i zamiast nazwy indywidualowej „Jan” wstawić nazwę „jednorożec”. Nie mamy prawa odmówić nowo powstałemu zdaniu prawdziwości, a jednak wyraźnie czujemy, że coś jest nie tak. Powiedzieć o jednorożcu, że jest bytem, to pozwolić brodzie Platona na niczym nieograniczony porost. Nie byłoby w tym nic godnego zamartwiania się, gdyby nie to, że z epistemologicznego punktu widzenia prawdziwość zdania „jednorożec jest bytem” nie jest oczywista. Więcej nawet, chcielibyśmy poznać rozsądne kryterium lub procedurę, która zaprowadziła by nas do pozytywnego rozstrzygnięcia wartości tego zdania, a przecież na bazie teorii pojęć jako prototypów nie jesteśmy w stanie tego zrobić. Jeszcze raz należy zatem przypomnieć, że czym innym jest kryterium stosowania pojęcia bytu, a czym innym treść tego pojęcia. Wygląda na to, że IK zbyt chętnie i zbyt często utożsamia kryterium użycia z treścią pojęcia, wnosząc o drugim z pierwszego.

Pojęcie bytu uformowane na drodze procedury statystycznego doboru własności musi okazać się nieużyteczne. Ponadto jeżeli nawet przyjmimy, że jest ono istotnie zapełnione treścią statystycznie kojarzoną z przedmiotami, nie daje gwarancji powodzenia w przypadku każdego możliwego wartościowania zdania z pojęciem bytu w roli orzecznika. Rozwiązanie zaproponowane powyżej idzie w kierunku utożsamienia kryteriów stosowania pojęcia bytu z jego treścią. Aby być dosadnym, trzeba byłoby powiedzieć tak: brak kryteriów jest treścią tego pojęcia. Wikłamy się w podobne problemy, jak te, z którymi spotkaliśmy się po raz pierwszy w kontekście klasycznej teorii pojęć. Wydaje się, że teoria prototypów niezbyt udanie charakteryzuje pojęcia graniczne, a więc jest tak samo nieprzydatna jak jej alternatywna, klasyczna wersja. Dlatego poszukiwania muszą być kontynuowane. Istnieje wszak inna, również nieklasyczna doktryna na temat istoty pojęć, zwana w literaturze „teorią pojęć jako teorii” (ang. *Theory-Theory of Concepts*).

Teoria pojęć jako teorii

Margolis i Laurence, charakteryzując kolejne podejście do pojęć, piszą: „Zwolennicy tego rodzaju teorii pojęć prześlizgują się między mówieniem o pojęciach interpretowanych jako teorie a pojęciami interpretowanymi jako terminy teoretyczne – struktury na całkowicie odmiennym poziomie. Kiedy zwolennicy tej teorii pojęć mówią, że pojęcia są mentalnymi teoriami [...], intencją przedmiotem dociekań jest treść sądów, które wyrażają ludzką wiedzę o jakimś zakresie przedmiotów. Kiedy zwolennicy tego rodzaju teorii pojęć mówią, że pojęcia są jak terminy teoretyczne, są oni przede wszystkim zainteresowani konstytutywnymi elementami myśli” (1999: 44). W zaprezentowanym poglądzie mamy zatem do czynienia z dwiema nieco różniącymi się strategiami interpretacyjnymi. Po pierwsze, pojęcia mogą być rozumiane jako same w sobie narzędzia teoretyczne, za pomocą których wyjaśniamy fakty, zjawiska, zdarzenia, po prostu rzeczywistość. Po drugie, te same pojęcia w perspektywie tej samej koncepcji interpretowane są jedynie jako terminy teoretyczne będące składnikami większych jednostek sensu, to znaczy sądów.

Na pierwszy rzut oka obie interpretacje pozostają w niejasnej wzajemnej relacji. Innego zdania jest S. Carey (1991), która twierdzi, że w pierwszym wypadku mamy do czynienia z ogólniejszym sformułowaniem tej samej teorii; w istocie chodzi o to, że pojęcia jako składniki sądów są indywidualizowane przez ich rolę w życiu kognitywnym umysłu, a więc teoretycznym budowaniu obrazu świata. W ten sposób jako punkt wyjścia akceptuje się zwykle następującą definicję pojęcia (Margolis, Laurence 1999: 47):

(TDfp) Pojęcia to reprezentacje mentalne, których struktury zasadzają się na ich relacjach do innych pojęć jako dookreślanych przez teorię.

Definicja ta wyraźnie pokazuje, że pojęcie rozumiane jest tu prawie wyłącznie w jego powiązaniu z innymi pojęciami i funkcją, jaką spełnia na poziomie teorii. Warto zatem zapytać, jak rozumiany jest

tutaj termin „teoria”, który wydaje się mieć kluczowe znaczenie dla powodzenia tejże koncepcji.

Murphy i Medin (1985: 290) utrzymują, że „kiedy przekonujemy, że pojęcia są zorganizowane przez teorie, używamy terminu »teoria« raczej w znaczeniu »któreś z mnóstwa mentalnych eksplanacji« niżli kompletnego, zorganizowanego, stanowiska naukowego”. Słowo „teoria” oznacza tutaj po prostu powszechnie stosowane przez umysł narzędzie wyjaśniania rzeczywistości. Rolą pojęcia nie jest więc w pierwszej kolejności klasyfikowanie przedmiotów, zjawisk czy faktów, ale dostarczanie pewnego rodzaju wyjaśnienia dla tego, czego doświadczamy, z czym spotykamy się w naszym życiu kognitywnym. Jest to istotna zmiana punktu wyjścia w rozważaniu natury pojęć. Rozważmy następującą sytuację: nasz umysł dysponuje pojęciem „koń”. W ramach KD_fp lub PD_f_p uznajemy je za źródło wiedzy o ekstensji terminu wyrażającego to pojęcie, a także rodzaj narzędzia służącego do klasyfikacji przedmiotów, w najgorszym razie na dwa zbiory: koni i nie-koni. TD_fp proponuje inne podejście: pojęcie „koń” służy do tego, by budować większe jednostki sensu, za pomocą których wyjaśniamy fakty w świecie. Nie oznacza to bynajmniej, że w dalszej kolejności nie możemy użyć naszego pojęcia do klasyfikowania przedmiotów. Wszelako należy pamiętać, że klasyfikacja będzie w tym kontekście zawsze traktowana jako forma teoretyzacji.

Podobnie jak w wypadku poprzednich koncepcji, tak i teraz wejście w stan posiadania pojęcia interpretowane jest jako typ operacji intelektualnej na treściach dostarczanych przez zmysły. W tym elemencie można więc powiedzieć, że teoria pojęć jako teorii nie różni się zbyt od swoich konkurentek. Ciekawa sytuacja pojawia się natomiast w kontekście aplikacji pojęć tego typu, która powiązana jest z tzw. esencjalizmem psychologicznym. Teoria ta powiada, mówiąc najogólniej, że ludzie mają tendencję do formowania swojego poglądu na przynależność do klas przedmiotów mniej na podstawie treści danego konkretnego przypadku, ujawniającego pewne obserwowalne własności, bardziej zaś przez odwołanie się do czegoś, co można byłoby określić właściwą wewnętrzną strukturą lub jakąś inną, ukrytą własnością (Medin, Ortony 1989). Jest to bez wątpienia

nia zaskakująca wizja klasyfikowania i organizowania rzeczy, faktów i zjawisk. Okazuje się bowiem, że istotą tego zabiegu jest odwołanie się do czegoś, co przedmiot posiada, lecz co na pierwszy rzut oka się być może nie ujawnia. Tym czymś jest owa właściwa struktura wewnętrzna lub ukryta własność, a zatem rodzaj istoty.

W tej sytuacji aplikacja pojęć w TDF_p wygląda następująco: kiedy dokonujemy aplikacji pojęcia, nie dokonujemy przeglądu własności przedmiotów, lecz raczej wyboru pewnych teorii, którymi dysponujemy jako reprezentacjami mentalnymi. Co więcej, ostateczna aplikacja pojęć odbywa się na gruncie pytania: czy dany przedmiot ma ukrytą istotowo dookreślającą go własność? Podniosą się oczywiście zarzuty, według których tego typu teoria zbyt dużo zakłada. Medin i Ortony (1989: 184) od razu więc zastrzegli, że nie trzeba w tym wypadku mówić o znajomości istoty rzeczy (np. z punktu widzenia genetyki czy chemii). Chodzi raczej o to, że posiadamy coś, co można określić mianem intuicji umieszczenia przedmiotu w stosownym dla niego rodzaju zdeterminowanym istotą tego przedmiotu. Jest to bez wątpienia koncepcja bardzo ciekawa, która być może sprawdzi się w odniesieniu do pytania o naturę pojęć granicznych.

Gdyby IK chciała inkorporować TDF_p jako właściwe wyjaśnienie natury pojęć granicznych, musiałaby pokazać, że funkcjonują one jako teorie, a więc w powiązaniu z innymi pojęciami. To pierwszy krok, po którym będzie musiał przyjść następny, czyli wykazanie, że w ich wypadku można mówić o pewnej intuicji obejmującej umieszczenie przedmiotu we właściwym dla niego rodzaju. Wróćmy do zdania (α_2) „Jan jest bytem”. Pojęcie graniczne „byt” – rozpatrywane w perspektywie TDF_p – musi być pewną reprezentacją mentalną o określonej strukturze zasadzającej się na relacjach do innych pojęć. Oznacza to, że za każdym razem, gdy dokonywalibyśmy tego typu orzekania, włączałyby się cały układ reprezentacji mentalnych, na podstawie których dokonalibyśmy ostatecznie wyboru właściwego pojęcia. Tak, tyle że w przypadku tego rodzaju pojęcia o wyborze nie sposób mówić. Przecież alternatywą jest wybór teorii, która na poziomie propozycjonalnym będzie wyrażona w sądzie „Jan jest niebytem”, a o pojęciu niebytu w sensie ścisłym nie ma mowy. Wo-

bec tego dopuszczenie do wyboru teorii równoznaczne jest z zawężeniem ekstensji terminu „byt”, czyli przejściem od bytu do rodzajów bytu, np. bytu realnego, bytu intencjonalnego etc. Wówczas istotnie TDF_p zachowuje swoje pole funkcjonalne.

Aplikacja teorii pojęć jako teorii do rozważań nad naturą pojęć granicznych ma także inną nieoczekiwaną konsekwencję. Ujmując rzeczywistość, zawsze zapośredniczalibyśmy się w teoriach na jej temat. To oznaczałoby nie tylko wielki wysiłek poznawczy, ale nade wszystko olbrzymią liczbę błędów i pomyłek. Aspekt ciągłego zapośredniczania się w reprezentacjach mentalnych zrodziłby swoistą cyrkularność, w ramach której każde zjawisko musiałoby być wyjaśnione za pomocą pewnej teorii, w tym również zjawisko posiadania teorii, i tak w nieskończoność. Jest to teza trudna do zaakceptowania co najmniej z trzech powodów: (1) na poziomie odnoszenia się do rzeczywistości musielibyśmy zachowywać daleko idącą ostrożność w aplikacji pojęć, (2) brak bezpośredniości odsuwałby nas od rzeczywistości i (3) ciąg zapośredniczeń byłby naturalnym źródłem sceptycyzmu.

W aspekcie (1) w zastosowaniu do (α_2) narzuca się niezwykle wyrafinowanie tego zdania. Bez wątplenia na gruncie TDF_p jest ono wytworem wysoce złożonego procesu doboru odpowiednich reprezentacji mentalnych, analizowania ich przydatności do partykularnego przypadku, a wreszcie wyjaśnienia za ich pomocą fragmentu rzeczywistości, do którego się odnosimy, używając nazwy własnej „Jan”. Orzekanie takie byłoby po prostu aplikacją pojęcia wyższego rzędu, o niezwykle skomplikowanej strukturze. A przecież jest zgoła odwrotnie. W wypadku takich pojęć jak „byt” mamy poczucie, że ich aplikacja jest najmniej obwarowana rozlicznymi warunkami narzucenymi przez posiadaną przezeń treść. Dlatego jeżeli w ogóle wyróżnianie poziomów języka ma sens, pojęcia tego typu nie należałoby umieszczać na wyższych poziomach, lecz raczej na poziomie JQ lub J przez co rozumiem taką sytuację, w której pojęcie takie jest po prostu punktem wyjścia wszelkiej aktywności konceptualno-propozycjonalnej tudzież wymaga, by odkryć jego obecność przez wskazanie „struktur głębokich” naszego odnoszenia się do rzeczywistości.

Akceptacja punktu (2) jest w pewnym sensie konsekwencją przyjęcia (1). Zastrzeżenie, że każde odniesienie się do rzeczywistości musi być zapośredniczone w reprezentacjach mentalnych, silnie ogranicza operatywność w ramach rzeczywistości. Tutaj ujawnia się zresztą słabość definicji pojęcia teorii, którą przytoczyliśmy na początku tego fragmentu. Nie chodzi bynajmniej o to, że pojęcie to nie jest rozumiane w sensie pełnokrwistej teorii naukowej. Takie zawężenie znaczenia naszego terminu wykluczyłoby przecież z poprawnego formowania, operowania i stosowania z jednej strony całą gamę pojęć, które nie mają wyraźnego statusu pojęć funkcjonujących w ramach teorii naukowych, z drugiej zaś całą rzeszę użytkowników pojęć, którzy nie mają stosownych kompetencji naukowych. Rozszerzenie znaczenia terminu „teoria” jest zatem ceną za egalitaryzm na poziomie tak konceptualnym, jak i realnym. Nawet w ramach rozszerzonego pojęcia teorii rodzą się problemy, z którymi trudno się uporać. Jeżeli bowiem pojęcia mają służyć do każdorazowej eksplanacji rzeczy, zjawisk czy faktów, stajemy wobec następującej konstatacji: „wszystko wymaga wyjaśnienia”. W stwierdzeniu tym nie ma nic zaskakującego, lecz w powiązaniu z tezą o stałym zapośredniczeniu w dostępie do rzeczywistości staje się ono wyjątkowo trudno akceptowalnym *memento* dla wiedzy. Kłopoty z jej uzyskaniem nie biorą się z faktu braku kompetencji czy też słabo rozwiniętych reprezentacji mentalnych. To są warunki konieczne, ale niewystarczające. Zdanie „wszystko wymaga wyjaśnienia” implikuje regres w nieskończoność, a zatem niedającą się niczym ograniczyć wielość możliwych zapośredniczeń w pojęciach jako reprezentacjach mentalnych. Stąd w punkcie (3) mowa jest o generowaniu sceptycyzmu.

Interpretowane w ten sposób pojęcia graniczne całkowicie pozbawione byłyby znaczenia. Doskonale zastępowałyby je zwyczajne, ogólne pojęcia, za pomocą których odnosilibyśmy się do rzeczywistości. Zdając sobie wszak sprawę z pułapki sceptycyzmu względem stosowania pojęć jako teorii, musielibyśmy ostatecznie zdecydować się na kryteria pragmatyczne, wedle których to pojęcie dobrze wyjaśnia nam rzeczy, zjawiska czy fakty, które prowadzi w sferze działania do lepszych skutków. Porównajmy dwa zdania: „To, co nadbiega z naprzeciwwka, jest *psem*” i „To, co nadbiega z na-

przeciwka, jest *bytem*". Kursywą zaznaczone są pojęcia zastosowane jako teorie wyjaśniające dane zdarzenie. Oczywiście jest, że pierwsze zdanie będzie miało dla nas nieporównanie większą wartość heurystyczną niż drugie. Przede wszystkim w sensie praktycznym. Jego sformułowanie pozwoli nam na podjęcie stosownych kroków przed ewentualnymi nieprzyjemnymi konsekwencjami kontaktu z tym, co nadbiega (w pojęciu *psa* mieści się to, że czasami gryzie), podczas gdy pojęcie *bytu* żadnego ostrzeżenia nam nie dostarcza. Ten, kto preferuje zdanie drugie, niechybnie naraża się na groźne obrażenia, gdyby się okazało, że to, co nadbiega, jest czymś o wiele groźniejszym niż ratlerek wyrażający całą swoją złość nieznośnym szczekaniem.

Jest jednak pewien interesujący aspekt TDF_p , który warto odnieść do pojęć granicznych. Tym aspektem jest powiązanie z psychologicznym esencjalizmem. Skoro mówi się w nim o pewnej naturalnej intuicji umieszczania przedmiotu we właściwym dla niego rodzaju na bazie domniemania, że ma on ukrytą własność lub po prostu istotę determinującą ową przynależność, można byłoby zapytać, czy podobna sytuacja nie zachodzi dla pojęć granicznych. Chodziłoby tutaj o coś więcej niż tylko o esencjalną koncepcję bytu. Można byłoby bowiem zapytać, jaka jest podstawa tego rodzaju intuicyjnego kwalifikowania rzeczy, faktów, zjawisk. Gdy popatrzymy na zestaw pojęć granicznych, okaże się, że stanowią one dobre wyjaśnienie owej intuicji. Nie mogą one być jednak pojęciami *par excellence*. Wszelako nie wydaje się, by IK takie rozwiązanie miała na myśli, dlatego po raz kolejny należy skonstatować, że gdyby TDF_p miała obowiązywać dla pojęć granicznych, utraciłyby one swoje rozliczne własności strukturalne omówione w rozdziale poprzednim, a nade wszystko zdecydowanie należałoby zawęzić ich zakres, tak by móc dokonywać wyboru między różnymi pojęciami jako teoriami. Nie widać bowiem powodu, dla którego pewne pojęcia miałyby być bardziej uprzywilejowane niż inne. A taką sugestią zdaje się zawierać IK.

Teoria pojęciowego atomizmu

Wszystkie dotychczas omówione teorie pojęć otwarcie przyjmowały, że pojęcia mają pewną strukturę. Nie wyjaśniały przy tym, czym ta struktura jest. Trudno się zatem dziwić, że Jerry Fodor wygłasza następującą opinię: „Interesuje mnie następujące pytanie: »Czym jest struktura pojęcia PIES?«. Mając jako teorię wyjściową tzw. reprezentacyjną teorię umysłu¹¹, powyższe pytanie jest równoznaczne z innym: »Czym jest sposób prezentacji, na mocy którego przyjmuje się, że myśli mają psy jako ich obiekty intencjonalne?«. A to znowu jest równoznaczne z innym pytaniem: »Czym jest struktura reprezentacji mentalnej PIES?«. Moja odpowiedź, na podstawie dostępnego świadectwa, będzie taka, że tego typu reprezentacje mentalne nie mają struktury. Rozsądnie jest przyjąć po prostu, że są one atomami” (1998: 22).

Kluczowa różnica między dotychczasowymi teoriami pojęć a teorią atomistyczną zasadza się zatem na przyjęciu lub odrzuceniu struktury reprezentacji mentalnej. Ale to nie wszystko. Jest ona przede wszystkim uznawana za teorię negatywną, sformułowaną w opozycji do innych poglądów przez wykorzystanie ich słabości. Dwie z nich odgrywają zasadniczą rolę. Po pierwsze, trudności wynikające z utożsamienia pojęć z definicjami; po drugie, trudności z akceptacją złożoności pojęć. Silnym wsparciem atomistycznej koncepcji pojęć są argumenty S. Kripkego i H. Putnama wysuwane przeciwko deskryptywnym teoriom znaczenia. Jakkolwiek nie będę analizował tej teorii w szczegółach, godzi się przyrzeć jej najważniejszym cechom. Zaczniemy zatem od definicji (Fodor 1998: 121):

¹¹ Każda z dotychczas omówionych teorii pojęć przyjmowała *tacite* reprezentacyjną teorię umysłu, dla której, odwołajmy się do J. Fodora (1998: 6–15), obowiązują pięć tez: (1) wyjaśnienie psychologiczne jest typowo nomiczne i intencjonalne w każdym swoim aspekcie; (2) reprezentacje mentalne są prymitywnymi nośnikami treści intencjonalnej; (3) myślenie ma charakter komputacyjny (połączeniowy); (4) znaczenie jest informacją; (5) to, co jest zasadą różnicznienia pojęć koekstensywnych, znajduje się „w głowie”.

(ADf_p) Pojęcia są prymitywnymi stanami mentalnymi, to znaczy nie posiadają wewnętrznej struktury.

Fodor rozwija pogląd na naturę pojęć, dodając jeszcze jedną ich charakterystykę: treść mentalna jest konstytuowana przez pewnego rodzaju nomiczną relację między umysłem a światem (1998: 121). Posiadanie pojęcia jest zatem konstytuowane co najmniej w części przez „bycie w” pewnego typu relacji nomicznej między umysłem a światem. Pełni ona znaczącą funkcję w kontekście pozyskiwania pojęć, który to proces co prawda wygląda podobnie jak przy pozostałych teoriach, przy czym jego efektem nie jest reprezentacja mentalna. W swojej pracy z 1981 roku Fodor (s. 264), analizując empirycystyczny pogląd na pojęcia, stwierdził, że posługuje się ona pojęciem jako prymitywnym stanem mentalnym, który przez umysł poddawany jest potem różlicznym operacjom łączenia i dzielenia. Proces nabywania pojęć bazuje po prostu na stymulacji aparatu zmysłowego. W wyniku tego procesu umysł nabywa tzw. pojęcia sensoryczne lub zmysłowe. Pojęcia takie są prymitywne w tym sensie, że odnoszą się bezpośrednio do rzeczy na mocy relacji kauzalnej.

W celu rozjaśnienia swojej koncepcji J. Fodor wysunął teorię asymetrycznej zależności (1990). Jej centralna teza głosi, że treść prymitywnego pojęcia determinowana jest przez pozostawanie pojęcia w odpowiedniej relacji kauzalnej do rzeczy. Przy czym Fodor przez omawianą relację rozumie powiązanie nomiczne między typami pojęć a własnościami, które są przez nie wyrażane. Oznacza to, że treść takiego pojęcia, jak np. *pies*, nie jest dana przez odwołanie się do innych pojęć: *zwierzęcia*, *czworonoga* etc., ale raczej pojęcie to wyraża pewną własność „bycia psem”, jako że istnieje prawo kauzalne, które łączy tę własność z pojęciem. Treść pojęcia to jego referencja. Teoria asymetrycznej zależności mówi jeszcze coś więcej: otóż do tego, by posiadać treść pojęcia, nie jest konieczne skozarzenie go z jakąkolwiek reprezentacją; można posiadać pojęcie *psa*, lecz niekoniecznie trzeba od razu posiadać pojęcie *zwierzęcia* czy *czworonoga*. Nacisk położony jest tu bowiem na mechanizm, który zabezpiecza umysł we właściwe pojęcia na bazie relacji między nim a światem.

Teoria pojęciowego atomizmu ma swoje liczne wady, o których przed przejściem do jej bezpośredniego zastosowania do przypadku pojęć granicznych należy pokrótce wspomnieć. Lista jest dość długa. Otwiera ją problem natywizmu, który pojawia się niespodziewanie. Skoro do posiadania pojęcia nie jest potrzebna reprezentacja, a jest ono „wywoływane” za sprawą mechanizmu przyczynowania, może się okazać, że pojęcia są po prostu wrodzone. Drugi problem ma nie mniejszą wagę. Chodzi mianowicie o naturalną skłonność do kategoryzacji czy też ujmowania przedmiotów w hierarchiczne struktury konceptualne. Pojęcia rozumiane jako atomy nie są w stanie grać takiej roli. Inna kwestia związana jest z analitycznością. Jako że pojęcia atomowe są proste co do treści, nie może być mowy o analityczności. Pozostaje to jednak w opozycji do intuicji, jaką żywimy w tym względzie. Do tego dołącza się pytanie o złożoność pojęć. Teoria atomizmu pojęciowego nie bardzo potrafi uporać się z problemem kombinacji pojęć w większe struktury konceptualne. Wreszcie na jej gruncie nadzwyczaj trudno wyjaśnić koekstensję pojęć; ponieważ treścią pojęcia jest jego referencja, więc nie ma żadnej możliwości zróżnicowania takich pojęć, jak „gwiazda wieczorna” i „gwiazda poranna”. Dodatkowo wychodzi na to, że puste pojęcia mają taką samą treść.

Mimo niewątpliwych słabości teorii pojęciowego atomizmu być może właśnie o tego typu pojęciach myślą zwolennicy IK, proponując swoją interpretację w odniesieniu do pojęć granicznych. Muszą się jednak zmierzyć z pewnymi niejasnościami. Po pierwsze, adwokat IK musi odpowiedzieć na pytanie dotyczące kwestii relacji między pojęciem a wyrażaną przez nie własnością. Jeżeli pojęcia atomowe wyrażają jakąś własność rzeczy, jaką własność wyraża pojęcie „bytu” oraz pozostałe pojęcia graniczne? Jest to ten sam problem, z którym borykały się poprzednio analizowane teorie pojęć. Nie da się go rozwiązać w sposób niebudzący wątpliwości. Nawet gdyby przyjąć substancjalistyczną teorię orzekania egzystencjalnego, i tak posunięcie to nie jest w stanie zabezpieczyć nas przed kłopotami. Tego typu teoria suponuje bowiem złożone konstrukcje pojęciowe, a więc pojęcia posiadające struktury, których ADf_p nie przewiduje.

Druga niejasność jest niejako konsekwencją pierwszej i dotyczy zagadnienia ekstensji pojęć granicznych. Porównajmy ze sobą dwa pojęcia: *psa* i *bytu*. W pierwszym przypadku ograniczoność ekstensji jest oczywista. Wymusza ją relacja kauzalna między umysłem a światem. Nie ma natomiast jasności co do drugiego pojęcia. Wróćmy na chwilę do mechanizmu. Albo pojęcie *bytu* uzyskiwane przez takie samo przyczynowanie, jak pojęcie *psa*, przy czym różni się tym, że w odróżnieniu od poprzedniego nie ma określonej cechy, która mogłaby je determinować. Albo pojęcie wywoływane jest specjalną relacją kauzalną, nazwijmy ją „relacją bazową”, *implicite* obecną w każdej innej relacji. Jeżeli zachodzi pierwszy człon alternatywy, brak określonej cechy wskazuje raczej na to, że pojęcie *bytu* jest puste, w najlepszym razie trzeba będzie uznać, że nie wiadomo, jaka treść je wypełnia. To w pewnym sensie eliminuje je z grona pojęć. Gdyby zaś prawdą był drugi człon alternatywy, zachwiałoby to teorią pojęciowego atomizmu, wskazując na to, że istnieją różne relacje przyczynowania, a co więcej, że istnieją jakieś relacje bazowe, w jakiś sposób obecne we wszystkich relacjach kauzalnych. To nie byłby już jednak atomizm pojęciowy. Nieograniczona ekstensja pojęcia *bytu* okupiona jest zatem albo zupełną nieprzydatnością (z uwagi na nieokreśloność treści pojęciowej lub jej brak), albo zmodyfikowaniem teorii atomizmu pojęciowego.

Jest i trzecia niejasność: przypuśćmy, że pojęcia graniczne są istotnie pojęciami zgodnie z ADf_p . Ich treść w całości będzie zależała od zdefiniowania członów relacji kauzalnej umysł–świat, a dokładnie drugiego jej członu – świata. Wdziera się zatem swoista cyrkularność: orzekamy pojęcie *bytu* o rozlicznych przedmiotach, wcześniej ustalając, że przez „świat” rozumiemy to-a-to. Jest to poniekąd kwestia fundamentalna, z którą nie może sobie poradzić żadna z teorii pojęć. Pojęcie *bytu* okazuje się w tej sytuacji wtórne w stosunku do pojęcia *świata* i *umysłu*, a to implikuje, że pozbawione jest wartości heurystycznej, dla której całą tę misterną konstrukcję teoretyczną wnosimy. Co więcej, empirycystyczny punkt wyjścia, który niewątpliwie określa atomistyczną teorię pojęć, zdecydowanie zdeterminuje także pojęcia graniczne. W ten sposób dokona się mimowolne

zawężenie ich ekstensji, a więc sprzeniewierzenie się idei „nieograniczonego zakresu”.

Wszelako wady ADf_p mogą uchodzić w odniesieniu do pojęć granicznych za zalety. Brzmi to nieco paradoksalnie, ale dobrze eksponuje trudności, z jakimi się spotykamy, gdy chcemy je scharakteryzować. Weźmy pierwszy z brzegu zarzut, mianowicie natywizm. Jeżeli „być wrodzonym” może tutaj znaczyć tyle, co „ujawniać się bez względu na zmiany w obrębie relacji kauzalnej umysł–świat”, dla pojęć granicznych będzie to zarzut nieszkodliwy. Problem wciąż jest ten sam: mała wartość eksplanacyjna tego rodzaju pojęć – żadnego sensownego użytku z takiego pojęcia nie zrobimy, gdyż nie służy ono ani do uchwycenia jakiegokolwiek treści, ani tym bardziej do klasyfikacji czy kategoryzacji dziedziny przedmiotowej. Podobnie jest z negowanymi na gruncie ADf_p złożonością i analitycznością pojęć. Pojęcia graniczne uchodzą za granicę wszelkiej redukcji, to znaczy są najprostsze i wyzbyte jakiegokolwiek treści, którą można byłoby wydobyć za pomocą sądów analitycznych. W tym sensie, być może, zwolennik IK ma rację, kwalifikując pojęcia graniczne w ten, a nie inny sposób, przy czym wydaje się, że najpierw musiałby rozprawić się ze słabościami reprezentowanej przez siebie teorii pojęć, a dopiero w dalszej kolejności uznać, że pojęcia graniczne są istotnie pojęciami.

Reasumując wywody pomieszczone w dwóch ostatnich fragmentach, niezbędne jest podkreślenie, że wszystkie przytoczone teorie pojęć w zastosowaniu do pojęć granicznych rodzą trudności, których usunięcie albo zmusza do zmodyfikowania teorii pojęć, albo zrezygnowania z pojęć granicznych jako mało wartościowych z eksplanacyjnego punktu widzenia. Stosunkowo łatwo dostrzec, że największy problem generuje immanentnie powiązana z każdą teorią pojęć kwestia ich treści. W wypadku pojęć granicznych mówienie o treści jest pewnym nadużyciem, szczególnie w kontekście postulowanej dla nich nieograniczonej ekstensji. Każda treść determinuje ekstensję w ten sposób, że ją zawęża. Nie widać powodu, dlaczego nie miałyby być tak również w przypadku pojęć granicznych. Okazuje się, że IK, by wyjść poza interpretację nazwową (której nikłą wartość wykazaliśmy już wcześniej), musi wykonać nadzwyczaj nie-

bezpieczną ekwilibrystykę, balansując między rozmyciem znaczenia pojęcia „pojęcie” a pozbawieniem pojęć granicznych jakiegokolwiek teoretycznego i praktycznego sensu.

Propozycjonalna interpretacja (IP) pojęć granicznych

W drugim i trzecim paragrafie wspomniałem o odmiennym niż IK podejściu do pojęć granicznych. Nazwałem to podejście „interpretacją propozycjonalną”. Powiada ona (Krapiec 1995: 164; Maryniarczyk 1995: 177), że:

(IP) Pojęcia graniczne są sądami (posiadają właściwości sądów i podlegają tym samym, co sądy, procedurom).

Na pierwszy rzut oka IP wydaje się sprzecznością. W podmiocie bowiem mówi się o pojęciach, w predykanie zaś o sądach. Trzeba jednak pamiętać, że np. zgodnie z KDf_p jest ona rodzajem definicji, a więc rozwinięciem pojęcia są *de facto* sądy. Zupełnie inaczej sytuacja prezentowałaby się w wypadku ADf_p , lecz zwolennikom IP zdecydowanie najbliższej do klasycznej i neoklasycznej teorii pojęć. Paradoksalność pozostaje więc jedynie w warstwie werbalnej, przedstawia natomiast różnicę w warstwie merytorycznej.

Sąd jest jednostką sensu, na którą składają się jednostki prostsze – pojęcia. Znaczeniem sądu jest jego wartość logiczna. Gdyby więc potraktować pojęcia graniczne jako sądy, należałoby odpowiedzieć na pytanie o składowe tychże sądów. Tutaj rodzi się pewna trudność, z którą IP nie potrafi się uporać. Chodzi mianowicie o założenie, że pojęcia graniczne są najprostsze, stanowią granicę wszelkiej analizy konceptualnej. Jeśli zatem przyjmuje się IP, bezwzględnie trzeba będzie przyjąć, że istnieją pojęcia bardziej fundamentalne niż pojęcia graniczne, a to znowu rodzi sprzeczność. Warto przyjrzeć się zatem motywom, które decydują o wysunięciu IP. O części z nich była już mowa przy okazji analizy ekstensjonalnej pojęć granicznych i pojęć ogólnych, szczególnie w punkcie poświęconym procedurom tworzenia obu rodzajów pojęć. Przypomnę tylko, że pojęcia granicz-

ne zgodnie z koncepcją zwolenników IP tworzy się metodą inną niż abstrakcja, mianowicie za pomocą separacji. Separacja jest operacją na sądach egzystencjalnych (pisałem już o tym w rozdziale 2). Proponuję rozważyć procedurę, która ma prowadzić do utworzenia pojęcia granicznego w formie sądu. Składają się na nią dwa kroki (Kra-
piec 1999: 151):

(1) Umysł refleksyjnie odnosi się do swoich działań – są-
dzenia. Nie jest to jednak sędzenie przypadkowe, chodzi o sądy
egzystencjalne typu „*x istnieje*”. W refleksyjnym zwróceniu otrzy-
muje się pierwotne, choć niedoskonałe i mało informatywne pojęcie
„bytu” (*ens ut primum cognitum*).

(2) Przez oddzielenie orzecznika od pomiotu: za pomocą „są-
dów negatywnych »wydzielamy« bytowość w rozmaitych konkret-
nych wypadkach bytowania”.

Istnieje co najmniej kilka ściśle ze sobą powiązanych proble-
mów, które poważnie nadwężają zasadność IP w świetle zarysowa-
nej procedury. Centralnym zagadnieniem jest oczywiście sąd egzy-
stencjalny. W tym wypadku wątpliwości są dwójakiego rodzaju: nie
do końca jest jasne, czy mowa jest tu o sądzie egzystencjalnym jako
wytworze świadomej procedury separacyjnej, czy też raczej o czymś
immanentnym w każdym rodzaju sądzenia. Mielibyśmy wtenczas
dwa typy sądów egzystencjalnych: (a) implicytne sądy egzystencjal-
ne – stanowiące integralną część każdego sądu oraz (b) eksplicyt-
ne sądy egzystencjalne – będące wytworem odrębnej, refleksyjnie
kontrolowalnej procedury. Podział ten daje pogląd na pewien ro-
dzaj nieścisłości w IP, a jednocześnie wskazuje na poważne trudno-
ści z mówieniem o sądach egzystencjalnych w ogóle.

Rozpatrzmy konsekwencje (a). Możliwe są tutaj dwa varian-
ty. Implicytny sąd egzystencjalny może być albo składową logiczną,
czyli po prostu częścią koniunkcji, na którą daje się rozłożyć każ-
dy sąd predykatywny o postaci „S jest P”, albo składową epistemolo-
giczną, która determinuje możliwość formułowania „zwykłych” są-
dów predykatywnych. Zarówno pierwsza, jak i druga ewentualność
prowadzą do pewnych trudności. Rozważmy oba warianty na kon-
kretnym przypadku, sądzie (α) „Jan jest w Warszawie” zmodyfiko-
wanym tak, by dał nam sąd egzystencjalny (α_4) „Jan istnieje”. Pierw-

szy człon alternatywy oznacza, że (α_4) akceptowany jest jako sąd składowy każdego sądu predykatywnego. Prawdziwa postać sądu (α) jest zatem następująca (α_5) „»Jan istnieje« i »Jan jest w Warszawie»”. Powstaje jednak specyficzna sytuacja, której nie przewiduje IP. Łatwo bowiem może się okazać, że Jan już wrócił do domu, a więc jeden z członów koniunkcji jest fałszem, a więc całość jest fałszem. Jeśli zwolennicy IP chcieliby powiedzieć: to nic nie szkodzi, ważne, że pierwszy człon koniunkcji jest zawsze prawdziwy, pojawia się problem dobrze nam już znany z rozdziału 2, gdy mowa była o Russellowskiej teorii deskrypcji. Zgodnie z IP procedura powinna bowiem obowiązywać również dla takich zdań, jak „obecny król Francji jest łyśy”. Niestety, implicytny sąd egzystencjalny jest fałszywy i w związku z tym całość jest fałszywa. Wbrew pozorom główna trudność nie jest związana z tym, że całe zdanie okazało się fałszem; postulowanie implicytnego sądu egzystencjalnego ma tylko wówczas sens, gdy jest on z konieczności prawdziwy. A nikt takiego statusu nie może mu zapewnić.

Rzecznicy IP bronią się, wytaczając argumenty epistemologiczne. Mówią tak: gdy widzisz Jana, pierwszym aktem twojego intelektu jest implicytny sąd egzystencjalny „Jan istnieje”. Sądu tego nie formułujesz otwarcie, ale po zastosowaniu pewnych procedur możesz go wydobyć niejako „na światło dzienne”. Niestety, roi się tutaj od założeń i raf, na które stosunkowo łatwo wpaść, lecz nadzwyczaj trudno je ominąć. Po pierwsze, przyjmujemy za dobrą monetę pogląd, że dokonujemy takiego aktu sądenia w kontakcie z przedmiotem. Zaraz pojawi się pytanie, czy rzeczywiście jest to akt sądenia. Wygląda bowiem na to, że mamy tutaj do czynienia z rodzajem działania nieświadomego, a to – w myśl ogólnie akceptowanych teorii sądu – nie jest żadnym rodzajem sądu. Żeby mówić o sądeniu, trzeba przyjąć, że akt ten jest świadomy w tym sensie, że intelekt sąd formułuje, i dodatkowo wiemy, że sąd sformułowaliśmy. Poruszenie się na granicy świadomości i nieświadomości jest niebezpieczne choćby z uwagi na zarzut subiektywizacji, który bardzo łatwo w tych warunkach postawić i nie widać, by można było się przed nim sensownie bronić. Co prawda cel, jaki przyświeca takiej koncepcji, jest łatwy do odgadnięcia, chodzi o tzw. realizm bezpośredni, przy czym wy-

starczy jeden kontrprzykład, by zadać kłam całej epopei o składowej epistemologicznej. Wyobraźmy sobie następującą sytuację: idziemy w kilka osób lasem, zapada zmrok, w dodatku jest mgliście. Nagle jedna z osób mówi: „patrz, tam jest wilk”. W ramach zarysowanego poglądu osoba ta sformułowała uprzednio sąd egzystencjalny „ten wilk istnieje”. Skoro zaś mowa była o realizmie bezpośrednim, a więc w pewnym sensie oczywistościowym charakterze sądu egzystencjalnego, żaden z towarzyszy leśnej przygody nie może w pełni odpowiedzialnie powiedzieć: „ten wilk nie istnieje” lub może precyzyjniej: „ten wilk, którego widzisz, nie istnieje”. Można zaproponować pewne modyfikacje, np. warunki, jakie muszą panować w chwili formułowania implicytnego sądu egzystencjalnego, powinny być takie-a-takie, np. słońce nad horyzontem, dobra widoczność etc. Słabość jednak pozostaje, bo tak naprawdę tego typu sąd określają zawsze warunki, a więc popadamy w podobne kłopoty do tych, z którymi mierzył się Kartezjusz.

Jest i inny problem natury epistemologicznej. Jeśli implicytny sąd egzystencjalny stanowi punkt wyjścia we wszelkich procedurach poznawczych, można zadać pytanie o to, kiedy tak naprawdę sąd ten formułujemy. Nasze doświadczenie ma charakter pewnego kontinuum. Oznacza to, że nigdy nie ma sytuacji, w której niczego byśmy nie doświadczyli. To odrobinę zmienia sytuację z wydawaniem sądu egzystencjalnego. Tak naprawdę nie wiadomo bowiem, czy sąd ten nie jest formułowany niejako w skali globalnej, a więc dla wszystkich przedmiotów doświadczenia razem wziętych. Nie będzie to zatem sąd „ x istnieje”, ale „wszystko istnieje”. A takie postawienie sprawy ponownie rodzi kłopoty. Sąd „wszystko istnieje” ma bowiem niezaprzeczalnie tę zaletę, że obejmuje dowolny przedmiot, lecz jednocześnie tę wadę, że obejmuje również przedmioty, co do których sąd egzystencjalny „ x istnieje” nie wydaje się mieć pozytywnej wartości logicznej. Wystarczy przywołać ponownie przykład Russella z niezawodnym w takich sytuacjach obecnym królem Francji. Implikacja jest nieubłagana: jeśli wszystko istnieje, istnieje także obecny król Francji.

Na tym kłopoty się nie kończą. Konieczność wydawania implicytnego sądu egzystencjalnego pociąga za sobą pewne konsekwencje.

Można bowiem zapytać, jak rzecz ma się z sytuacjami skrajnymi, np. czasową utratą świadomości lub po prostu snem. Zwolennik dyskutowanej teorii powie z pewnością: zakładam pewne warunki początkowe, jakie muszą być spełnione, by wydawać implicytny sąd egzystencjalny, a ponieważ oba przytoczone przypadki nie spełniają tych warunków, nie trzeba sobie nimi zawracać głowy. Jest to strategia na pewno rozsądna, ale mało skuteczna. Po pierwsze, nie bardzo wiadomo, kto miałby takie warunki dyktować (wracamy do rozważań na temat wilka w lesie). Po drugie, implicytny sąd egzystencjalny odnosi się również do nas samych. Z konieczności musi na nim bazować samoświadomość, a to okazuje się trudne do sprawdzenia zarówno w sytuacji czasowej utraty świadomości, jak i snu. Zawsze może się pojawić wariant awaryjny, na który zwolennik IP może ostatecznie się pokusić. Zanim o nim powiem, przeanalizuję jeszcze jeden kontrargument.

Wydanie implicytnego sądu egzystencjalnego zakłada pewną wiedzę. Zgódźmy się tymczasowo na rozwiązanie, że jest to sąd o postaci „ x istnieje”. Abstrahując od sporów co do natury orzekania egzystencjalnego, mamy prawo zapytać o to, co kryje się za zmienną x . Jeśli standardowy sąd egzystencjalny w funkcji podmiotu ma nazwę własną lub opatrzoną zaimkiem wskazującym nazwę ogólną, wydanie takiego sądu nie wchodzi w rachubę. Skoro wiem, że to, do czego odnoszę swój sąd implicytny, jest „Janem” lub „wilkiem”, mój sąd nie jest już sądem implicytnym. Angażuje zbyt dużo wiedzy. Między innymi z tego powodu Arystoteles skłaniał się ku opcji redundancyjnej w wypadku orzekania egzystencjalnego. Gdy już wiem, że to jest Jan, sądy egzystencjalne wydają się niepotrzebną fanaberią intelektualną. Istnieje jednak pewna odmiana sądu egzystencjalnego, którą mogliby rzeczniczy IP w tej chwili przytoczyć. Jest to sąd o postaci „to istnieje”. Zaimek wskazujący nie angażuje rozległego pola wiedzy związanej z używaniem imienia własnego lub nazw ogólnych i daje poczucie, że za „to” w przyszłości będzie można podstawić każdą inną nazwę, oczywiście gdy uzyskamy stosowną wiedzę o owym „to”. Cały problem w tym, że sąd egzystencjalny „to istnieje” nie jest sądem implicytnym. I wcale nie angażuje mniejszych połąci naszej wiedzy. Przede wszystkim sąd tego ro-

dzaju, jak i każdy inny, wydawany jest z poziomu pewnej znajomości języka. To zaś oznacza, że ani nie ma tu mowy o jakiegokolwiek implicytności, ani tym bardziej o braku odniesienia do pewnego stanu wiedzy, w szczególności wiedzy o posługiwaniu się zaimkami wskazującymi. Gdyby nawet przyjąć, że sąd „to istnieje” jest wydawany na granicy wiedzy wyrażalnej w języku, a więc ma charakter częściowo przedpropozycjonalny, nie bardzo wiadomo, po co wówczas nazywać go sądem. Fakt, że zapis wygląda tak, jakby był to sąd, nie musi oznaczać, że jest to sąd. Zwolennik IP może posunąć się do granicy możliwości redukcji i powiedzieć tak: istotnie, mamy problem z sądem egzystencjalnym, dlatego ostatecznie proponuję jako jego implicytną postać równoważnik „istniejące”, które to formułuję za każdym razem, gdy odnoszę się do sfery przedmiotowej. Jest to wybieg z pewną szansą na powodzenie. Nie trzeba zapominać, że „istniejące” znaczy to samo, co wyrażenie „był”. Jedyny problem w tym, że w ostatecznym rozrachunku trzeba takie wyrażenie potraktować jako funkcję nienasyconą w rozumieniu Fregego, to zaś obliguje do podania warunków nasycenia i koło się zamyka.

Być może szczęśliwsze okaże się rozwiązanie z eksplicytnym sądem egzystencjalnym (b). Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że sąd tego rodzaju musi być rozpoznany jako sąd filozoficzny. Rozumiem przez to, że dostępny jest w określonym trybie jako efekt rozmyślnego stosowania pewnej procedury. To jednak kłóci się z intuicyjnym poglądem na sądenie egzystencjalne, szczególnie w tak oczywistych przypadkach, jak sądy typu: „istnieją dziś warunki sprzyjające wyprawie w góry” lub „istnieje paliwo, które z powodzeniem zastąpi ropę naftową” etc. Nikt nie może powiedzieć, że nie są to sądy egzystencjalne, a jednocześnie trudno zaakceptować stanowisko, wedle którego sądy tego typu byłyby wynikiem nadzwyczaj przemysłnej procedury. Formułujemy je spontanicznie i raczej bez większego zaangażowania refleksji, nie mówiąc już o stosowaniu zaleceń drugiego punktu wspomnianej metodologii tworzenia pojęcia granicznego „był”. Wobec powyższego zwolennicy IP mogą zasugerować, że *de facto* dysponujemy dwoma rodzajami sądów egzystencjalnych: (1) naturalnymi – prokurowanymi bezrefleksyjnie i (2) właściwymi. Taki podział ma jednak swoją cenę, mianowicie skutku-

je wieloznacznością wyrażenia „sąd egzystencjalny”. Wszelako jest to bezwzględnie niepożądany produkt uboczny upartego stania na stanowisku, że pojęcia graniczne mają charakter propozycjonalny.

Eksplicytnie sądy egzystencjalne wydają się też sądami wyższego rzędu, a posługując się nomenklaturą G. Fregego, trzeba byłoby powiedzieć, że powstają w wyniku zastosowania pojęć drugiego rzędu¹². A to oznacza, że odrywamy się od sfery przedmiotowej, przy której za wszelką cenę mieliśmy trwać. Nie tylko sprzeniewierzamy się realizmowi, lecz dodatkowo otwieramy sobie możliwość dowolnej manipulacji sądami egzystencjalnymi. Zwróćmy bowiem uwagę na następującą własność procedury zaproponowanej przez stronników IP: jeżeli dokonują operacji na sądach (generalizują na podstawie operacji negatywnej na sądach orzekających coś o konkretnych przedmiotach), niech będą to np. sądy (a) „Jan jest w delegacji”, (b) „ten pies jest hałaśliwy”, (c) „mój dom jest pokryty gontem”... (n); muszą zdawać sobie sprawę, że sąd egzystencjalny jest uogólnieniem z przypadków (a), (b), (c), ..., (n), a więc jest abstraktem. Sprawa jest tym poważniejsza, że tej procedury dotyczą te same zarzuty, co procedury indukcji. W ostatecznym rozrachunku sąd egzystencjalny będący pełnym rozwinięciem pojęcia granicznego jest więc albo ograniczony w swoim zakresie, albo zupełnie pozbawiony racji bytu. Pierwszy przypadek może zajść wówczas, gdy przyjmiemy, że uzyskany w drodze procedury separacji sąd egzystencjalny jest prawdziwy tak długo, jak długo nie udaje się wskazać sądu predykatywnego, który nie podlegałby tego typu zabiegowi. W istocie chodzi o to, że sąd „wszystkie koty miauczą” jest prawdziwy dopóty, dopóki nie znajdzie się kot, który nie miauczy (a o takiego stosunkowo łatwo). Drugi przypadek jest ściśle powiązany z pierwszym. Zwolennik tego typu procedury mógłby powiedzieć tak: cóż, jest to słabość, ale przeciwdziałam jej w ten sposób, że mówię, że każde zdanie predykatywne można poddać tej procedurze i uzyskać sąd egzystencjalny (w operatorowej koncepcji bytu ta presupozycja umożliwiała stwier-

¹² Wyrażenie „pojęcie” ma dla G. Fregego znaczenie nieco inne niż dotąd omawiane (zob. 1977). Jest to bowiem funkcja, która po nasyceniu (podstawieniu stałej za zmienną) uzyskuje określoną wartość logiczną. Tym, co nasycza funkcję, jest przedmiot (zob. Rygański 2005).

dzenie, że w ten sposób uzyskane pojęcie bytu cechuje nieograniczona ekstensja). Kłopot polega na tym, że trzeba oddzielić procedurę zorientowaną przedmiotowo od procedury zorientowanej formalno-materialnie. Zwolennicy IP chcą utrzymać procedurę pierwszego typu, nie rezygnując jednocześnie z procedury drugiego rodzaju. Jeden przykład wystarczy, by pokazać słabość takiego postępowania. Do sądów (a), (b), (c), ..., (n) dołożymy jeszcze (d) „jednorożce są mitycznymi zwierzętami”. Zdanie to powinno poddać się zarysowanej procedurze. W jej efekcie uzyskujemy sąd egzystencjalny i zbiór sądów negatywnych. Zastanówmy się jednak, czy wypreparowany sąd egzystencjalny ma jakąś wartość dla tworzonego sądu-pojęcia „bytu”. Mówi się w nim bowiem „jednorożce istnieją”.

Po pierwsze, jest to prawdopodobnie zdanie fałszywe, a więc włączenie takiego zdania do grupy zdań tworzących sąd-pojęcie „bytu” jest nieporozumieniem. To mniej więcej taka sama sytuacja jak z naszym sądem o kotach, które miauczą. Gdy stwierdzimy, że istnieje co najmniej jedno x , które jest kotem i nie miauczy, sąd „wszystkie koty miauczą” nie może pozostać prawdziwy, musimy dokonać zmiany kwantyfikatora z ogólnego na szczegółowy, w ten sposób zawężając ekstensję wyrażenia „kot”. Gdybyśmy jednak upierali się przy stanowisku, że fałsz sądu „jednorożce istnieją” nie zmienia postaci rzeczy, bo po prostu chodziło o możliwość dokonania procedury, zmienilibyśmy tym samym jej dotychczasowy sens z przedmiotowego na formalno-materialny. Fakt, że z każdego sądu predykatywnego można wyseparować sąd egzystencjalny, jest być może godny uwagi, ale w zarysowanym przypadku traci jakąkolwiek wartość poznawczą i eksplanacyjną.

W kontekście tezy głoszącej, że sądy egzystencjalne są tak naprawdę sądami wyższego rzędu przez analogię do Fregowskich pojęć wyższego rzędu, można wysnuć przypuszczenie, że tym, czego one dotyczą, nie jest rzeczywistość czy przedmioty, o których rzekomo orzekane jest „istnienie”, lecz pojęcia lub sądy niższego rzędu. Widać to na przykładzie sądu „jednorożce istnieją”. Mówi się w tym sądzie o tym, że istnieją co najmniej dwa x i y , takie że x i y spełniają pewną deskrypcję. To zaś niepomiernie oddala nas od założonego przez zwolenników IP celu. O żadnej bezpośredniości mowy być nie

może, a tym bardziej nie może być mowy o jakiegokolwiek prostocie sądu-pojęcia w ten sposób uzyskanego. Eksplicytne sądy egzystencjalne nie spełniają pokładanych w nich nadziei. Tym bardziej, że dotyczy ich także zarzut semiotyczny, wysuwany często przez oponentów IP.

Chodzi mianowicie o to, że pojęcia graniczne mają swoją reprezentację językową, to znaczy nazwy: „byt”, „rzecz”, „jedność”, „wielość”, „prawda”, „dobro”. Teza, że są one sądami, nie pojęciami, oznacza po pierwsze, że nazwy znaczą sądy, nie pojęcia. Zwolennicy IK twierdzą, że to burzy pewne dobrze zastane zwyczaje, mianowicie wykorzystywanie nazw pojęć granicznych w funkcji podmiotu lub orzecznika w sądach. Argument ten kładzie zatem nacisk na strukturalne (syntaktyczne) własności wyrażień. Traci jednak na mocy, gdy zamiast na własności strukturalne przesuniemy akcent na własności semantyczne. Wówczas występowanie nazw pojęć granicznych w sądach nie sprzeniewierza się ich naturze, wszak wspomniana już klasyczna koncepcja pojęć nie tylko dopuszcza taką ewentualność, ale nawet wymusza. Pociąga to jednak pewne konsekwencje. Gdyby istotnie pojęcia graniczne były sądami, ich nazwy musiałyby znaczyć jeden i tylko jeden sąd, podczas gdy w wypadku zwykłych pojęć nazwa znaczy zwykle jakiś kompleks sądów. Ponownie stajemy w obliczu pytania o to, jak miałyby taki sąd wyglądać. Przypuśćmy, że dla pojęcia granicznego „byt” będzie to sąd egzystencjalny uogólniony do postaci (γ) „to istnieje”. Rozpatrzmy sąd (Δ) „ten stół jest brązowy”. Nie będzie chyba zbyt kontrowersyjnym twierdzenie, że wyrażenie „stół” znaczy m.in. sąd (δ) „przedmiot materialny wykonany przez człowieka”. Podstawmy teraz w zdaniu (Δ) za podmiot nasze dwa sądy (γ) i (δ). Otrzymamy następujący wynik: ($\Delta\gamma$) „ten »to istnieje« jest brązowy” oraz ($\Delta\delta$) „ten »przedmiot wykonany przez człowieka« jest brązowy”. Pomijając niezgrabność gramatyczną, dostrzec można pewną prawidłowość. W wypadku ($\Delta\gamma$) wyuczwalny jest swoisty nadmiar. Przede wszystkim kolidują ze sobą zaimki wskazujące. Nawet gdybyśmy zezwolili na operację usunięcia któregoś z zaimków, powiedzmy zamiast „to istnieje” po prostu „istniejące”, wyszłoby na jaw to, o czym już mówiliśmy, rozważając implicytne sądy egzystencjalne, że nazwy pojęć granicznych znaczą

sądy w bardzo szerokim znaczeniu tego wyrażenia. Tak szerokim, że trzeba aż dodatkowej teorii, tym razem tłumaczącej wieloznaczność wyrażenia „sąd”. Takich kłopotów nie ma w ($\Delta\delta$), w którym ogólność sądu (δ) uszczegółowiona jest stosownym zaimkiem.

Zarzuty wytoczone przeciw IP mają jedynie pokazać, że na trzech skorelowanych ze sobą poziomach: semantycznym, syntaktycznym i pragmatycznym IP rodzi zbyt wiele problemów i zbyt dużo zakłada. Do tego dochodzą jeszcze niejasności epistemologiczne, których obecność jest problematyczna choćby z uwagi na wiedzotwórczą funkcję pojęć granicznych. Reasumując: IP ma podobne słabości jak IK. Nie do końca wiadomo nawet, czym oba warianty się różnią. Można wszak zasadnie przypuszczać, że skoro zwolennicy tak IK, jak i IP podzielają klasyczną teorię pojęć, mówią o tym samym, spierając się o technikalnia. Wszelako dla naszego wyводу ma to znaczenie o tyle, że dobitnie pokazuje, że oba rozstrzygnięcia dotyczące natury pojęć granicznych w rezultacie prowadzą do przeinterpretowania używanego języka (zmiany znaczeń takich wyrażen, jak „pojęcie” lub „sąd”) lub też przyjęcia przesłanek będących *tacite* założeniami całej koncepcji. Pytanie o naturę pojęć granicznych jest zatem wciąż otwarte.

Podsumowanie

Rozważania pomieszczone w tym rozdziale poświęciłem w całości na dyskusję wokół pytania o naturę pojęć granicznych. Nie sądzę, by zostały wyczerpane możliwości interpretacyjne i konstrukcyjne, przy czym wnioski, jak się wydaje, narzucają się same.

Pojęcia graniczne z trudem dają się zakwalifikować jako pojęcia. By było to możliwe, należałoby rozszerzyć treść pojęcia „pojęcie” lub, jak czyni się to na gruncie neoscholastyki (szczególnie o proveniencji neotomistycznej), stwierdzić, że termin „pojęcie” jest terminem analogicznym. Przegląd teorii pojęć, analizowanych pod kątem kodowania treści, dowodnie wskazuje na to, że uznanie pojęć granicznych za pojęcia *par excellence* jest nadużyciem i w konsekwencji prowadzi do nieusuwalnych trudności. Zasadnicza trud-

ność, z jaką borykałaby się tego typu interpretacja, daje się wyrazić w następującym zdaniu: pojęcia graniczne jako *pojęcia* tracą swe konstytutywne własności (funkcjonalne), a więc przestają być pojęciami granicznymi.

Jeszcze trudniej przystać na koncepcję, w myśl której pojęcia graniczne to ukryte sądy. Główna linia kontrargumentacyjna prowadzi przez wykrycie sprzeczności: skoro pojęcia graniczne mają być już dalej nieredukowalne, pierwsze, ostateczne, nie mogą mieć charakteru propozycjonalnego, gdyż zakładałyby coś jeszcze bardziej fundamentalnego, jakies inne pojęcia graniczne. W interpretacji propozycjonalnej przebija możliwość regresu, którego uniknięcie nie jest ani łatwe, ani tym bardziej możliwe przy danych założeniach teoretycznych. Mówiąc wprost: pojęcia graniczne jako sądy (zdania) domagają się dalszego ugruntowania, a to przeczy ich naturze.

Wydaje się, że pojęcia graniczne określiliśmy dotychczas jedynie od strony negatywnej, wskazując na to, czym zasadniczo NIE SĄ lub co najmniej NIE MOGĄ BYĆ. Przejście od fazy dekonstrukcyjnej do konstrukcyjnej dokona się w kontekście dyskusji nad funkcją pojęć granicznych. Dlaczego? Otóż, śledząc ich odmienną rolę w sposobie ujmowania i sądzenia o świecie, najłatwiej będzie rozważyć je w kontekście funkcji, jakie spełniają w życiu kognitywno-wolitionalnym umysłu. W tym celu zacznę od wysunięcia hipotezy o istnieniu podstawowego wyposażenia umysłu (HPWU), by następnie – w nawiązaniu do niej – przebadać pojęcia graniczne na trzech różnych poziomach: (1) aktywności umysłu, (2) wytworów tejże aktywności i (3) skorelowanych z nimi określeń semiotyczno-logicznych.

Funkcje pojęć granicznych

Wstęp

W poprzednim rozdziale rozważałem naturę pojęć granicznych, wysuwając sugestię, że nazywanie ich pojęciami jest pewnego rodzaju nadużyciem. Wobec tego niezwykle istotna będzie odpowiedź na inne pytanie: „jaką funkcję pełnią w obrębie życia kognitywnego i wolicjonalnego pojęcia graniczne?”. O ile pojęcia ogólne są kodera-
mi i nośnikami treści, odsyłają do zbiorów przedmiotów, pozwalają porządkować i klasyfikować treści doświadczenia, o tyle pojęcia graniczne są zarazem warunkami możliwości wymienionych aktów, jak i ostateczną instancją pozwalającą zinterpretować wszelką treść doświadczenia. Pojęcia ogólne są deskryptywne i tylko przy swoistym ich rozumieniu można je potraktować jako konstytutywne, podczas gdy pojęcia graniczne w pierwszej kolejności są konstytutywne, a w szczególnych przypadkach mogą być stosowane w funkcji deskryptywnej.

Wspomniana w rozdziale 5 trudność związana w pierwszej kolejności z rozstrzygnięciem wątpliwości co do obecności momentu apriorycznego w odnoszeniu się do rzeczywistości zwykle bywa roztrząsana w kontekście pojęć ogólnych¹. Autorem, który *explicite* wskazał na nieprzezwyciężalne problemy związane z tego typu podejściem i zaproponował stosowne rozwiązanie, był I. Kant. W jego mniemaniu umysł dysponuje narzędziami ujmowania treści i formowania sądów, które nie są pochodną doświadczenia, lecz przynależą do struktury umysłu jako umysłu. Nazywa je czystymi pojęciami intelektu lub po prostu kategoriami. Projekt metafizyki czystego rozu-

¹ Ciekawą propozycję rozwiązania tej kłopotliwej sytuacji przedstawił J. McDowell w książce *Mind and World* (1994).

mu (Kant 1986, A66/B91) jako jedną ze swych składowych zawiera także „rozbiór samej władzy intelektu, ażeby zbadać możliwość pojęć *a priori* przez wyszukanie ich w samym intelekcie jako miejscu ich narodzin i przez zanalizowanie jego czystego używania w ogóle”. W toku badania okazuje się, że pojęcia te są warunkami możliwości doświadczenia, a więc tą składową wszelkiej aktywności kognitywnej, która niezbędna jest do ukonstytuowania sądów. Dedukcja czystych pojęć dowodzi natomiast, że jako derywaty sądów są one funkcjami propozycjonalnymi, za pomocą których intelekt przechodzi od fazy konceptualizacji (ujmowania w pojęcia) do fazy propozycjonalizacji (formowania sądów). Wiedza w mniemaniu Kanta może być tylko propozycjonalna. Tylko sądy (zdania) podlegają wartościowaniu ze względu na prawdę i fałsz.

W *Krytyce czystego rozumu* (A68/B93) Kant dokonuje subtelnego rozróżnienia w obrębie władz kognitywnych oraz dostarcza stosownej charakterystyki:

Określiłem wyżej intelekt w sposób czysto negatywny jako niezmysłową zdolność poznawczą. Otóż niezależnie od zmysłowości nie możemy osiągnąć żadnej naoczności. Intelekt nie jest więc zdolnością oglądania. Lecz poza oglądaniem nie ma innego rodzaju poznania, jak poznanie przez pojęcia. A więc poznanie każdego, a przynajmniej ludzkiego intelektu, jest poznaniem przez pojęcia, jest nie intuitywne, lecz dyskursywne. Wszystkie dane naoczne, jako dane zmysłowe, opierają się na pobudzeniach, pojęcia zaś na funkcjach. Rozumiem zaś przez funkcję jedność czynności podporządkowywania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu. Pojęcia więc opierają się na samorzutności myślenia, tak jak zmysłowe dane naoczne na zdolności odbierania podniet. Z tych zaś pojęć intelekt może zrobić tylko ten użytek, że za ich pośrednictwem sądzi.

Intelekt i zmysły są dwiema władzami poznawczymi podmiotu. Zmysły są pasywne, receptywne i uchwytyjące przedmiot wprost. Intelekt zaś jest aktywny, samorzutny, kreatywny, lecz przedmiot uchwytytuje jedynie za pomocą pojęć. Domeną zmysłowości jest naoczność, podczas gdy intelektu – dyskursywność. Aprioryczna struktura umysłu jest zatem skorelowana z samorzutnością dyskur-

sywności oraz poznawaniem przez pojęcia fundujące sądy, o których Kant ostatecznie powie, że są „pośrednimi poznaniem przedmiotu, a więc przedstawieniami przedstawień przedmiotu”. Stanowisko Kanta jest tu dobrze określone: umysł w jego funkcji poznawczej jest zespołem dwóch władz: (1) receptywnej – zmysły, (2) dyskursywnej – intelekt. Intelekt, by dokonywać stosownych czynności, musi mieć odpowiednie wyposażenie. To wyposażenie jest mu wrodzone w tym sensie, że wywodzi się wprost z jego natury (por. Kilijanek 2000, Strawson 1966).

Zarysowana powyżej koncepcja pozwala na wysunięcie hipotezy o podstawowym wyposażeniu umysłu (HPWU) jako apriorycznej strukturze protokonceptualnej i protopropozycjonalnej determinującej dane doświadczenia i warunkującej wszelkie akty sądzenia (por. Kołodziejczyk 2005). Dualizm Kantowski zażegnany przez przyjęcie postulatów czystego rozumu, w tradycyjnej metafizyce przekraczany był za sprawą teorii transcendentaliów. Kant, wznowsząc się na wyżyny kurtuazji, tak pisze o transcendentaliach:

W transcendentalnej filozofii starożytnych znajduje się jednak jeszcze jeden dział zawierający czyste pojęcia intelektu, które choć nie zaliczają się do kategorii, mają przecież zdaniem starożytnych uchodzić za aprioryczne pojęcia przedmiotów; ale w takim razie pomnożyłyby one ilość kategorii, co być nie może. Na pojęcia te wskazuje głośne wśród scholastyków zdanie: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. [...] Owe rzekomo transcendentalne określenia rzeczy są tylko logicznymi postulatami i kryteriami wszelkiego poznania rzeczy w ogóle i dają mu za podstawę kategorię ilości, mianowicie jedności, wielości i ogółu; z tym zastrzeżeniem jednak, że kategorii tych, jako należących do możliwości samych rzeczy, należało właściwie używać w sposób materialny, używano w rzeczywistości tylko w sposób formalny, jako należących do logicznych postulatów odnoszących się do każdego poznania, i że zarazem mimo to robiono te kryteria myślenia nieostrożnie własnościami rzeczy samych w sobie (Kant 1986, BI 13–114).

Jeśli poznanie skorelujemy ze zorientowanym na treść zmysłowym oglądem naocznym oraz pojętym czysto formalnie intelektualnym momentem dyskursywnym (wygenerowaniem przedstawienia

w postaci sądu), wciąż niejasna pozostaje kwestia warunków możliwości wartościowania wyników procesów poznawczych. Kant problem ten przedłożył z jednej strony jako zagadnienie uzasadnienia, z drugiej zaś jako kwestię idei regulatywnych przynależnych do trzeciej władzy umysłowej – rozumu. Uzasadnienie ma w tej teorii dwa oblicza. Kant wpisuje się zarówno w tradycję racjonalistyczną, jak i empirycystyczną. Sąd jest koniecznie prawdziwy, gdy jest wynikiem rozkładu analitycznego pojęcia występującego w podmiocie danego zdania (np. „kawaler to beżenny mężczyzna”), ale także gdy istnieje stosowny ogląd naoczny (doświadczenie), które potwierdza, że jest tak, jak głosi dany sąd.

To wszakże jedynie materialna strona zagadnienia. Takie pojęcia, jak prawda, jedność czy dobro, muszą mieć także swoją genzę formalną. Kant doszukuje się jej w regulatywnej funkcji rozumu. Ciekawe jest to, że odbiera im całkowicie ich referencjalny charakter; pojęcia te po prostu do niczego się nie odnoszą, gdyż nie ma żadnego przedmiotu danego w oglądzie naocznym, który mógłby być z nimi skorelowany. Są zatem ostatecznie postulatywne, lecz wciąż transcendentalnie konieczne do tego, by zwieńczyć sukcesem działania kognitywne i wolitywne. Mimo że mogą uchodzić za postulaty logiczne, funkcjonujące jako kryteria myślenia, z pewnością do niczego się nie odnoszą, szczególnie zaś nie odnoszą się do własności rzeczy samych w sobie.

Nakreślona w poprzednich rozdziałach teoria pojęć granicznych jest dowodem na to, że krytyka Kanta pozostaje w mocy. Nie oznacza to jeszcze, że teoria pojęć granicznych jest całkowicie pozbawiona sensu. Nawet gdyby przyjąć za dobrą monetę określenie ich jako postulatów logicznych, wciąż pozostaje pytanie o to, jak należy owe postulaty rozumieć i jakie są ich funkcje. W związku z tym proponuję zbadać hipotezę o istnieniu podstawowego wyposażenia umysłu, która będzie odnosić się w pierwszej kolejności do pojęć granicznych. Formułuję ją w następujący sposób: „pojęcia graniczne należą do podstawowego wyposażenia umysłu, warunkując wszelkie odnoszenie się do rzeczywistości w szczegółowych aktach ujmowania, konceptualizacji i sądzenia”. Zwracam uwagę, że akceptacja HPWU dla pojęć granicznych nie implikuje jeszcze żadnej formy

wiedzy apriorycznej w sensie kartezjańskim. Pozwala natomiast zrozumieć, jak w ogóle możliwe jest funkcjonowanie umysłu, rozeznanie w sferze ontycznej, ujmowanie treści doświadczenia i wartościowanie owoców poznania i pragnienia.

Hipoteza o istnieniu podstawowego wyposażenia umysłu

Wprowadzenie naszej hipotezy do rozważań nad funkcją pojęć granicznych wiąże się z dobrze znaną w obrębie klasycznej metafizyki teorią, która jednak nigdy nie została dokładnie przeanalizowana i nie zostały wyciągnięte z niej stosowne wnioski. O filozoficznej doniosłości tej teorii nikogo nie trzeba przekonywać, jej sens jest jasny, choć jednocześnie silnie modyfikuje dotychczasowe rozumienie tego, co to znaczy, że coś ma charakter empiryczny, a szczególnie że doświadczenie ma charakter empiryczny. Formuluje ją w *Questiones disputatae de veritate* Tomasz z Akwinu (kwestia 21):

Istnieją w nas uprzednio jakby nasiona wiedzy, którymi są pierwsze pojęcia [*radones*] intelektu, poznawane bezpośrednio w świetle intelektu czynnego przez postacie wyabstrahowane z rzeczy zmysłowych. Są one złożone, jak zasady, albo proste, jak pojęcia [*rations*] bytu, jedności i tym podobne, które intelekt ujmuje bezpośrednio.

S. Swieżawski odnosi się do tego fragmentu, rozważając platońskie i neoplatońskie wątki w myśli Akwinaty (1993: 89). Pisze m.in.: „Poglądom zaś, które streszczają się w tezie, że całe nasze poznanie jest *totaliter a causa interiori*, przeciwstawia się Tomasz podkreślając, że sama dusza nie może wywodzić całego swego bogactwa poznawczego i wynikającej stąd wiedzy tylko z siebie, bo poznanie to jest przeciwieństwem ludzkim”. W konsekwencji, choć wiedza dla Tomasa ma charakter całkowicie empiryczny, kształtowana jest przez odwołanie się do dwóch źródeł: zewnętrznego (zmysłów) oraz wewnętrznego (intelektu). Wewnętrzna geneza wiedzy związana jest z intelektem czynnym, o którym Tomasz mówi także w zacytowanym powyżej wyimku z *De veritate*. W innym miejscu tego samego

dzieła mówi on o tzw. *conceptiones universales*, który to zwrot Swieżawski proponuje tłumaczyć jako „struktury lub schematy ujęć poznawczych” (1993: 93). To radykalnie zmienia sytuację, szczególnie że pierwsze pojęcia intelektu oraz pierwsze zasady podpadają pod tę kategorię.

Struktury lub schematy ujęć poznawczych mają charakter wrodzony, ale nie oznacza to wcale, że cała wiedza o świecie jest wrodzona, a zatem że wystarczy analiza immanentna, by ją uczynić dostępną dla rozumu. Takie rozstrzygnięcie pogrzyżyłoby arystotelesowską, a zatem empirycystyczną w duchu afiliację Tomaszowej teorii poznania. Wszelako interpretacje Swieżawskiego są wyjątkowo klarowne: „Ale nie wolno przy tym ani na chwilę zapominać, że bynajmniej nie musi się tym samym przyjąć wiedzy wrodzonej lub fundującego ją poznania – ale uznać, że wrodzone są jedynie *quasi-semina cognitionum*. I – co jeszcze ważniejsze – należy pamiętać, że owe *quasi-semina*, czyli *conceptiones universales*, są najzupełniej bezpłodnie poznawczo i nie aktualizują się, dopóki jako schematy i struktury aktualnie nie obejmą i nie zestawią ze sobą odpowiednio danych dostarczonych *per viam sensus*” (1993: 95–96). I niejako w podsumowaniu: „Jeżeli więc przez *prima principia*, które są nam wrodzone i których poznanie jest nam wrodzone, nie będziemy rozumieć ani gotowych sądów, ani nawet powszechników, lecz właśnie owe *conceptiones universales*, o których była mowa, to ich wrodzoność bynajmniej nie sprzeciwia się empirycznemu charakterowi całego naszego poznania i naszej wiedzy”.

Wycieczka w średniowiecze i dyskusja wokół zagadnienia *conceptiones universales* były niezbędne, by raz jeszcze potwierdzić, że pojęcia graniczne w żadnym razie nie dają się rozumieć jako pojęcia *sensu stricto* czy, w innej interpretacji, sądy. Oczywiście, że przytoczone powyżej wypowiedzi nie rozjaśniają problemu i nie odpowiadają na pytanie o naturę pojęć granicznych. Niemniej pozwalają na to, by sformułować hipotezę o istnieniu podstawowego wyposażenia umysłu. Wyposażenie to nie ma charakteru substancjalnego, co oznacza, że nie są to jakieś określone treści, które umysł bez odwołania do danych empirycznych może uczynić przedmiotem poznania i wiedzy. Pojęcia graniczne niczego zatem nie reprezentują. Jedynie

otwierają perspektywę przyswojenia przez umysł wszelkich możliwych treści.

Mechanizm zarysowany przez Tomasza jest nadzwyczaj prosty: umysł dysponuje wrodzonym mu uposażeniem, które ujawnia się za sprawą działania intelektu czynnego w momencie zetknięcia z treściami wyabstrahowanymi z tego, co dostarczają zmysły. W odniesieniu do tej sytuacji niezbędne jest pewne uściślenie, kluczowe dla powodzenia HPWU. Po pierwsze, wiedza o pojęciach granicznych nie byłaby możliwa bez treści, które w jakiś sposób są dostarczane umysłowi. Tomasz zastrzega, że muszą to być „postacie wyabstrahowane z rzeczy zmysłowych”. Warunek ten można nieco zliberalizować i uznać, że każda treść, która pojawia się w obrębie umysłu, pozwala ujawnić i w dalszej kolejności poznać podstawowe wyposażenie umysłu. To wiąże się z drugą ważną kwestią, o której Tomasz już nie wspomina, a wydaje się, że właśnie przez nią widać dokładnie, jak istotną rolę odgrywają pojęcia graniczne. Otóż na pierwszy rzut oka wygląda tak, jakby umysł funkcjonował podług zasad, które są czymś zupełnie nieokreślonym i niepoznawalnym. A przecież cała teoria umysłu, którą proponuje w *De veritate* Tomasz, zakłada, że mechanizmy działania umysłu są jednak poznawalne (w końcu umysł jest bytem!). Wydaje się zatem, że umysł działa wedle pojęć granicznych i pierwszych zasad, w ich świetle ujmując materiał dostarczony ze zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych (zob. Kenny 1993). Oznacza to, że pojęcia graniczne można interpretować jako określenia fundamentalnych sposobów działania umysłu, nazwanych przeze mnie w rozdziale 4 „aktami fundamentalnymi”.

Wprowadzając HPWU, nie sugeruję bynajmniej, że uprzednio do wszelkiego doświadczenia muszą istnieć jakieś struktury konceptualne, które zdeterminują na sposób treściowy dostęp do sfery przedmiotowej. Przeciwnie, próbuję jedynie wstępnie określić warunki, jakie niezbędne są do tego, by doświadczenie mogło z powodzeniem przyjąć kształt konceptualno-propozycjonalny. Taką możliwość gwarantują właśnie pojęcia graniczne. W tym kontekście lepiej widać zarówno ich transparentność, bezpośredniość, jak i transcendentálny oraz konstytutywno-deskryptywny charakter. Po-

nizej funkcjonalny charakter pojęć granicznych rozważę na trzech różnych poziomach, interpretując pojęcia graniczne jako określenia fundamentalnych aktów umysłu, następnie – określenia skorelowanych z nimi przekonań fundamentalnych, a wreszcie – fundamentalnych funkcji propozycjonalnych wiążących przekonania fundamentalne ze sferą referencjalną.

Pojęcia graniczne jako określenia fundamentalnych aktów umysłu

W jednym z fragmentów rozdziału 4 formułuję tezę, że pojęcia graniczne są określeniami podstawowych, nieuchylalnych, koniecznych i spontanicznych aktów umysłu, za pomocą których umysł odnosi się do rzeczywistości. Nie jest to jednak zwyczajne odniesienie, gdyż za jego sprawą następuje konstytuowanie (określenie) przestrzeni ontycznej, będącej w konsekwencji sferą wszelkiej możliwej referencji.

Uprzystępnienie koncepcji aktów fundamentalnych najlepiej zacząć od rozjaśnienia kwestii semantycznych. Akty są czynnościami. „Dokonać aktu spalenia” znaczy po prostu „spalić”, a więc wykonać pewną czynność, podjąć i zrealizować jakieś działanie. Akty fundamentalne (AF) to takie działania, które stoją u podstawy innych działań, są ostateczną podstawą innych działań. Żadnych, bardziej bazowych czynności już nie ma. Akty fundamentalne stanowią granicę redukcji wszelkich aktów.

Najdogodniej zacząć od ilustracji. Wyobraźmy sobie następującą sytuację: piszemy list. Czynność, którą wykonujemy w ciągu jakiegoś interwału czasu, to pisanie. Jest to działanie dla człowieka wyedukowanego prozaiczne. Pisanie nie jest jednak aktem fundamentalnym. Istnieją czynności (inne akty), które każdy piszący może wykonywać bez konieczności ufundowania ich w pisaniu. Taką czynnością jest np. spożywanie posiłków, kojarzenie, marzenie. O pisaniu można natomiast powiedzieć, że jest ufundowane na aktach-czynnościach bardziej fundamentalnych. W grę wchodzi różne warianty: pisanie nadbudowane jest nad pewnymi czynnościami przygotowawczymi

(bez nich nikt nie mógłby skutecznie tego rodzaju aktywności), ale też zależne jest od pewnych naturalnych, tylko człowiekowi właściwych predyspozycji. Wśród naturalnych predyspozycji znajduje się stosowny ruch ręką, możliwość zapamiętania kształtu liter i wiele innych. Nikt odpowiednio niewydukowany nie jest w stanie niczego napisać, choć jest w stanie trzymać pióro i nawet wodzić nim po kartce papieru. Nie będzie to jednak pisanie.

Czynność pisania zależy także od poprawnej budowy i właściwego funkcjonowania organizmu. Przyjmując postawę naturalistyczno-redukcyjną, możemy powiedzieć, że akt fundamentalny to czynność, która dokonywana jest przez podstawową, dalej już nieredukowalną jednostkę strukturalną organizmu. Przedstawiciele różnych nauk przyrodniczych będą udzielali różnych odpowiedzi, inaczej rzecz przedstawi biolog, inaczej fizyk, a jeszcze inaczej chemik. Niewykluczone, że każdą z odpowiedzi da się jeszcze zredukować, lecz istota pozostanie niezmienna: człowiek jako skomplikowany organizm dokonuje pewnych czynności na bazie czynności bardziej fundamentalnych, których identyfikacja pozwala na pełniejsze rozpoznanie jego natury, a w konsekwencji np. wykorzystanie tkwiącego w niej potencjału, czy dokonanie stosownej korektury, gdy procesy zachodzące w organizmie są wyraźnie patologiczne.

Na tle przykładu z czynnością pisania można wprowadzić pierwsze rozróżnienie: aktów-czynności fundamentalnych oraz aktów-czynności wtórnych (AW). Akty wtórne różnią się od fundamentalnych pod wieloma względami: (1) AF są konieczne, AW możliwe i przypadkowe; (2) AF występują zawsze, AW tylko niekiedy; (3) AF są spontaniczne i niekontrolowalne, AW są wymuszone i pozostają pod kontrolą.

(1) Nikt pisać nie musi. Możemy sobie wyobrazić takiego człowieka, który w życiu nie napisał ani słowa, nawet nie trzymał w dłoni długopisu. Po prostu nigdy nie miał takiej możliwości. W końcu nie trudno sobie wyobrazić rzecz taką, bo pisanie to czynność o stosunkowo krótkiej historii. Pisanie jest działaniem, które można skutecznie, ale nie ma żadnej konieczności, żeby to zrobić. Jednocześnie nie sposób sobie wyobrazić człowieka, w którym nie następowała by nieustająca wymiana tlenowa w obrębie struktury komórkowej.

Czynność wymiany tlenowej jest fundamentalna w tym względzie, że nie istnieje żaden kontrmodel, w którym prawdą byłoby, że w komórkach taka wymiana nie zachodzi. Wymiana tlenowa jest po prostu konieczna, bez niej nastąpiłaby śmierć komórek, a w jej wyniku całego organizmu.

(2) Z konieczności wynika powszechność. Wymiana tlenu w komórkach musi zachodzić zawsze, bez względu na okoliczności. Zatrzymanie tego procesu oznacza śmierć komórek. Powszechność danej czynności oznacza, że jest prawdą ogólną dla komórek, że do ich funkcjonalnej natury należy wymiana tlenowa. Czynność pisania w zarysowanym sensie na pewno nie jest powszechna. Podejmowana jest tylko niekiedy. Nie jest zatem prawdą ogólną dla człowieka, że do jego natury należy pisanie.

(3) AF są spontaniczne, tzn. nie są wzbudzone za pomocą aktu woli, podejmowane w sposób świadomy. Nikt nie decyduje, że oto od tej chwili w komórkach będzie następowała wymiana tlenowa. Wymiana taka odbywa się spontanicznie, a więc bez udziału świadomości i wolnej decyzji. Jakkolwiek sprzężona jest z innymi procesami-czynnościami zachodzącymi w obrębie organizmu, nawet będąc jako wywoływana, wciąż pozostaje spontaniczna w tym znaczeniu, że żadna z pozostałych części organizmu nie podejmuje decyzji o tym, czy wymiana tlenowa ma zachodzić lub ma się zakończyć. Rozpoczęcie i zakończenie tej czynności są jedynie wynikiem określonej przez funkcjonalnie pojętą naturę stymulacji. Pisanie jest dla odmiany wzbudzone aktem woli. Podejmujemy tę czynność w chwili, gdy nasza wola poświadcza, że należy ją wykonać. Pisanie jest na swój sposób wymuszone. Normalnie nie piszemy, raczej mówimy, choć i w tym wypadku (czynności mowy) trudno jest jednoznacznie stwierdzić, że jest to akt fundamentalny.

Mając określenie tego, czym są akty fundamentalne i jaka jest różnica między nimi a aktami wtórnymi, możemy zadać pytanie o to, czym będą fundamentalne akty umysłu (FAU). Rozważmy to na przykładzie. Do aktów umysłu zaliczę np. wnioskowanie, rachowanie, analizowanie, sądzenie etc. Niektóre z wymienionych z pewnością dają się zakwalifikować jako akty wtórne. Nie są bowiem ani spontaniczne, ani konieczne, ani tym bardziej powszechne. Racho-

wanie, jeśli pojmować je rygorystycznie, czyli jako pewnego typu procedurę, z pewnością nie jest wynikiem samorzutnego działania władz umysłowych. Można sobie wyobrazić, że w ogóle nie rachujemy, nie dokonujemy zestawienia numerycznego: nie sumujemy, nie odejmujemy, nie poszukujemy ilorazu czy iloczynu. Rachowanie jest wymuszone w tym sensie, że obcowanie ze sferą ontyczną, wchodzenie w interakcje z przedmiotami, generowanie zjawisk czy wreszcie jakiś rodzaj praktyki życiowej nie zakładają rachowania jako czynności koniecznej, samorzutnej, pierwszej².

² Pomijam tu kwestię wysuwaną przez niektóre teorie umysłu. Na przykład A. Turing twierdzi, że umysł jest pewnego rodzaju maszyną liczącą. Racje przemawiające za tym, że komputacjonizm nie stanowi zagrożenia dla wysuwanej tu hipotezy o podstawowym wyposażeniu umysłu, przedstawiłem w przypisie 5 w rozdziale 4. Dodam tylko, że tego typu teoria ma charakter czysto operacjonistyczny, czyli powiada, jak rzeczy się mają. Teoria pojęć granicznych jako aktów fundamentalnych idzie natomiast znacznie dalej: wiąże podstawowe operacje z treścią. Umysł jako skomplikowana maszyna licząca to niezwykle poręczna metafora. Jej wartość jest ogromna, przy czym liczenie jest operacją „na”. Tym, co kalkulator liczy, nie są jednak liczby, lecz zmiany potencjałów napięcia, które w języku algebraicznym są po prostu ciągiem zer i jedynek. Nie można zapominać, że ciąg zer i jedynek to abstrakt. W rzeczywistości nie ma żadnego ciągu, są jedynie zmiany potencjałów, np. +5V interpretowane jest jako 1, natomiast 0V jako 0. Potencjały uruchamiają odpowiednie układy cyfrowe przetwarzania. Umysł jako komputer to zatem Wielki Przetwornik. Na wejściu tego przetwornika jest niezinterpretowany sygnał, natomiast na wyjściu sygnał zinterpretowany, czyli poznany. Wyposażenie umysłu w coś, co nazwałbym pojęciami granicznymi, pozwala odpowiedzieć na pytanie, jak dochodzi do tego, że taka, a nie inna treść wzbudza stosowny potencjał (żeby trzymać się wprowadzonej poprzednio nomenklatury). Gdy przyjrzymy się działaniu urządzeń elektronicznych, weźmy radio, wzbudzenie potencjału odbywa się za sprawą sprzężonych ze sobą dwóch momentów modalnych: możliwości odbierania odpowiedniej częstotliwości oraz możliwości przetwarzania tych częstotliwości w stosowny potencjał. W działaniu tego typu urządzeń nie ma żadnych tajemnic. Żeby jednak w głośniku radioodbiornika można było usłyszeć głos spikera, głowica musi być nastrojona na odpowiednią długość fali, a więc gotowa na przyjęcie stosownej treści. Nastrojenie to nie wszystko. Przecież radio wyłączone także jest nastrojone na jakąś długość fali, a jednak nie odbiera żadnego sygnału. Odbiór i przetwarzanie zaczynają się w chwili, gdy przyłożone do stosownych urządzeń napięcie znamionowe uruchamia je, wprowadzając w stan gotowości do przetwarzania odebranych danych. Hipoteza o istnieniu podstawowego uposażenia umysłu pozwala zrozumieć, w jaki sposób następuje

Dlaczego aktów umysłu nie może być bez pojęć granicznych? Odpowiedź na to pytanie jest złożona. W poprzednim rozdziale naświetlony został problem natury pojęć granicznych, a przede wszystkim zasadniczej i narzucającej się trudności, z jaką mamy do czynienia, gdy próbujemy je interpretować jako podobne co do natury do pojęć ogólnych. Pojęcia graniczne nie kodują żadnej treści, nie mają określonego zakresu, nie odsyłają do zbiorów przedmiotów, nie mają charakteru deskryptywnego. To tylko część własności, które uniemożliwiają zaliczenie ich do zbioru pojęć. Dodatkowo należy wyzbyc się statycznej i schematycznej wizji życia umysłowego, implikowanej przez klasyczną teorię pojęć, wedle której pojęcia to zwarte treściowo byty psychiczne (będące przedstawieniami najważniejszych cech danego przedmiotu), z którymi możemy obcować w podobny sposób, jak np. z leżącą przede mną na biurku książką. W polskim wyrażeniu „pojęcie” zachowany jest moment dynamiczny, skorelowany z wyrażeniem „pojmuwanie”, a więc pewnego rodzaju akt, czynność umysłowa. Pojąć to przyswoić sobie, za-właszczyć jakąś treść. „Teraz już pojmuję!” – zdanie to doskonale oddaje dynamizm związany z czynnościami umysłowymi, a jednocześnie odsyła do pewnego skutku, efektu, wytworu, jakim jest myśl (sąd), że jest tak-a-tak.

Pojęcia graniczne są określeniami fundamentalnych aktów umysłu w tym sensie, że przez nie są ujmowane dowolny przedmiot, fakt, zjawisko, treść, własność, relacja etc. Wróćmy do zdania „Jan jest w Warszawie”. Skorelowana z tym zdaniem myśl, że *Jan jest w Warszawie* jest przynależną do zbioru szczegółowych aktów umysłu konstatacją faktu. Nikt nie musi dokonywać tego typu konstatacji, nie istnieje żadna konieczność, która wymuszałaby żywienie tego rodzaju myśli. Zdajemy sobie sprawę z tego, że akt ten występuje w określonej sytuacji, w dokładnie określonych warunkach. Myśl tego rodzaju jest specjalnie wzbudzana. W tym konkretnym wypadku warunki wzbudzenia (wykonania czynności szczegółowej) mogą

„dostrojenie” do odpowiedniej „długości fali”, tak że postępujące w wyniku stosownych interakcji procesy komputacyjne pozwalają na pozyskanie wiedzy i skuteczne działanie.

przedstawiać się, jak następuje: dzwoniemy do znajomych i informujemy naszego rozmówcę o tym, że chcemy skontaktować się z Janem, ponieważ mamy pilną sprawę; na to słyszymy w słuchawce: „Jan jest w Warszawie”. Myśl, że *Jan jest w Warszawie*, została zatem wzbudzona za sprawą aktów szczegółowych adekwatnych do tej-konkretnej-sytuacji.

W zdaniu „Jan jest w Warszawie” kryje się jednak swoista dwuznaczność. Z jednej strony jest ono wyrazem myśli żywionej *in absentia* podmiotu zdania. I tak naprawdę tylko wtedy ma sens. Z drugiej zaś wypowiedziane w Warszawie, w towarzystwie Jana, przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę, staje się po prostu bezużyteczne. To pokazuje, czym różnią się akty szczegółowe od aktów fundamentalnych. Pierwsze odgrywają konkretną, ściśle im przypisaną rolę, ale są sytuacje, w których zatracą się ich sens. Wiedzieć, że jest w Warszawie i jednocześnie myśleć, przebywając wraz z nim, że jest on w Warszawie, ma silnie ograniczony sens. Akty fundamentalne jako całkowicie transparentne, otwierające bezpośredni dostęp do sfery ontycznej, prawie nigdy nie są konstataowane, lecz gdy już pojawiają się na poziomie językowym w sądzie w pełni uformowanym, oznacza to, że w sposób fundamentalny określają nasz stosunek do tego, co w sądzie stwierdzamy. Transparentność pojęć ogólnych ujawnia się zatem niezwykle rzadko i jest efektem niepożądanym, podczas gdy pojęcia graniczne z natury swojej są transparentne i tylko w sporadycznych wypadkach ujawniają swój nietransparentny charakter jako pojęcia drugiego rzędu. Wtedy też ich aplikacja jest skutkiem refleksyjnego zwrócenia się ku aktom szczegółowym, najczęściej wartościowania wytworów aktów szczegółowych. Transparentność pojęć granicznych związana jest z funkcją aktów fundamentalnych: zdanie „Jan jest bytem” lub po prostu „Jan istnieje” nie mówi nic więcej niż wyrażenie „Jan” wzięte wraz z jego desygnatem, a to oznacza, że istnieje egzemplifikacja własności „bycie nosicielem imienia własnego Jan”. Powiedzieć, że „prawdą jest, że Jan jest w Warszawie”, to dokonać wartościowania wytworu aktu szczegółowego, jakim jest myśl (sąd), że *Jan jest w Warszawie*. Procedura ta zostaje wprowadzona w życie w chwili, gdy okazuje się, że istnieje niejasność co do tego, czy akt szczegółowy został wykonany prawidłowo (czynność

sądzenia została wykonana poprawnie; żywione przekonanie jest sensowne, a wyrażenia języka do czegoś się odnoszą).

Sąd „Jan jest w Warszawie” jest nadbudowany nad całą gamą czynności, spośród których jako fundamentalne wymienić można:

- 1) ujęcie (odniesienie do) czegoś istniejącego (którego określeniem jest nazwa „był”),
- 2) ujęcie czegoś istniejącego jako jakiejś treści (którego określeniem jest nazwa „rzecz” lub „istota”),
- 3) ujęcie przedmiotu wraz z przysługującymi mu własnościami (którego określeniem jest nazwa „jedność”),
- 4) ujęcie przedmiotu w relacji do innych przedmiotów (którego określeniem jest nazwa „wielość”),
- 5) ujęcie przedmiotu jako potencjalnych lub aktualnych treści aktów poznawczych (którego określeniem jest nazwa „prawda”),
- 6) ujęcie przedmiotu jako potencjalnych lub aktualnych treści aktów wolitywnych (którego określeniem jest nazwa „dobro”).

Sześć wymienionych powyżej czynności fundamentalnych determinuje sposób poruszania się umysłu w sferze ontycznej, gwarantuje mu dostęp do treści, warunkuje kolejne, szczegółowe akty, takie jak ujęcie określonej treści, wyróżnienie przedmiotu ze względu na tę, a nie inną treść etc. Za sprawą aktów fundamentalnych, wyrażonych za pomocą pojęć granicznych, każdy sąd uzyskuje swoje uprawomocnienie. Warto przy tej okazji odwołać się do pewnego rozumowania: wyobraźmy sobie, że dysponujemy tylko aktami szczegółowymi, manifestującymi się na poziomie językowym zdaniem spełniającymi formułę „ x jest F ”; określmy te akty „aktami przypisywania przedmiotowi jakichś własności”; zadajmy teraz pytanie o to, co motywuje nas do wykonania tego rodzaju aktu. Nie dysponując żadnym aktem fundamentalnym, nie tylko nie byłibyśmy w stanie odnieść naszego podmiotu i predykatu do jakiegoś przedmiotu należącego do sfery referencjalnej, ale dodatkowo nie mielibyśmy pojęcia o żadnej referencji. Przypisywanie własności jakiemuś podmiotowi jest operacją zakładającą, że to, co stwierdzamy za pomocą sądu, jest „czymś posiadającym własności” lub „czymś, czemu można własności przypisać”. Ta konstatacja wyprzedza każdy sąd o ogólnej postaci „ x jest F ”. Wreszcie fakt, że bezwiednie dokonujemy aktu

sądzenia, którego wytwór następnie poddajemy wartościowaniu, nie byłby możliwy, gdyby nie inny fakt – że oto sądy mają swoją podstawę referencjalną czyniącą je prawdziwymi; są zatem odniesione do czegoś, co jako pozostające w relacji do władz kognitywnych sprawia, że sądy są dorzeczne, coś w ogóle mówią.

Przypisanie przedmiotowi jakiejś własności jest warunkowane świadomością tego, że JAKIŚ przedmiot istnieje oraz ma JAKIEŚ własności. Niekoniecznie trzeba tu mówić o wiedzy w sensie propozycjonalnym, w pełni zwerbalizowanej. Właśnie akty fundamentalne, które stanowią pierwszy, protokonceptualny i protopropozycjonalny moment teoretyczny, zapewniają, że każdy akt szczegółowy ma sens. W momencie tym dochodzi do powiązania elementu „wiedzy, że” oraz „samowiedzy”; związek ten z jednej strony pozwala na swoistą bezpośredniość w aktach sądzenia o przedmiotach, faktach, sytuacjach i zdarzeniach, z drugiej zaś na zapośredniczenie, przez odwołanie do pojęć wyższego rzędu (ukonstytuowanych w drodze refleksji nad aktami fundamentalnymi), wiedzy o tym, do czego dane akty szczegółowe się odnoszą.

Przywołajmy raz jeszcze cechy AF. Są to odpowiednio: konieczność, powszechność i spontaniczność. Nikt, kto sądzi, że „Jan jest w Warszawie”, nie zastanawia się nad tym, czy wyrażenia występujące w tym sądzie mają jakieś odniesienie. Niekiedy powoduje to bolesne rozczarowanie, szczególnie w sytuacji, gdy sądzimy, że *p*, podczas gdy *p* zawiera wyrażenie do niczego się nieodnoszące. Lekcję demistyfikacji tego typu sytuacji dał B. Russell, a wykorzystał m.in. W. V. O. Quine. Wiemy zatem, że po dokonaniu operacji przekładu nazw indywiduowych na deskrypty uda się sfalsyfikować sądy, które w pierwotnej wersji miały nazwy rzekomo mające referencje. Wszelako nie zmienia to postaci rzeczy. Nawet sąd, że „pegaz jest skrzydlatym koniem”, nadbudowany jest nad aktem fundamentalnym – odniesieniem do sfery referencjalnej, jakiejś przestrzeni ontycznej, choćby wymagowanej, będącej jedynie kreacją wyobraźni czy fantazji. Wyobrażenie sobie skrzydlatego konia nie byłoby możliwe bez odniesienia do przedmiotów, które *rzeczywiście* mają skrzydła, oraz takich, które *rzeczywiście* są końmi. To pokazuje, że w niektórych wypadkach niezbędne jest wydobycie na jaw pojęć granicznych, tak

by rozjaśnić kwestię odniesienia wyrażeń występujących w danych sądach. Użycie wyrażenia „rzeczywiście” świadczy o tym, że osiągnęliśmy bezpośrednie odniesienie do sfery bytowej, że nasze akty szczegółowe są nadbudowane nad aktami fundamentalnymi. Na bazie tych aktów możliwe jest dopiero ostateczne rozstrzygnięcie, czy dokonywane akty szczegółowe są w ogóle zakotwiczone w sferze bytowej, czy też raczej domagają się specjalnie utworzonej (wyobrażonej, modelowanej etc.) sfery ontycznej, do której dostęp jest zapośredniczony deskrypcjami oraz aktami szczegółowymi, wyrażanymi za pomocą takich słów, jak: wyobrażanie sobie, fantazjują, rachują etc. Żaden z wymienionych aktów szczegółowych nie jest spontaniczny, w jego inauguracji ma swój udział wola. To oznacza, że każdy akt szczegółowy jest wyrazem jakiegoś „chcenia”. Gdyby więc „chcenie” było także aktem szczegółowym, otrzymalibyśmy błędne koło. Zatem podstawą aktów wymuszonych muszą być akty spontaniczne, właśnie fundamentalne.

FAU są powszechne. Oznacza to, że *zawsze* istnieje jakieś odniesienie do sfery bytowej, ujęcie jakiejś treści, zróżnicowania oraz zdystansowanie poznawcze i wolicjonalne. Gdyby taki dystans nie istniał, prawomocne byłyby poglądy sprowadzające całą sferę bytową do przeżyć świadomościowych lub po prostu stanów mentalnych. A przecież nawet w ujęciu treści własnej świadomości reflektujemy, że istnieje dystans między aktami ujmowania a treściami ujmowanymi.

Na innej płaszczyźnie, z perspektywy fenomenologicznej, lecz także w odniesieniu do świadomości (umysłu), swoisty dualizm aktów ukazał E. Husserl: „Nadto dodajemy: Żyjąc w *cogito*, nie jesteśmy świadomi samej *cogitatio* jako intencjonalnego obiektu; ale w każdej chwili może się ona nim stać; do jej istoty należy zasadnicza możliwość »refleksyjnego« zwrócenia na nią spojrzenia, i to naturalnie w postaci pewnej nowej *cogitatio*, która się na nią kieruje w sposób charakterystyczny dla *cogitatio* po prostu uchwytyjacej. Innymi słowy każda *cogitatio* może się stać przedmiotem tzw. spostrzeżenia wewnętrznego, a w dalszym następstwie obiektem pewnego refleksywnego wartościowania, oceniania pozytywnego albo negatywnego itd. To samo zachodzi – w sposób odpowiednio zmodyfikowany –

zarówno co do rzeczywistych aktów w sensie aktów impresji, jak co do aktów, których jesteśmy świadomi »w« fantazji, »w« przypomnieniu, albo »we« wczuciu – rozumiejąc cudze akty i naśladowając je we własnym przeżywaniu” (1967: 117–118). Jakkolwiek Husserl nie mówi wprost o aktach fundamentalnych i wtórnych, jasne jest, że *cogito* w swojej istocie dysponuje całym szeregiem aktów fundamentalnych, które dookreślone są na różne sposoby aktami szczegółowymi. Te zaś mogą stać się przedmiotem dla innych aktów, w których „refleksyjnie” uchwytywany jest akt wraz z wypełniającą go zawartością. Do zasadniczych własności aktów fundamentalnych zalicza się w teorii Husserla (1967: 110): „bycie skierowanym na”, „bycie zwróconym ku”, a więc to, co wyraża pierwsze pojęcie graniczne – „byt”. W istocie swojej Kartezjańskie *cogito*, które przysposobił na potrzeby własnej koncepcji Husserl, jest pojęciem granicznym, wyrażając całą serię aktów fundamentalnych w prostym: „Ja myślę, ja jestem”. Te dwie składowe najlepiej oddają konieczność aktów fundamentalnych, jednocześnie wskazują na coś, co w każdym akcie fundamentalnym umysłu jest niejako założone, mianowicie to, że w zradykalizowanej postaci umysł sam dla siebie może fundować sferę ontyczną, ustanowić się sferą referencji dla wszystkich aktów szczegółowych. Jedyną obroną przed popadnięciem w taką sytuację jest przyjrzenie się wytworom aktów fundamentalnych, które nazwiemy „przekonaniami fundamentalnymi” lub „przekonaniami podstawowymi”.

Pojęcia graniczne jako określenia przekonań fundamentalnych

Wynikiem dokonywania aktów fundamentalnych są przekonania fundamentalne lub, w innej terminologii, przekonania podstawowe czy bazowe. Wyrażenie to w pierwszej kolejności odsyła nas do epistemologii, przede wszystkim zaś tego jej nurtu, który określany jest mianem „fundacjonalizmu”. Zanim przejdę do skrótowego omówienia tej kwestii, godzi się wyjaśnić przejście od aktów do przekonań.

W słynnej pracy *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki* K. Twardowski (1965) przypuszcza atak na psychologizm ontologiczny, którego istotę stanowi teza, że „pewnego typu przedmioty (np. wartości, znaczenia, sądy) są przedmiotami psychicznymi, a nauki o nich (odpowiednio: aksjologia i logika) są częściami psychologii” (Woleński 1985: 40). Pewną pomocą w odparciu argumentacji psychologizacyjnej jest rozróżnienie na czynności i wytwory psychiczne, szczególnie ważne w rozważaniu natury tworów logicznych. K. Twardowski tak definiuje swoją strategię: „Tak samo ma się rzecz z czasownikiem »sądzę«, który również po dziś dzień służy obu tym znaczeniom, raz dotycząc wytworu, raz czynności, dzięki której wytwór powstaje. W pierwszym znaczeniu mówi się o sądach jako funkcjach psychicznych, nazywając sądem np. czynność poznawczą itp. Dla odróżnienia obu tych znaczeń wyrażenia »sąd« używa się niekiedy określić: sąd w znaczeniu psychologicznym, tj. czynność i sąd w znaczeniu logicznym, tj. wytwór” (1965: 222).

Wytwory najbardziej nas tutaj interesujące Twardowski dzieli na nietrwałe oraz trwałe. Wytwory nietrwałe to te, które ustają wraz z czynnością. W przeciwieństwie do nich wytwory trwałe istnieją w jakimś sensie autonomicznie względem aktów podmiotu. Typowym przykładem wytworu nietrwałego jest bieg; ustaje w momencie, gdy czynność (bieganie) zostaje zakończona. Wytwory nietrwałe dzielą się na fizyczne, psychiczne oraz psychofizyczne (np. śpiew). Wytwory trwałe dzielą się zaś tylko na fizyczne i psychofizyczne. Fundamentalne dla Twardowskiego są wytwory psychofizyczne. Woleński tak ujmuje wagę tego rozróżnienia: „Wytwory takie stanowią wyraz wytworów psychicznych w tym sensie, że po pierwsze, wytwór psychiczny wraz z odpowiednią czynnością jest częściową przyczyną zaistnienia wytworu psychofizycznego oraz, po drugie, wytwór psychofizyczny jest postrzegalny zmysłowo, a psychiczny nie jest, i wreszcie, po trzecie, wytwór psychofizyczny sam z kolei staje się przyczyną zaistnienia wytworów psychicznych, analogicznych do wytworu psychicznego będącego częściową przyczyną danego wytworu psychofizycznego. Po tych ustaleniach Twardowski buduje koncepcję znaczenia. Otóż jeśli wytwór psychofizyczny jest

wyrazem jakiegoś wytworu psychicznego, to staje się znakiem dla tych wytworów psychicznych, które wyraża, a wyrażane wytwory psychiczne można uznać za znaczenia danych znaków” (1985: 41).

Wytwory psychofizyczne są zatem znakami wytworów psychicznych. Jakkolwiek koncepcja aktów fundamentalnych wychodzi poza zagadnienie psychologizmu, niemniej określenie „akty/czynności umysłu” jest, co oczywiste, jedynie terminem teoretycznym, pomocnym w prowadzonych rozważaniach i budowanych konstrukcjach. Nie powinniśmy więc być zdziwieni, gdy „akty umysłu” ktoś zinterpretuje po prostu jako czynności psychiczne. Mając tego świadomość, musimy przejść do wytworów. Wytworami powiązanymi z aktami fundamentalnymi są przekonania fundamentalne. Gdybyśmy ograniczyli się do interpretacji psychologizycznej, przekonania tego rodzaju należałoby uznać za nietrwałe. To jednak pozostaje w sprzeczności z ustaleniami poprzedniego fragmentu, w którym aktom fundamentalnym przypisane zostały konieczność, powszechność i spontaniczność. Własności te muszą zatem przysługiwać także przekonaniom, a w dalszej kolejności zdaniom, które te przekonania wyrażają.

Istotę interesującą nas przekonania fundamentalnego doskonałe wyraził E. Husserl, analizując w *Ideach* tzw. tezę naturalnego nastawienia. Pisze on: „Znajduję stale obecną, jako coś, co mam naprzeciw siebie, przestrzenno-czasową rzeczywistość, do której sam należę, tak jak wszyscy inni ludzie znajdujący się w niej i w podobny sposób się do niej odnoszący. »Rzeczywistość« tę – już samo słowo to mówi – zastaję jako istniejącą i przyjmuję ją też, tak jak mi się prezentuje, jako istniejącą. Żadne wątplenie ani odrzucenie danych naturalnego świata nic nie zmienia w tej generalnej tezie naturalnego nastawienia” (Husserl 1967: 93–94). Teza naturalnego nastawienia wysławia zatem przekonanie fundamentalne, że to, do czego się odnosimy w naszych aktach umysłowych, to czasoprzestrzenna rzeczywistość lub po prostu rzeczywistość. Nie ma tu żadnego osobnego aktu, żadnej specjalnej czynności umysłowej. Pokazuje to zresztą spontaniczność aktu wytwarzającego owe przekonanie. Dalej czytamy: „Teza generalna, mocą której realny świat otaczający jest nie tylko w ogóle ujęciowo uświadamiany, lecz uświadamiany jako istnieją-

ca »rzeczywistość«, polega naturalnie nie na jakimś osobnym akcie, na jakimś artykułowanym sądzie o istnieniu. Jest ona wszak czymś trwale utrzymującym się przez cały okres trwania tego nastawienia, tj. podczas naturalnego przytomnego życia” (Husserl 1967: 94–95).

Teza naturalnego nastawienia jest zatem stale obecna, o ile oczywiście mamy do czynienia z „naturalnym przytomnym życiem”, co, jak się zdaje, należy interpretować w kategoriach normatywnych. Gdy mamy bowiem do czynienia z życiem pozbawionym cechy „przytomności” lub jest ono w jakiś sposób patologiczne, „nienaturalne”, wówczas możliwe jest, że teza przestaje obowiązywać, a więc przestajemy żywić znaczone przez nią przekonanie o rzeczywistości. W świetle poglądów Husserla uchylenie przekonania fundamentalnego jest niemożliwe, lecz możliwe jest w jakimś sensie wyłączenie jego obowiązywania, a więc jakiś rodzaj neutralizacji jego działania: „Tezy, którą spełniliśmy, nie porzucamy, nie zmieniamy nic w naszym przekonaniu, które w sobie pozostaje takie, jak jest, dopóki nie wprowadzimy nowych motywów [dla] sądu; a tego właśnie nie czynimy. A jednak teza doznaje pewnej modyfikacji – podczas gdy pozostaje ona w sobie tym, czym jest, jakby uchylamy jej działanie, »wyłączamy ją«, »bierzemy w nawias«. Istnieje ona jeszcze nadal, tak jak to, co ujęte w nawias, w nawiasie, jak to, co wyłączone, poza zasięgiem połączenia” (1967: 96–97). W odniesieniu do koncepcji przekonań fundamentalnych, nadbudowanych nad aktami fundamentalnymi, taka sytuacja nie zachodzi. Każda modyfikacja jest wynikiem aktu szczegółowego, zakładającego akt fundamentalny. Trzeba także wziąć pod uwagę to, że według Husserla przekonanie fundamentalne jest powiązane z odniesieniem interpretowanym w języku empirycystycznym. Wtedy jasne się staje, że „wzięcie w nawias” jest metodą rozszerzenia przestrzeni ontycznej, powiększenia sfery referencjalnej, podczas gdy pojęcia graniczne określające akty i przekonania fundamentalne cechują się nieograniczoną ekstensją, a więc niemożliwa już jest żadna operacja, która mogłaby doprowadzić do wzbogacenia sfery referencjalnej; możliwe są natomiast operacje uszczegółowienia sfery referencjalnej, te zaś dokonują się za sprawą szczegółowych aktów umysłu i skorelowanych z nimi przekonań. Przekonania takie mogą być oczywiście „brane w nawias”,

„uchylane” i na różne sposoby „modyfikowane”. Do zbioru takich przekonań, o niezwykłej sile i mocy oddziaływania, należy też przekonanie, że mamy oto do czynienia ze światem czasoprzestrzennym, rzeczywistością empiryczną etc.

Na tym tle jeszcze lepiej widać rozróżnienie na akty fundamentalne (pierwotne) i wtórne (pochodne). Akty fundamentalne wytwarzają przekonania, które są nieuchylalne, konieczne, trwałe. Akt odnoszenia się do sfery referencjalnej wytwarza przekonanie, którego nie można w żaden sposób zawiesić, uchylić, przekreślić. To przekonanie funduje całą gamę innych przekonań; dopiero w jego obrębie pozostałe, wtórne przekonania nabierają sensu. Raz jeszcze rozważmy zdanie „Jan jest w Warszawie”. Gdybyśmy byli pozbawieni odniesienia do sfery referencjalnej, a więc aktu myślu, za pomocą którego wytwarzamy stosowne do niego przekonanie, że coś istnieje, zdanie to byłoby zaledwie konglomeratem czarnych plam, nic nieznaczącym, ani też nieodnoszącym się do niczego. Jak się wydaje, główny problem z takimi zdaniami, jak „pegaz to skrzydlaty koń”, polega na tym, że odnosząc je do przekonania fundamentalnego, nasza myśl od razu odsyła nas do JAKIEGOŚ przedmiotu w obrębie sfery referencjalnej. Jest to jednak klasyczna próba przejścia od myśli do bytu, którą w naszym języku moglibyśmy wyrazić inną frazą: akt szczegółowy wzięty jest za akt fundamentalny. Żaden akt szczegółowy nie funduje sfery referencjalnej; ta fundowana jest jedynie przez akt fundamentalny.

Jak zaznaczyłem na wstępie tego fragmentu, problem przekonań fundamentalnych od razu odsyła nas do pewnego rodzaju stanowiska epistemologicznego, mianowicie fundacjonalizmu. Jego przedstawiciele głoszą, co następuje: istnieją przekonania bazowe, które pełnią w obrębie naszej wiedzy szczególną funkcję, mianowicie stanowią uzasadnienie dla pozostałej grupy przekonań; przekonania bazowe nie wymagają zatem uzasadnienia. Tradycyjnie do fundacjonalistów zalicza się takich filozofów, jak Descartes, Locke, Berkeley, Hume, a spośród XX-wiecznych: Russella, Ayera, Carnapa. Fundacjonalizm odnosi się zatem do koncepcji uzasadnienia i w jej obrębie pełni swą heurystyczną funkcję. Większość fundacjonalistów to

internaliści, aczkolwiek zdarzają się i fundacjoniści zorientowani eksternalistycznie.

Rozważmy przekonanie, że (α) Jan jest w Warszawie. Czy możemy uznać je za fundamentalne (bazowe w sensie fundacjonalizmu)?

Jeśli by takowym było, musiałoby spełniać trzy warunki: (1) być niefalsyfikowalne, (2) być niepowątpiewalne, (3) być niekorygowalne (zob. Plantinga 1993: 67–77). W świetle wymienionych warunków przekonanie (α) nie może być zaliczone do przekonań fundamentalnych: jest falsyfikowalne, można w nie powątpiewać oraz je skorygować. Oznacza to odpowiednio: można żywić przekonanie fałszywe; można wątpić w prawdziwość tego przekonania; można mieć dobre powody do tego, by wątpić w to, że przekonanie to jest prawdziwe.

Jakkolwiek wymienione wyznaczniki nie wyczerpują kryteriów decydujących o tym, że dane przekonanie należy do zbioru przekonań fundamentalnych, w zupełności wystarczą, by pokazać, że przekonania określane pojęciami granicznymi mają charakter fundamentalnych. Rozważmy pojęcie graniczne *byt*. Jeśli odsyła ono do aktu „odniesienia do sfery referencjalnej (ontycznej)”, przekonanie fundamentalne, jakie z tym pojęciem powiązemy, przyjmie następującą postać: (β) „coś istnieje”. Przekonanie, „że coś istnieje”, jest niefalsyfikowalne, gdyż nie istnieje możliwość żywienia przekonania fałszywego. Nie ma żadnej fałszywej opozycji w stosunku do (β), niepodobna żywić przekonania, „że coś nie istnieje”, gdyż popadamy wówczas w sprzeczność. Podobnie jest w wypadku podatności na wątplenie. Zwątplenie w to, że przekonanie (β) jest prawdziwe, pociąga za sobą konkluzję, że wątpię we wszystko, nic pewnego się nie ostaje, również moje własne istnienie, które przecież także jest „istnieniem czegoś”³. Nie sposób mieć wreszcie powodów, by wąt-

³ Na tym tle doskonale widać ogromny postęp, jaki dokonał się za sprawą Kartezjusza. Metodyczne wątplenie jest procedurą umożliwiającą konstatację, że przy pewnej interpretacji pojęcia bytu (np. takiej, że być to znaczy być danym w postrzeżeniu zmysłowym lub w postaci wzajemnie uzasadniającego się zbioru zdań), jedyną niepodważalną, niepowątpiewalną, a więc pewną formułą metafizyczną jest *cogito*. Nie zmienia to jednak postaci rzeczy. Umysł dokonuje aktu fundamentalnego i w akcie tym ustanawia pierwsze przekonanie

pić w prawdziwość (β). Można mieć powód, by wątpić w przekonanie, że istnieje drzewo za oknem lub że właśnie przelatuje samolot nad moim domem, ale znalezienie powodu, by z wątpić w prawdziwość przekonania, że coś istnieje, jest niemożliwe. Istnienie takiego powodu implikowałoby sprzeczność, podobnie jak to jest w wypadku niefalsyfikowalności.

Identyczne rozumowania można przeprowadzić dla pozostałych pojęć granicznych i skorelowanych z nimi aktów fundamentalnych. Ujęcie czegoś istniejącego pociąga za sobą ujęcie jakiejś treści, konfiguracji jakichś własności, zróżnicowania między przedmiotami, a wreszcie odniesienia tego czegoś do władz umysłowych: kogntywnej i wolicjonalnej. Każdy z tych aktów wytwarza więc właściwe sobie przekonanie fundamentalne. Sporządzmy listę takich przekonań⁴:

- 1) coś istnieje,
- 2) coś jest jakieś,
- 3) przedmiot (coś) stanowi z własnościami jedność,
- 4) istnieje wiele przedmiotów,
- 5) coś jest przedmiotem poznania,
- 6) coś jest przedmiotem pożądania.

Ktoś mógłby zapytać, jaką funkcję pełnią przekonania fundamentalne w naszym systemie wiedzy. W fundacjonalizmie miałyby odgrywać rolę przekonań uzasadniających dla innych, niebazowych przekonań. Otóż taka interpretacja narzuca substancjalne rozumienie przekonań wytworzonych przez akty fundamentalne. Jak argumentowałem w rozdziale 5, myślenie tego rodzaju zakłada, że pojęcia graniczne kodują jakieś treści, to zaś nie wchodzi w rachubę. Gdybyśmy zatem – zgodnie z dyrektywą fundacjonalizmu – chcieli uzasadnić prawdziwość przekonania (α), odwołując się do (β), wyra-

fundamentalne, którego treść wyraża (β). Kartezjusz wykazuje, że przy pewnych warunkach przekonanie, że coś istnieje, sprowadza się do przekonania, że ja istnieję. Ja jednak pozostaje czymś, choćby to miała być czysta aktowość (myśl).

⁴ Przedstawiona lista przekonań fundamentalnych z pewnością nie jest wyczerpująca. Przypomnienia godny jest fakt, że w średniowieczu lista transcendentaliów ulegała wielokrotnie modyfikacji, np. Duns Szkot dołączył do niej tzw. transcendentalia dysjunktywne, których tymczasem nie biorę pod uwagę jako pojęć granicznych.

zenia występujące w (β) musiałyby mieć określoną referencję i mieć ściśle określone znaczenie. Taka sytuacja nie zachodzi. Fakt, że coś istnieje, w żaden sposób nie uzasadnia prawdziwości przekonania (α): przy rozpatrywaniu prawdziwości przekonania, że Jan jest w Warszawie, ignorujemy przekonanie, że coś istnieje. Wszelako nie oznacza to, że (β) jest zupełnie zbyteczne, ma znikomą wartość epistemiczną. Właściwie ma wartość niewymierną.

Wystarczy tylko popatrzeć na to przekonanie jako warunek możliwości żywienia innych przekonań. W ten sposób ujawnia się transcendentalny sens przekonań fundamentalnych wytworzonych przez akty fundamentalne. Nie mógłbym żywić żadnego przekonania – ani że Jan jest w Warszawie, ani że jest we Wrocławiu, gdyby nie to, że mój umysł odnosi się do sfery referencjalnej i za sprawą tego odniesienia wytwarza pierwsze przekonanie wyrażone w zdaniu „coś istnieje”.

Nie chodzi zatem o uzasadnienie w sensie dostarczenia racji na rzecz prawdziwości danego przekonania, lecz raczej uzasadnienie możliwości żywienia jakiegokolwiek przekonania nadbudowanego nad szczegółowym aktem umysłu. Dla uzasadnienia wartości logicznej przekonania fundamentalne są transparentne, podczas gdy dla uzasadnienia możliwości są transcendentalne. Żywienie przekonania, że Jan jest w Warszawie, możliwe jest także dzięki temu, że przekonania fundamentalne pozwalają na bezpośredni dostęp do sfery referencjalnej. Oznacza to, że gdybyśmy za każdym razem, dokonując szczegółowego aktu mentalnego (np. sądenia), zadawali sobie pytanie, do czego się w tym akcie odnosimy, możliwości komunikacji, opisu i kumulacji wiedzy byłyby mocno ograniczone. Eksperyment o takim właśnie wydźwięku przeprowadził Kartezjusz wykazując, że zapośredniczony dostęp do sfery referencjalnej musi oznaczać popadnięcie w sceptycyzm w odniesieniu do rzeczywistości pozaumysłowej, a w dalszej kolejności solipsyzm. Do podobnych wniosków doszli również E. Husserl (1982) i cała rzesza myślicieli odwołujących się w swoim rozumowaniu do kartezjańskich przesłanek.

Dotychczas czyniłem rozróżnienie na akty fundamentalne i akty szczegółowe oraz powiązane z nimi przekonania fundamentalne i przekonania wtórne. Na bazie analiz przeprowadzonych w rozdzia-

łach 2 oraz 4, a także wyłożonych powyżej poglądów można byłoby zaryzykować stwierdzenie, że nie istnieje żadna czasowa różnica między dokonywaniem aktów pierwszego i drugiego typu. To ma dla całej argumentacji istotne znaczenie. Gdy żywię przekonanie, że Jan jest w Warszawie, nie jest ono zależne od innego, fundamentalnego przekonania wytworzonego we wcześniejszym akcie. Taka koncepcja zakładałaby, że umysł wykonuje swoje czynności w pewnym porządku, a jedne akty od drugich dzieli jakiś interwał czasowy. Koncepcję taką niezwykle trudno jest obronić. Transparentność pojęć granicznych sugeruje, że akty fundamentalne towarzyszą aktom szczegółowym i za pomocą odpowiednich czynności refleksyjnych mogą być wyodrębnione. Taką koncepcję lansuje G. Frege, ale także J. Woleński. Dokonując aktu szczegółowego, umysł „osadza się” niejako w akcie fundamentalnym, a więc tym, co Husserl nazwał naturalnym nastawieniem. Teza ta nie jest jednak żywiona samodzielnie, odrębnie, w separacji od poszczególnych, konkretnych, dobrze treściowo zdeterminowanych przekonań wtórnych, a więc wyraża tylko to, że jesteśmy nastawieni na sferę referencjalną (co można byłoby wyrazić frazą „roszczenie bytowości”). Nasze przekonanie jest nie tylko domniemane, ale i trafne, jeśli jest prawdziwe. Pokażemy to, wykorzystując Schemat T i zasadę monotoniczności przekonań: jeśli jesteśmy przekonani, że A, to jesteśmy też przekonani, że A jest prawdziwe. Wtedy wyraźnie widać, że nastawienie na bytowość znajduje usprawiedliwienie w tym, że A jest prawdziwe. Zgodnie z definicją Tarskiego prawdziwość zdania zależy tylko od dziedziny i jej struktury, a nie zmiennych wartościowań (interpretacji formuł otwartych); wystarczy trafne nastawienie na dziedzinę, czyli na to, co w tej dziedzinie jest i jakie jest.

Pozostaje jeszcze sygnalizowana już kwestia kontrowersji między ekternalizmem a internalizmem w odniesieniu do przekonań fundamentalnych. Skoro wykazane zostało, że przekonania fundamentalne wytworzone przez akty fundamentalne nie mają charakteru uzasadnień wartości logicznej pozostałej, niefundamentalnej grupy przekonań, zmienia się także ich status. Jak pamiętamy, przekonania fundamentalne są samouzasadniające. W internalizmie będzie się mówiło o ewidencji czy oczywistości; w ekternalizmie nato-

miast nacisk zostanie położony na poprawnie funkcjonujące procesy kognitywne, gwarantujące uzasadnienie dla wytwarzanych w ten sposób przekonań (zob. Plantinga 1993). Mając na uwadze fakt, że chodzi tu o problem wiedzy, a cały spór między internalizmem a eksternalizmem jest reakcją na tzw. problem Gettier'a, należy zadać pytanie o wartość logiczną przekonań fundamentalnych, a więc uzasadnienie dla zdania „wiem, że p ”, gdzie p to dowolne przekonanie z listy przekonań fundamentalnych.

Rozpatrując kwestię uzasadnienia przekonań fundamentalnych, już na pierwszy rzut oka dostrzegamy kłopotliwość całej sytuacji. Doskonale wyraża to Arystoteles w odniesieniu do zasady sprzeczności (*Metafizyka* 1005b):

Jasne jest, że do filozofa, tzn. dla tego, kto bada naturę wszelkiej substancji, należy także zbadanie zasad sylogizmu. Tak jak ten, kto jest najlepiej poinformowany o każdym rodzaju, musi umieć wskazać najpewniejsze zasady swego przedmiotu, tak też ten, kto zna byt jako byt, musi umieć poznać najpewniejsze zasady wszystkich rzeczy. To jest właśnie filozof, a najpewniejsza zasada wszystkiego jest ta, względem której nie można się pomylić; wszak tego rodzaju zasada musi być najlepiej znana (bo wszyscy mogą się mylić tylko w tym, czego nie znają) i nie wyprowadzona z innej zasady. Ta bowiem zasada, którą każdy musi znać, jeżeli chce cokolwiek zrozumieć, nie może być hipotezą; a to, co każdy powinien znać, ażeby wiedzieć cokolwiek, musi to już mieć, zanim przystąpi do badań szczegółowych.

Wykład Arystotelesa jest przejrzysty. Zasada niesprzeczności jest najpewniejsza ze wszystkich zasad, nie można się w stosunku do niej pomylić, nie jest wyprowadzona z innej zasady, jest powszechnie (przez każdego) znana, jej znajomość poprzedza badania szczegółowe. Nie można zatem pomyśleć, że jej wartość logiczna jest uzasadniona przez odwołanie się do czegoś innego, bardziej fundamentalnego. Dowód elenktyczny, który prezentuje w dalszej części Księgi Gamma Arystoteles, jest jedynie próbą wykazania, że zasada niesprzeczności obowiązuje także w rozumowaniach filozofów, którzy ją negocjują, właśnie jako zasada transparentna i transcendentalnie warunkująca jakiekolwiek MYŚLENIE O BYCIE.

Pytanie jednak pozostaje: skąd przekonania fundamentalne czerpią uzasadnienie co do swojej wartości logicznej? Zdaniem A. Plantinga Arystoteles jest pierwszym, którego można zaliczyć do grupy określanej mianem eksternalistów (1993: 183). Oznaczałoby to, że wartość logiczna zasady niesprzeczności czerpie swoje uzasadnienie z faktu, że jest przekonaniem wytworzonym przez rzetelnie działający aparat poznawczy (por. Ziemińska 2003). Plantinga dodaje, że chodzi o właściwe funkcjonowanie władz poznawczych dostosowanych do określonych warunków (środowiska) wedle zamierzonego planu (1993a). Przyjrzyjmy się naszemu przekonaniu (β) i spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, czy eksternalistyczne uzasadnienie dla tego przekonania ma w ogóle sens. Przypuśćmy, że nasze władze kognitywne nie funkcjonują właściwie (nie działają rzetelnie), czy zmienia to coś w odniesieniu do wartości logicznej (β)? Gdyby tak było, istniałaby możliwość dokonywania aktów fundamentalnych, które generowałyby fałszywe przekonania fundamentalne, to zaś rodzi sprzeczność. Kategoria właściwego funkcjonowania lub rzetelnego działania aparatu poznawczego nie dostarcza kryterium uzasadnienia dla przekonania fundamentalnego. Może to oznaczać, że przekonanie (β) pozbawione jest w ogóle wartości logicznej, a zatem że istnieje taki zbiór przekonań, który niepodatny jest na wartościowanie i tym samym nie wymaga żadnego uzasadnienia. Zdanie „jestem przekonany, że β ” należałoby w tej sytuacji interpretować jako formułę, która jest spełniana przez nieskończony ciąg innych przekonań. Teraz widać dokładnie, na czym polegają transparencja, transcendentalne warunkowanie i jedność aktów fundamentalnych i szczegółowych. Akty te generują przekonania, które w istocie swojej są „formami” dla innych przekonań; bez przekonań fundamentalnych żadne przekonanie szczegółowe nie może być po prostu żywione. Sytuacją tą zajmę się w następnym fragmencie, przenosząc rozważania na poziom logiczno-semiotyczny i interpretując pojęcia graniczne jako fundamentalne funkcje propozycyjalne.

Pojęcia graniczne jako określenia fundamentalnych funkcji propozycjonalnych

Przedstawiony dotychczas porządek wyłaniania się podstawowego wyposażenia umysłu prezentuje się następująco:

Umysł wykonuje pewne czynności, niektóre są spontaniczne, konieczne, powszechne, inne dowolne, szczegółowe, możliwe, wymuszone; czynności pierwszego typu to akty fundamentalne. Pojęcia graniczne są określeniami aktów fundamentalnych: umysł odnosi się do sfery ontycznej (referencjalnej), ujmuje jakąś treść, ujmuje jedność treści i przysługującego jej istnienia, ujmuje odrębność przedmiotów, ich wielość, ujmuje relacje między sobą samym a przedmiotami, raz przez pryzmat władzy dyskursywnej, innym razem przez pryzmat władzy wolicjonalnej. Akty fundamentalne przynależą do „podstawowego wyposażenia umysłu”, gdyż umysł nie przyswaja ich sobie za pomocą stosownych technik, tak jak czyni to np. w wypadku rachowania.

Nie uczy się ich, nie testuje sam siebie na okoliczność poprawności ich wykonania. Co więcej, umysł dokonywałby aktów fundamentalnych bez względu na to, czy istniałyby stoły, krzesła, inni ludzie. Wystarczy jeden byt; takim bytem jest umysł. Myśl tę wyraża Kartezjańska formuła *cogito*.

Akty fundamentalne wytwarzają przekonania fundamentalne. To druga składowa wyrażana przez teorię pojęć granicznych. Przekonania fundamentalne stanowią warunek możliwości wszelkich przekonań, jednocześnie nie są to przekonania uzasadniające dla innych przekonań. Wytworzenie przez podstawowe czynności umysłu przekonań fundamentalnych wyznacza horyzont odniesienia dla innych przekonań. Przekonania wtórne, lub po prostu przekonania, zawsze są na temat czegoś, czegoś dotyczą; dorzeczność, referencjalność, treściowe odniesienie zapewniają właśnie przekonania fundamentalne. Z drugiej strony obecne są w każdym przekonaniu bez konieczności ich precyzowania. To pozwala myśleć o aktach fundamentalnych i skorelowanych z nimi wytworach jako współwystępujących w każdym akcie szczegółowym i wytworzonym przez ten akt przekonaniu. Dzięki temu możliwe jest uniknięcie trudności zwią-

zanych z pytaniem o temporalny porządek dokonywania czynności przez umysł. Wyobrażenie, że umysł najpierw dokonuje aktu fundamentalnego, następnie zaś szczegółowego, a jednocześnie najpierw żywi przekonanie fundamentalne, a w dalszej kolejności przekonanie wtórne, jest zupełnie nietrafne. Ten moment, najsilniej powiązany z tezą o transparentności pojęć granicznych, wyeksponowany zostanie dzięki przejściu od przekonań fundamentalnych do fundamentalnych funkcji propozycjonalnych.

Wyrażenie „funkcja propozycjonalna” powiązane jest ściśle ze stanowiskiem B. Russella i A.N. Whiteheada wyłożonym w monumentalnej pracy *Principia mathematica* (1910–1913). Na terenie logiki definiuje się je jako „wyrażenie zawierające zmienne, z którego otrzymujemy zdania po podstawieniu za zmienne ich wartości. Funkcje zdaniowe (propozycjonalne) zaliczamy do kategorii składniowej zdań. [...] Wśród funkcji zdaniowych można odróżnić:

- 1) funkcje zdaniowe, których wszystkie podstawienia są zdaniami prawdziwymi;
- 2) funkcje zdaniowe, których wszystkie podstawienia są zdaniami fałszywymi;
- 3) funkcje zdaniowe, których pewne podstawienia są zdaniami prawdziwymi, a inne podstawienia są zdaniami fałszywymi” (Borkowski 1970: 20).

Z pojęciem funkcji zdaniowej powiązane jest pojęcie spełniania. Borkowski tak pisze na temat relacji między pojęciami: funkcji, spełniania i prawdziwości/fałszywości: „Mówimy, że przedmiot a spełnia funkcję zdaniową $E(x)$ wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe jest zdanie $E(a)$, powstające z funkcji zdaniowej $E(x)$ przez podstawienie nazwy przedmiotu a za zmienną wolną » x «” (1970: 20). Pojęcie spełnienia jest zatem podstawowe dla zrozumienia funkcji propozycjonalnej. W jej przypadku nie ma sensu mówić o wartości logicznej, co zgadza się z poczynionymi wcześniej uwagami o trafności przekonania.

Dotykamy tu kwestii zasadniczej z punktu widzenia wykładanej w tej książce teorii pojęć granicznych. Po fundamentalnych aktach umysłu oraz wytworzonych przez nie przekonaniach czas odpowiedzieć na pytanie, co wiąże sferę przekonań ze sferą referencjalną,

którą można byłoby nazwać po prostu „zbiorem argumentów”. Elementem wiążącym są właśnie funkcje propozycjonalne. W artykule *Funkcja i pojęcie* G. Frege tak rozjaśnia pojęcie funkcji: „Przy słowie »funkcja« myśli się wprawdzie zwykle o wyrażeniach, w których jakaś liczba została tylko niejednoznacznie zamarkowana z pomocą litery x , np. » $2 \cdot x^3 + x$ «. Niczego to jednak nie zmienia. Całe to wyrażenie też bowiem markuje tylko niejednoznacznie jakąś liczbę i nie stanowi istotnej różnicy, czy zapisze je samo, czy tylko » x «. Jednakże zapis z pomocą niejednoznacznie markującego » x « prowadzi nas we właściwym kierunku. Mówimy, że x stanowi argument funkcji i rozpoznajemy tę samą funkcję w wyrażeniach: » $2 \cdot 1^3 + 1$ «, » $2 \cdot 4^3 + 4$ «, » $2 \cdot 5^3 + 5$ «, tyle że przy różnych argumentach, mianowicie 1, 4 i 5. Widać stąd, że właściwą istotę funkcji stanowi to, co wyrażeniam tym jest wspólne; czyli to, co w wyrażeniu: » $2 \cdot x^3 + x$ « jest zawarte prócz owego » x «, i co można by zapisać tak: » $2 \cdot ()^3 + ()$ «. Chodzi mi tu o pokazanie, że argument nie wchodzi w skład samej funkcji, lecz tworzy wraz z nią pewną zamkniętą całość. Funkcja sama przez się jest bowiem czymś niekompletnym, wymagającym uzupełnienia, nienasyconym” (Frege 1977: 21–22).

Obszerna wypowiedź Fregego na temat funkcji winna uzmysłowić nam, że funkcje fundamentalne, które powiązane są z przekonaniem fundamentalnym, będą pierwszymi nienasyconymi, niekompletnymi, wymagającymi uzupełnienia tworam protopropozycjonalnymi. Przypominam też, że w dualistycznej ontologii Fregeowskiej obok przedmiotu występuje pojęcie, które interpretowane jest właśnie jako funkcja. Jak pamiętamy, istnieją pojęcia pierwszego rzędu, nasycane przedmiotami, oraz pojęcia rzędu drugiego, które nasycane są pojęciami rzędu pierwszego. Jak już powiedzieliśmy w rozdziale 2 (przy okazji referowania semiotycznych teorii bytu), Frege traktuje istnienie jako predykat rzędu drugiego (pojęcie drugiego rzędu, nasycane przez pojęcia pierwszego rzędu). Trzymając się tej terminologii, można powiedzieć, że pojęcia graniczne to pojęcia drugiego rzędu, nasycane pojęciami rzędu pierwszego. Takie określenie wydaje się jednak stosunkowo mało informatywne i, co ważniejsze, może zrodzić przekonanie, że pojęcia graniczne są wtórne w stosunku do pojęć rzędu pierwszego.

Funkcje pierwszego rzędu nasytane są przez przedmioty, dzięki nim stają się kompletne i uzyskują coś, co Frege nazywa „wartością funkcji dla danego argumentu” (1977: 23). Jeśli za x w formule „ $2 \cdot x^3 + x$ ” podstawimy liczbę (przedmiot) 1, wartością tej funkcji będzie inna liczba, mianowicie 3. Przenosząc to na poziom języka naturalnego, otrzymamy, jedynie pozornie różne, określenie: po podstawieniu za zmienną x w formule „ x zabił Juliusza Cezara” wyrażenia „Brutus” wartością będzie „zabicie Juliusza Cezara przez Brutusa”, czyli pewien fakt. Ale to nie wszystko. Frege dodaje: „Powiadam teraz: »wartością naszej funkcji jest wartość logiczna«, i odróżniam wartość logiczną prawdy od wartości logicznej fałszu. Jedną nazywam krótko Prawdą, drugą Fałszem” (1977: 28). Według teorii wyłożonej w artykule *Sens i znaczenie*, wyrażenie językowe charakteryzują dwie cechy semantyczne: odniesienie (referencja) oraz sposób prezentowania sobie przedmiotu (znaczenie). W tej sytuacji dualność wartości funkcji daje się wyrazić w dualności własności semantycznych wyrażeń. Zdanie „Brutus zabił Juliusza Cezara” jest prawdziwe i to jest jego znaczenie, a jednocześnie odnosi się jako „znak” do faktu zabicia Juliusza Cezara przez Brutusa. Analogicznie rzecz ma się dla nasyconej funkcji matematycznej „ $2 \cdot x^3 + x$ ”, której wartością jest liczba 3, przy argumencie 1. Na przykładzie funkcji matematycznej dostrzegamy coś, co w funkcji językowej nie jest widoczne, mianowicie fakt, że referencja i wartość logiczna stanowią pewną jedność (w pewnej interpretacji). Należy oczywiście pamiętać, że prawdziwy jest sąd „ $2 \cdot 1^3 + 1 = 3$ ”, nie zaś 3. Niemniej, po dokonaniu stosownych operacji na liczbach, po lewej stronie równania można wprowadzić liczbę 3, a wtedy całe zdanie stanie się zdaniem identycznościowym. Jednocześnie lewa strona równania to nic innego, jak sposób prezentacji (znaczenie) liczby 3. Takich sposobów jest nieskończenie wiele. Wymieńmy kilka dla jasności: „ $1 \cdot 2 + 2$ ” lub „ $5 - (1 + 1)$ ” etc. Wartość funkcji to zatem właściwa (dająca prawdę) prezentacja danego przedmiotu. Nie bez powodu mówi się w tym wypadku o tym, że: „Orzecznik jest funkcją językową, której wartość, dla nazwy przedmiotu jako argumentu, jest zawsze złożonym oznaczeniem Prawdy lub Fałszu” (Anscombe, Geach 1981: 184). W obrębie teorii Fregego możemy zatem zdefiniować funkcję języko-

wą jako relację identyczności pomiędzy wartością logiczną a przedmiotem⁵.

Funkcje pierwszego rzędu nasycane są przedmiotami; zbiór argumentów to zbiór przedmiotów. Ale oprócz nich Frege wprowadza jeszcze funkcje drugiego stopnia. Geach tak je opisuje: „Otrzymujemy tu nową klasę wyrażeń służących przypisaniu przymiotowi (oznaczanemu przez wyrażenie wskazujące na pojęcie) sposobu występowania, wyrażeń służących wyrażeniu przypuszczenia, że ów przymiot występuje powszechnie czy gdzieś, czy w ogóle nigdzie. Frege mówi, że wyrażenia takie oznaczają pojęcia drugiego stopnia (czy drugiego rzędu). Ogólną własnością wyrażeń tego stopnia jest to, że ich sens poddaje się dopełnieniu (dając sens całego zwrotu) przez dodanie wyrażenia oznaczającego pojęcie z pierwszego stopnia, oznaczającego rodzaj rzeczy. Oto przykłady takich wyrażeń: »coś jest...«; (»istnieją...«); »wszystkie... są zwierzętami domowymi«; »istnieją przynajmniej trzy...«” (Anscombe, Geach 1981: 190). Pojęcia drugiego stopnia nie odnoszą się wprost do przedmiotów, ale jedynie za pośrednictwem pojęć stopnia pierwszego. W języku wykorzystującym termin „funkcja” należałoby mówić o „funkcji od funkcji”, a więc takiej sytuacji, w której argumentem funkcji drugiego stopnia będzie jakaś funkcja stopnia pierwszego.

Rozważmy formułę „coś jest”, którą z powodzeniem można zamarkować wyrażeniem „był”, a więc należącym do zbioru wyrażeń znaczących pojęcia graniczne. Zdaniem Fregego jest to pojęcie drugiego rzędu, gdyż nie istnieje taki rodzaj rzeczy, który można byłoby nazwać „rzeczami istniejącymi”; istnienie nie jest po prostu przymiotem, własnością rzeczy w takim sensie, jak bycie zielonym czy bycie kwadratowym. Powiedzieć, że „coś istnieje...”, to powiedzieć: „Dla pewnego x , x jest *jakieś*”. Znacznie bardziej ilustratywny jest przykład z nazwą własną w podmiocie zdania, np. „Jan istnieje”. Zgodnie z tym, co napisaliśmy, można je przełożyć na następującą formułę: „dla pewnego x , x jest Janem”, co oznacza ni mniej, ni wię-

⁵ Nie bez powodu mówi się w związku z tego typu koncepcją o tzw. identycznościowej teorii prawdy (Dodd 2000), której teza brzmi następująco: predykat „jest prawdą, że” wyraża relację identyczności faktu i sądu.

cej, że własność „bycia Janem” jest egzemplifikowana. W odniesieniu do tej koncepcji podniosą się z pewnością głosy, że idzie zbyt daleko w interpretacji nazw własnych, dopuszczając ich sens predykatywny. Oczywiście w teoriach nazw własnych jako sztywnych desygnatorów (ściśle odnoszących się do swojego nosiciela) taka ewentualność nie może zachodzić. Nie każdy też skłonny jest zaakceptować koncepcję nazw własnych jako skrótów deskrypcji. Można jednak zaproponować inne rozwiązanie, mianowicie wprowadzić własność „bycia nosicielem imienia własnego »Jan«”. Dzięki temu zdanie „Jan istnieje” po przekładzie przyjmie następującą postać: „Dla pewnego x , x jest nosicielem imienia własnego »Jan«”. To, co jest egzemplifikowane, to własność bycia nosicielem imienia własnego „Jan”.

Koncepcja Fregego pozwala dostrzec pewną prawidłowość: przedmiotem nasycającym funkcje drugiego stopnia są przedmioty *sui generis*. Jeśli za funkcję pierwszego stopnia uznamy formułę „ x jest dwumetrowy”, w której za x można podstawić zarówno nazwę własną, zaimek wskazujący, jak i nazwę ogólną, które to wyrażenia odsyłają do jakichś przedmiotów, to w przypadku funkcji stopnia drugiego otrzymujemy sytuację bardzo podobną, lecz różniącą się pod pewnym, acz wielce znaczącym względem. Zdanie „Jan istnieje” jest tej sytuacji dobrą ilustracją. „Istnienie” konstytuuje funkcje drugiego stopnia, gdyż formuła „ x istnieje”, a jeszcze lepiej „_istnieje” lub po prostu „() istnieje” może być dopełniona *czymkolwiek*, lecz dopełnienie to pociąga za sobą jednocześnie, że za wyrażenie „cokolwiek” można podstawić inne wyrażenia, które konstytuują funkcje, tym razem pierwszego rzędu.

Co to znaczy być fundamentalną funkcją propozycjonalną? W najogólniejszym sensie znaczy to tyle, że funkcja tego typu jest podstawą każdej innej funkcji propozycjonalnej, po prostu ją tworzy. Pojęcie *bytu* jest właśnie tego rodzaju funkcją. Nie chodzi tu bowiem o predykcję, a więc przypisywanie „jakiejs” własności „jakiemuś” przedmiotowi. Istnienie nie jest własnością. Jeśli szukać jakiegokolwiek terminu wyrażającego to, czym jest istnienie, nazwanie go „funkcją”, czyli pewnym protoschematem, na którego podstawie kreowane są funkcje pierwszego stopnia, wydaje się oddawać sens unikatowego i wymykającego się wszelkim opisom pojęcia.

Pojęcia graniczne są protoschematami fundującymi funkcje pierwszego stopnia. Pojęcie graniczne wyrażające odniesienie do sfery referencjalnej (zbioru wszystkich argumentów), a więc przekonanie fundamentalne, że coś istnieje, to funkcja odsyłająca do wszelkiej pomyślanej treści. Jest to fundamentalna funkcja propozycjonalna, gdyż stanowi ona warunek możliwości dowolnego sądu. Funkcja „() jest w Warszawie” odsyła do funkcji fundamentalnej „() istnieje” zawartej w koniunkcji, którą można wyrazić za pomocą następującej formuły „dla pewnego (), () jest nosicielem imienia własnego »I« oraz () jest w Warszawie”.

Przeprowadźmy podobny zabieg dla drugiego pojęcia granicznego – „rzeczy/przedmiotu”. Pamiętamy, że jest ono określeniem aktu fundamentalnego „ujęcie przez umysł treściowego uposażenia tego, co istnieje, jako rzeczy/przedmiotu” i wyraża przekonanie, że to, co istnieje, jest nacechowane, ma jakieś własności. Dlaczego i w tym wypadku należy mówić o fundamentalnej funkcji propozycjonalnej, najlepiej zobaczyć na przykładzie. Rozważmy zdanie: „ta książka jest przedmiotem”. Jeśli pojęcie „przedmiotu” byłoby funkcją pierwszego rzędu, nasycane byłoby przedmiotami. To zaś rodziłoby zdania tożsamościowe; byłoby to orzekanie redundantne. Interpretacja „przedmiotu” jako pojęcia drugiego rzędu nie prowadzi do takiej konkluzji. Przekształćmy zatem zdanie: „ta książka jest przedmiotem” w stosowną funkcję: „dla pewnego x , x jest przedmiotem”. Sytuacja jest analogiczna do tej, jaka ma miejsce w wypadku pojęcia bytu; predykat „bycie przedmiotem” jest funkcją drugiego rzędu, nasycaną przez pojęcia pierwszego rzędu, mianowicie wszystkie pojęcia, których wystąpienie jako argumentów przekształca funkcję w sąd mający wartość logiczną (prawdy). Pojęcie *przedmiotu/rzeczy* to fundamentalna funkcja propozycjonalna, gdyż determinuje ona funkcje pierwszego rzędu ze względu na wyróżnioną pozycję podmiotu określeń oraz sposobu orzekania o tym podmiocie. Funkcja „() jest w Warszawie” odsyła do funkcji fundamentalnej „() jest przedmiotem”, ponieważ o niczym, co nie ma jakiegóż treści, nie można niczego orzekać.

Tę samą metodę proponuję zastosować do pojęcia granicznego *jedność*. W odróżnieniu od pojęcia *bytu* czy *przedmiotu* pojęcie

to prawie w ogóle nie występuje na poziomie predykcji pierwszego rzędu. Sporadyczne użycia tego pojęcia, np. w zdaniach typu „stanowimy z żoną jedność” lub „reprezentujemy jeden pogląd na tę kwestię”, wskazują na kolosalne trudności z rozpoznaniem jego natury i funkcji. Przekształćmy zdanie „stanowimy z żoną jedność” w funkcję rzędu drugiego. Przyjmie ona następującą postać: „dla pewnego x i dla pewnego y , x jest tym samym, co y ”. W istocie swojej pojęcie „jedności” wyraża identyczność. W tradycyjnej metafizyce mówiło się o pewnej relacji wewnętrznej w obrębie bytu, mianowicie relacji między przedmiotem a przysługującymi mu własnościami. Tę relację można nazwać „tożsamością”. Pojęcie jedności jest fundamentalną funkcją propozycjonalną, gdyż konstytuuje funkcje pierwszego rzędu, wskazując na to, że każda funkcja nasycona przedmiotem jako swoim argumentem zmierza do wyrażenia prawdy identycznościowej. Funkcja „() jest w Warszawie” odsyła do funkcji fundamentalnej „() jest jednością”, ponieważ o tym, co nie stanowi przynajmniej założonej, wewnętrznie zwartej, tożsamościowej struktury, nie można niczego orzekać.

Rozważmy pojęcie graniczne *wielości*. Ono także z wielkim trudem przedziera się do zdań odnoszących się do przedmiotów. Jest to zresztą zrozumiałe. Kiedy jednak się ujawni, stanowi dowodne świadectwo na rzecz tezy, że na pewno nie jest pojęciem rzędu pierwszego. Przeanalizujmy zdanie: „w Europie jest wiele państw”. Wydaje się, że sąd ten mówi coś o przedmiotach, mianowicie państwach, które należą do zachodniej, ciągnącej się od Uralu części Eurazji. Wszelako jest to tylko pozór. Sytuacja jest taka sama, jak w wypadku sądów egzystencjalnych. Po przekształceniu w funkcję drugiego rzędu zdanie to otrzyma następujący kształt: „Dla pewnego x i dla pewnego y , x jest państwem europejskim i y jest państwem europejskim”. Pojęcie *wielości* multiplikuje zmienne w obrębie funkcji; pozwala zatem na orzekanie o podmiocie jako zwielokrotnionym w obrębie jednej i tej samej funkcji. Pojęcie *wielości*, w przeciwieństwie do pojęcia *jedności*, wyraża nietożsamość tudzież nieidentyczność jako podstawowy sposób ujęcia sfery referencjalnej. Nasz umysł w swoich aktach fundamentalnych od razu ujmuje sferę ontyczną jako zróżnicowaną, a w kontekście przynależnych do niej przedmiotów – warunkowa-

ną zaprzeczeniem tożsamości między nimi. Pojęcie graniczne *wielości* jest określeniem fundamentalnej funkcji propozycjonalnej determinującej funkcję pierwszego rzędu w ten sposób, że ustanawia je jako możliwe zwielokrotnienia w zależności od nasycających je przedmiotów (argumentów), nie powodując jednocześnie, że otrzymany po nasyceniu sąd jest zawsze prawdziwy. Taka sytuacja unieważniałaby sens działań wiedzotwórczych i wolicjonalnych umysłu. Funkcja „() jest w Warszawie” zakłada fundamentalną funkcję propozycjonalną „() jest wielością” w tym znaczeniu, że orzekanie o czymś/kimś, że jest w Warszawie bez uprzedniego ujęcia możliwości niebycia w Warszawie, lecz np. we Wrocławiu, mijałoby się z celem. Sąd „Jan jest w Warszawie” ma sens tylko pod warunkiem, że „Jan może być we Wrocławiu albo w Krakowie; istnieje Warszawa, Kraków, Wrocław”.

Pozostają jeszcze dwa, obecne w tradycji metafizycznej, pojęcia graniczne: *prawdy* i *dobra*. Z obydwojma jest podobna sytuacja, jak z poprzednimi. Ich obecność na poziomie orzekania pierwszego rzędu jest sporadyczna. Zdania typu „Jan jest dobrem” i „Jan jest prawdą” są z trudem akceptowane w języku potocznym. Jeśli już wyrażenia znaczące pojęcia graniczne występują w konstrukcjach języka naturalnego, przyjmują postać przysłówków lub przymiotników: „Jan jest dobry” czy „Jan jest prawdziwy”; „dobrze jest wcześniej wstawać” czy „prawdziwie zrelacjonował wczorajsze wypadki”. Interpretacja pojęcia granicznego *prawdy* jako funkcji drugiego rzędu narzuca się sama.

Decydujące są tu konteksty: „prawdą jest to, co mówisz”; „on powiedział prawdę”; „jest prawdą, że Jan jest w Warszawie” czy wreszcie „Jan naprawdę jest w Warszawie”. Przy okazji rozważań na temat relacji wewnętrznych w obrębie schematu pojęć granicznych (rozdział 4) wskazywałem na to, że zarówno w wypadku pojęcia bytu, jak i pojęcia prawdy mamy do czynienia z podobnymi własnościami semiotyczno-logicznymi. J. Woleński pierwsze pojęcie definiuje jako operator ontologiczny, natomiast drugie pojęcie określa mianem operatora aletejologicznego. Oba operatory przebiegają uniwersum zdań, nie zaś przedmiotów.

Korzystając z koncepcji Woleńskiego, stosunkowo łatwo przejść do stwierdzenia, że pojęcie graniczne prawdy jest określeniem fundamentalnej funkcji propozycjonalnej. Zdanie „Jan jest naprawdę w Warszawie” daje się przekształcić w formułę „dla pewnego p jest prawdą, że p ”. Na przykładzie pojęcia prawdy widać też dokładnie, jak działa funkcja propozycjonalna drugiego rzędu. Po pierwsze, jej dopełnieniem może być tylko zdanie. Po drugie, jest ona warunkiem sensowności syntaktycznej funkcji pierwszego rzędu. Po trzecie, jest warunkiem sensowności semantycznej funkcji pierwszego rzędu. Punktu pierwszego nie trzeba rozwijać. Każda funkcja propozycjonalna drugiego rzędu jako swoje argumenty przyjmuje jedynie zdania. W drugim punkcie mowa jest o tym, że funkcja propozycjonalna rzędu drugiego determinuje warunki powiązania podmiotu z przysługującymi mu własnościami (orzekania o przedmiocie); prawdziwość przysługuje tylko sądom o określonej strukturze formalnej. W trzecim punkcie natomiast powiada się, że fundamentalna funkcja propozycjonalna określa możliwość wartościowania wytworów aktów kognitywnych (nasyconych funkcji pierwszego rzędu).

Nieco bardziej skomplikowanie przedstawia się rzecz z pojęciem granicznym *dobra*. Dla zrozumienia sensu predykcji wyższego rzędu kluczowe tu jest zaakceptowanie faktu, że w potocznym mniemaniu powiedzieć, że „ x jest dobrem”, oznacza, że x ma jakąś wartość. Wszelako wartość x nie polega na tym, że ma on przymiot „bycia dobrem”, lecz raczej, że ma inne przymioty, np. „jest użyteczny w naszej firmie”, „jest biegły w pisaniu programów komputerowych” etc. Dopiero na tym tle dostrzegalne jest to, że pojęcie graniczne *dobra* w istocie swojej jest funkcją drugiego rzędu. Zdanie „Jan jest dobrem (dla naszej firmy)” daje się z łatwością przekształcić w formułę „dla pewnego p , jest dobrze, że p ”, gdzie za p można podstawić zdanie na temat Jana spełniające funkcję „jest dobrze, że p ”. Pojęcie *dobra* nie tylko jest funkcją drugiego rzędu, ale także fundamentalną funkcją propozycjonalną, gdyż nasycenie dowolnej funkcji propozycjonalnej stopnia pierwszego nie mogłoby się zdarzyć, gdyby nie warunkowała go funkcja fundamentalna wyznaczająca jako jej możli-

we argumenty wszystkie przedmioty pozostające w relacji do władzy wolicjonalnej umysłu.

Semiotyczno-logiczna interpretacja pojęć granicznych prowadzi do wniosku, że jako fundamentalne funkcje propozycjonalne są one przede wszystkim symbolami niekompletnymi dopełnianymi argumentami zdaniowymi (innymi funkcjami, tym razem stopnia pierwszego). W języku naturalnym obecność fundamentalnych funkcji propozycjonalnych jest zamarkowana stosownymi wyrażeniami, takimi jak zaimki, wyrażenia typu „jest takie samo, jak”, „naprawdę”, „dobrze”, „inne”, „różne” etc. Do ich wyłonienia niezbędna jest stosowna analiza. Fundamentalne funkcje propozycjonalne determinują wszelką aktywność propozycjonalną, a więc możliwość formowania sądów. Każdy sąd zakłada bowiem jako swój warunek następujące fakty: (1) jest o czymś; (2) stwierdza przysługiwanie jakiejś treści; (3) stwierdza powiązanie między podmiotem a predykatem; (4) neguje identyczność przedmiotów i cech; (5) stwierdza, że coś jest tak a tak; (6) stwierdza, że to, co stanowi podmiot zdania, zostało ustanowione jako ten podmiot aktem woli.

Raz jeszcze nawiążmy do Arystotelesa. Zasada sprzeczności mówiąca, że nie jest tak, że dany przedmiot posiada daną cechę i jednocześnie jej pod tym samym względem i w tym samym czasie nie posiada, nie jest sądem, który podlega wartościowaniu. Słusznie zauważył J. Łukasiewicz w swojej rozprawie (1910/1987) na ten temat, że należy ją co najwyżej traktować jako zasadę etyczną. Chciał w ten sposób zasygnalizować, że zasada ta obliuguje nas do pewnego sposobu myślenia o świecie, takiego, w którym przedmioty pojmujemy jako nieposiadające wzajemnie wykluczających się własności. Można byłoby w tym stwierdzeniu pójść jeszcze dalej i zastrzec, że pojęcia graniczne jako określenia fundamentalnych funkcji propozycjonalnych determinują pewien sposób myślenia o świecie, a więc pewien sposób formowania sądów, w których intelektualne czynności umysłu się wyrażają.

I jeszcze jedna uwaga. Wyrażenie „fundamentalna funkcja propozycjonalna” odsyła nas do kluczowej cechy życia umysłowego, mianowicie intencjonalności. Jak zauważył F. Brentano, natura aktu sądenia jest taka, że jest on intencjonalny, to znaczy zawsze na coś

nakierowany (1999). Nawiązując natomiast do K. Twardowskiego, można pokazać, że warunkiem rozszczepienia na treść i przedmiot przedstawienia jest istnienie pojęć granicznych, określających sposób ujmowania przedmiotu (1965). Zgodnie zaś z koncepcją T. Czeżowskiego (1948/2004: 76–77) pojęcia graniczne nie wchodziły w skład przedstawienia, czym radykalnie różnią się od pozostałych pojęć: „Konieczność, możliwość, dobro, piękno – jak istnienie – nie są cechami przedmiotów, nie wchodzi one w przedstawienia przedmiotów, lecz stwierdza się je w różnych rodzajach zdań: istnienie stwierdza się w zdaniach asertorycznych i kategoriowych (orzekających), konieczność w zdaniach apodyktycznych, możliwość w zdaniach problematycznych, dobro w ocenach wartości, piękno w ocenach estetycznych”⁶. Pojęcia graniczne są warunkiem możliwości tego rodzaju sądów, gdybyśmy nimi nie dysponowali, żaden sąd asertoryczny, apodyktyczny, problematyczny czy wartościujący nie mógłby dojść do skutku.

To, że pojęcia graniczne są wydobywane na jaw i konstataowane jako pojęcia rzędu drugiego, przez co sugeruje się, że są one wtórne, pochodne, nie oznacza, że jest tak w istocie. Podobnie jak podział na język i metajęzyk nie oznacza, że metajęzyk jest „ponad” językiem; jest to po prostu język rzędu pierwszego wzbogacony pewnymi wyrażeniami. Fakt istnienia tych wyrażen jest jednakże wtórny w stosunku do faktu, że operowanie wyrażeniami z poziomu podstawowego zakłada, że wiemy, że do czegoś się za ich pomocą odnosimy, jakieś własności za ich pomocą orzekamy, między nimi istnieją relacje współzależności treściowej i zakresowej, nazywają różne przedmioty, w niektórych przypadkach nie konstatają tego, co jest, nazywają przedmioty, które stanowią korelat działań wolicjonalnych podmiotu. Wobec tego wyrażenie „pojęcia drugiego rzędu” jest nieco mylące i dopiero w kontekście powyższych rozważań widać, że tak naprawdę chodzi o protopojęcia, o protozdania i protofunkcje; coś, co stoi u podstawy wszelkiej aktywności umysłu.

⁶ T. Czeżowski rozszerza listę pojęć granicznych, dodając do niej modalności. Jak zaznaczyłem w przypisie 4, istnieje wiele teorii transcendentaliów (pojęć granicznych), wśród których są i takie, jakie modalności układają w pary, traktując je jako wzajemnie rozłączne, dysjunktywne (Jan Duns Szkot).

Podsumowanie

Hipoteza o podstawowym uposażeniu umysłu wyraża prostą do przekazania ideę: umysł posiada immanentnie określone, zupełnie niezależne od wszelkich danych empirycznych, narzędzia prototeoretyczne, dzięki którym możliwe są wszelkie jego czynności/ /akty szczegółowe. Nie są to pojęcia ogólne. Umysł nie posiada wiedzy wrodzonej o określonych GATUNKOWO i RODZAJOWO przedmiotach, cechach i relacjach, tym bardziej nie posiada wiedzy wrodzonej o KONKRETNYCH przedmiotach, cechach i relacjach. Tu ponownie pojawia się kwestia obecności momentu apriorycznego w poznaniu empirycznym i momentu empirycznego w poznaniu apriorycznym. Jak pamiętamy, W. V. O. Quine dowodzi, że rozłączny podział na sądy analityczne i syntetyczne jest nie do utrzymania i że w każdym sądzie analitycznym jest jakaś, choćby śladowa domieszka empiryczności (2000). J. McDowell, definiując termin „minimalny empiryzm”, wskazuje na to, że doświadczenie musi konstituować trybunał pośredniczący nie tylko w naszym myśleniu o świecie (przedmiotach), ale także o samym umyśle i przynależnej mu funkcji myślenia (1994: XII). Wszelako przyjmując, że istnieje coś takiego jak struktura umysłu, zaprezentowane powyżej rozwiązanie niezwykle trudno zaakceptować. Takie postawienie sprawy rodzi zdaniem McDowella antynomię, którą najlepiej wyraża zdanie: „doświadczenie jednocześnie musi i nie może występować w ocenie prób myślenia o naszych umysłach i o tym, jak rzeczy istnieją” (McDowell 1994: XII–XIII).

Jak się wydaje, HPWU jest dobrym remedium na zarysowaną antynomię. Pojęcia graniczne jako konstytutywne dla umysłu są zupełnie niezależne od doświadczenia, określają natomiast warunki wiedzy przedmiotowej i samowiedzy. Umysł w refleksyjnym zwróceniu się ku samemu sobie odkrywa siebie jako podmiot aktów fundamentalnych, wytworzonych przez nie przekonania oraz skorelowanych z nimi funkcji propozycjonalnych. Co więcej, analiza refleksyjna może być rozpoczęta w dowolnym momencie, czy to biorąc za punkt wyjścia dane doświadczenia, czy też czynności umysłu oraz wytworzone przez nie przekonania. Podstawowe wy-

posażenie umysłu obejmuje trzy sfery: aktów, ich wytworów w postaci przekonań oraz funkcji wiążących sferę przekonań ze zbiorem argumentów. Czynności umysłu są mu niejako *a priori* zadane, lecz nie są to wszystkie czynności: akty szczegółowe domagają się stosownych procedur, dla których ramy formalne wyznaczane są przez akty fundamentalne, natomiast determinacja treściowa za pośrednictwem jest w doświadczeniu. Przekonania zawsze dotyczą czegoś. Jesteśmy przekonani, że p , gdzie p to sąd stwierdzający, że jest tak-a-tak. Posiadanie przez umysł zestawu przekonań fundamentalnych oznacza jedynie, że dokonywanie aktów fundamentalnych wiąże się z refleksyjnym ujęciem ich wytworów. Jeszcze raz przypominam: nie mówimy tu o fundamentalności w sensie czasowego poprzedzania, ale jedynie fundowania, warunkowania, umożliwiania. W tym też sensie przekonania fundamentalne są ściśle powiązane z pozostałymi przekonaniami, stanowiąc ich immanentne determinanty.

Aprioryczność przekonań fundamentalnych oznacza, że wraz z dowolnym przekonaniem p zawsze istnieje skorelowana z nim seria przekonań fundamentalnych, których ujawnienie jest jedynie kwestią odpowiednio przeprowadzonej analizy refleksyjnej. Pozostaje jeszcze określenie przekonań i aktów w postaci fundamentalnych funkcji propozycjonalnych. Przekonanie fundamentalne ma sens, gdy czegoś dotyczy. Jako takie formuje zatem funkcję propozycjonalną drugiego stopnia. Nazwałem ją fundamentalną funkcją propozycjonalną, wskazując na to, że wiąże ona wszystkie inne funkcje propozycjonalne jako warunek ich możliwości. Powiedzieć o tego rodzaju funkcjach, że są niezależne od doświadczenia, to skonstatować fakt, że umysł przez swoje akty i wytwory do czegoś się odnosi, coś stwierdza, coś wiąże, jakąś różnicę konstatuje, ma założony jakiś cel działań kognitywnych i wolicjonalnych.

Hipoteza o podstawowym uposażeniu umysłu jako centralna hipoteza metafizyczna stanowi dogodny punkt wyjścia do wielokierunkowych dociekań z pogranicza epistemologii, ontologii i filozofii umysłu. Jednocześnie otwiera się perspektywa odnowy klasycznego dyskursu metafizycznego w całkiem nowej szacie językowej i za pomocą narzędzi współczesnej filozofii. Sama w sobie HPWU jest

próbą odpowiedzi na zasadnicze pytanie tej książki: czym są i jaką funkcję pełnią pojęcia graniczne? W jej świetle wyraźnie widać, że jako podstawowe determinanty doświadczenia pojęcia graniczne zawdzięczają swoją genezę analizie podstawowych czynności i wytworów umysłu, a zatem w całości przynależą do sfery immanencji.

ZAKOŃCZENIE

Wnikliwy Czytelnik z pewnością zauważył, że w tytule książki – *Granice pojęciowe metafizyki* – zasygnalizowana jest pewna dwuznaczność. Z jednej strony można go zinterpretować jako sugestię, że metafizyka ma konceptualne ograniczenia, a więc że jej schematy pojęciowe są od czegoś zależne, muszą respektować jakieś punkty odniesienia czy prawa, zewnętrzne w stosunku do dyskursu metafizycznego. Z drugiej zaś strony można ten tytuł odczytać jako afirmację immanentnie przynależnej do metafizyki perspektywy wykraczania poza wszelkie możliwe ograniczenia pojęciowe. Wielotorowa, na wiele sposobów przeprowadzona, w niezliczonych aspektach i szczegółach uskuteczniła analiza wybranej grupy pojęć, zwanych „pojęciami granicznymi” miała na celu odsłonięcie rdzenia wszelkiego myślenia. Rzut oka na naturę i funkcję pojęć (nie-pojęć) granicznych wystarczy, by dojść do wniosku, że są one graniczne nie tylko dla metafizyki, ale także każdej innej dziedziny, dla wszelkiego myślenia dyskursywnego. Wyjście poza te pojęcia jest niemożliwe, stanowią one konstytutywne i fundamentalne wyposażenie naszej władzy umysłowej.

Pojęcia graniczne pozostają w swoistych relacjach wewnętrznych i zewnętrznych, tworząc układ pojęciowy, jednocześnie wciąż konfrontują się z pojęciami ogólnymi. Używając nomenklatury z ostatniego, 6 rozdziału, można tę sytuację wyrazić językiem mniej antagonizującym: pojęcia graniczne są pojęciami rzędu drugiego, podczas gdy pojęcia ogólne są pojęciami rzędu pierwszego. Wszelako prawdziwy antagonizm ujawnia się gdzie indziej: między konkretnością a wciąż dającą o sobie znać wewnętrznie zdeterminowaną, nieustannie podejmowaną przez umysł próbą jej przezwyciężenia. Sytuację tę najlepiej ilustruje przykład orzekania egzystencjalnego. Każda tego typu czynność wyraża przekonanie o jakiejś

rzeczy czy fakcie. Gdyby istotnie orzekanie egzystencjalne było jednym z typów orzekania predykatywnego, mielibyśmy kuriozalną sytuację, mianowicie predykat ten wyrażałby jakąś własność przedmiotu, która to własność może być albo nie być w posiadaniu innych przedmiotów. Umysł przekracza zarówno konkretność, jak i ogólność za pomocą bardzo prostego i dobrze funkcjonującego narzędzia, mianowicie odnoszenia się do sfery referencjalnej bądź bytowej. Tę sytuację wyrażają właśnie pojęcia graniczne.

Na tym tle widoczny jest mechanizm konstituowania (transcendentalnego warunkowania) i nieograniczonego oraz bezpośredniego odniesienia, z jakim mamy do czynienia w wypadku pojęć granicznych. Jeśli ktoś zapytałby nas o to, co jest bytem, w pierwszej kolejności dokonalibyśmy stosownego aktu wskazania na dowolny przedmiot znajdujący się w zasięgu naszego wzroku i gestu ręką. Nawet intensywnie zbijani z tropu, poddający się zniewalającej argumentacji sceptycznej naszego rozmówcy, możemy zdecydować się na rozpaczliwy, lecz wciąż pozostający jedną z opcji, krok odesłania do nas samych: jeśli szukasz odpowiedzi na pytanie o to, co jest bytem, możesz ją bez trudu znaleźć, ujmując sam siebie. Tę opcję wybrał Kartezjusz.

Pojęcia graniczne są przede wszystkim konstytutywne, a jedynie w minimalnym stopniu deskryptywne. Doskonale pokazują to rozważania na temat fundamentalnych funkcji propozycjonalnych. Jeśli chcielibyśmy wskazać poziom ich obowiązywania, to jako predykaty są funkcjami drugiego rzędu, lecz jednocześnie jako funkcje propozycjonalne są podstawą innych funkcji. Pojęcia ogólne jako pojęcia rzędu pierwszego mają charakter prawie całkowicie deskryptywny, a jedynie w nielicznych wypadkach konstytutywny (dotyczy to grupy pojęć gatunkowo-rodzajowych, o ile oczywiście uda się nam obronić ich substancjalno-esencjalistyczny charakter).

Pojęcia graniczne jako fundamentalne funkcje propozycjonalne zawłaszczają treści innych pojęć, same z siebie treści nie posiadając. W ten sposób staje się jasny pogląd wyłożony w historycznych rozdziałach książki, a dotyczący nieograniczonej ekstensji pojęć granicznych. Istotnie, ich ekstensja jest nieograniczona, lecz nie oznacza to, że równocześnie nie posiadają one żadnej treści. Precy-

zyjnie mówiąc, posiadając możliwość wiązania każdej funkcji pierwszego rzędu, stanowią jedynie formę lub, jak to symbolicznie wyraził G. Frege, nawias; pojęcia graniczne to nawiasy (), które mogą być wypełnione dowolną treścią. To zaś oznacza, że WIRTUALNIE zawierają one maksimum treści, inkorporują każdą możliwą i faktyczną treść. Nie bez powodu, szczególnie w odniesieniu do pojęcia *bytu*, mówi się o swoistości lub osobliwości logiczno-semantycznej. Doskonale to widać w kontekście jednej z teoriomnogościowych interpretacji odsyłających do koncepcji G. Cantora. Tomasz, być może, był mniej ścisły w swoich rozważaniach, ale podkreślał wielokrotnie, że byt pojmowany jest jako pierwszy, a następnie dodawał, że pozostałe pojęcia graniczne są eksplikacją niejasnego (to znaczy danego, lecz jeszcze nie opracowanego) pojęcia pierwszego.

Przez pojęcia graniczne odnosimy się wprost do tego, co nazywałem niekiedy sferą ontyczną, innym razem sferą referencjalną lub po prostu rzeczywistością. Niektórym może wydawać się, że twierdzenie to kłóci się z interpretacją pojęć granicznych jako funkcji wyższego rzędu. Zupełnie niesłusznie. Bezpośredniość, która jest tu brana pod uwagę, zarazem dotyczy aktu, wytworzonego przekonania oraz odsyłającej do argumentów funkcji propozycjonalnej. Umysł nie musi zapośredniczać się w schemacie pojęć określonego rodzaju, by ująć swoje fundamentalne czynności, wytwory oraz sferę, do której się odnosi. Wszystkie te elementy dane są wprost. Gdy patrzymy na kołysane wiatrem drzewo za naszym oknem, nie możemy powiedzieć, że „kołysanie się drzewa na wietrze za naszym oknem” ujęliśmy bezpośrednio, wprost. Nie możemy tak powiedzieć, ponieważ zaangażowaliśmy do ujęcia tego faktu całą gamę narzędzi, przede wszystkim stosowne pojęcia oraz pewne funkcje propozycjonalne. Mimo to możemy powiedzieć, że coś jednak zostało ujęte wprost, bezpośrednio, bez żadnych zapośredniczeń. Tym czymś jest fakt *kołysania się drzewa na wietrze za naszym oknem*. Jednak ten fakt pozostaje niewiadomą tak długo, jak długo nie zapośredniczymy się w schemacie pojęć ogólnych, za pomocą którego szczegółowe akty umysłu wytworzą określone przekonania o tym, co postrzegamy. Dualizm bezpośredniego ujęcia faktu oraz pośredniego ujęcia określonego faktu wyznacza dychotomiczny podział na

wiedzę i samowiedzę. Samowiedza jest zawsze zniesieniem wszelkiej różnicy między konkretnością ujmowanego bezpośrednio faktu oraz ogólnością pojęć. Jej warunkiem muszą być zatem pojęcia wykraczające poza dualizm konkretne/ogólne. Takimi pojęciami są właśnie pojęcia graniczne. Nie ulega kwestii, że tylko w samowiedzy dany nam jest wgląd w pierwsze podstawienie za zmienną znaczącą wyrażeniem „coś”. To podstawienie prowadzi raz jeszcze do formuły *cogito*.

Ktoś mógłby zadać w pełni usprawiedliwione pytanie: I cóż z tego, że uzyskaliśmy jako taką jasność odnośnie do tego, czym są i jak pracują w obrębie naszych władz umysłowych pojęcia graniczne? Odpowiedź narzuca się sama. Przez pomieszczone w książce analizy dokładnie zarysowują się możliwe warianty ucieczki przed banalizacją, instrumentalizacją oraz marginalizacją problematyki metafizycznej. Te same analizy prowadzą do wniosku, że pojęcia graniczne stanowią centralny schemat pojęciowy każdej dziedziny filozoficznego namysłu, a w dalszej kolejności każdej dziedziny będącej wynikiem wiedzytwórczych działań umysłu. Celem spekulacji metafizycznej nie jest wznoszenie obszernych gmachów o zawilej konstrukcji i niepewnych fundamentach. Metafizyka, która miałaby takie aspiracje, wcześniej czy później ulegnie pod naporem krytycznych argumentów. Celem spekulacji metafizycznej jest wyjaśnienie pewnych zjawisk. Teoretyczne konstrukcje metafizyki mają zatem funkcje eksplanacyjne. Na to właśnie kładłem nacisk, gdy wprowadzałem do języka mojej pracy wyrażenie „pojęcia graniczne” oraz podejmowałem się eksplikacji jego znaczenia.

Bogactwo treści oraz mnogość wątków i odwołań mogły znużyć niejednego Czytelnika. Wystrzegając się kokieterii, nie proponuję rozwiązania Davida Hume'a, nie zachęczę do wrzucenia mojej książki w ogień. Niech usprawiedliwieniem, a jednocześnie dobrym zwieńczeniem historii będą słowa Sokratesa skierowane do Eutyfrona; co prawda nie dotyczą one wprost żadnego z pojęć granicznych, lecz doskonale oddają kłopotliwość sytuacji, w jakiej się znajdujemy (*Eutyfron* 15D):

A to od początku musimy drugi raz rozpatrzyć, co to jest to, co zbożne. Bo zanim się nie dowiem, nie myślę dobrowolnie z placu uciekać. Więc nie miejże mnie za ladaco; zbierz uwagę, jak umiesz, i powiedz prawdę. Jeżeli kto, to ty ją znasz przecież i nie trzeba cię puszczać jak Proteusza, zanim jej nie powiesz. Przecież gdybyś nie był jasno wiedział, co zbożne, a co bezbożne, żadną miarą nie byłbyś próbował służącego ścigać za zabójstwo starca, ojca, ale byś się był bał i bogom narażać; a nuż nie postąpisz poprawnie i ludzi byś się wstydził. A tak, ja jestem głęboko przekonany, jasno wiesz, co zbożne, a co nie. Więc powiedz, Eutyfronie przeznaczny, nie kryj: co to jest, jak sądzisz?

Aberdeen–Oksford–Wieliczka 2004–2005

BIBLIOGRAFIA

Źródła

ACKRILL J. L.

1963, *Aristotles Categories and De interpretatione*, transl. and ed. by J. L. Ackrill, Oxford.

ALBERT WIELKI

1893, *Super I Sententiarum*, w: *Opera omnia*, t. 26, Paris.

1951, *De bono*, w: *Opera omnia XXVIII* (ed. kolońska), red. H. Kühle, Münster.

1972, *Super Dionysium De divinis nominibus*, w: *Opera omnia XXXVII*, 1 (ed. kolońska), red. P. Simon, Münster.

1978, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei I*, w: *Opera omnia XXXIV*, 1 (ed. kolońska), red. D. Siedler, Münster.

ALEKSANDER Z HALES

1924–1948, *Summa theologia I–IV*, red. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi.

ARYSTOTELES

1990–2001, *Dziela zebrane*, t. 1–7, przekład zbiorowy, Warszawa.

1924, *Aristotles Metaphysics*, red. W. D. Ross, Oxford.

1996, *Ta meta ta physika. Metaphysica. Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Lublin.

AUGUSTYN ŚW.

2001, *Dialogi filozoficzne*, przekład zbiorowy, Kraków.

AWICENNA

1973, *Metafizyka*, przeł. M. Gogacz, Warszawa.

DIOGENES LAERTIOS

1982, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa.

DIONIZY AREOPAGITA

1997, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków.

FILIP KANCLERZ

1985, *Summa de bono*, red. N. Wiek, Corpus philosophorum mediaevi II, Bern.

JAN DUNS SZKOT

1639, *Opus Oxoniense*, red. L. Wadding, Lyon.

1893, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, w: *Opera omnia*, t. 7, red. L. Vives, Paris.

1894, *Lectura in librum IV Sententiarum*, w: *Opera omnia*, t. 16, red. L. Vives, Paris.

1950–, *Opera omnia* (ed. watykańska), red. A. Sepinski i C. Balic, Rzym.

KIRK G. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD M.

1969, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.

1999, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. A. Lang, Warszawa.

LEŚNIAK K.

1972, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa.

PLATON

Platonis Opera, t. 1–5, red. J. Burnet, Oxford.

1956, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.

1997, *Fedon*, przeł. R. Legutko, Kraków.

1998, *Dialogi*, t. 1–2, przeł. W. Witwicki, Kęty.

1999, *Państwo. Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty.

TOMASZ Z AKWINU

1888–1906, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia* IV–XII (ed. Leoniana), Rzym.

1918–1930, *Summa contra gentiles*, w: *Opera omnia* XIII–XV (ed. Leoniana), Rzym.

1929–1947, *Scriptum super libros Sententiarum* I–IV, red. Mandonnet, M. F. Moos, Paris.

1930–1935, *Summa filozoficzna „Contra gentiles”*, księgi I–IV, przekład zbiorowy, Kraków.

1950, *In librum Beatii Dionisii De divinis nominibus expositio*, red. C. Pera, Turyn.

1956, *Questiones quodlibetales*, red. R. M. Spiazzi, Turyn.

1965, *Questiones disputatae de anima*, red. M. Calcaterra i T. Centi, Turyn.

1971, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, red. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Turyn.

1992, *O prawdzie, kw. 1, art. 1–2*, „Przegląd Tomistyczny” V.

1994, *De ente et essentia* („O bycie i istocie”), tekst łaciński i polski w przekładzie i z komentarzem M. A. Krapca, Lublin.

1996, *O duszy*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, Kraków.

1998, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1–2, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, Poznań.

- 1999, *De veritate. O prawdzie*, tekst łaciński i polski w przekładzie A. Białka, Lublin.
- 1999a, *Traktat o człowieku*, przeł. i komentarzem opatrzył S. Swieżawski, Kęty.
- 1999b, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, kwestie 1–26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków.
- 2003, *Summa contra gentiles*, t. 1, przeł. Z. Włodek i W. Zega, Poznań.

Opracowania

AERTSEN J. A.

- 1985, *The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas*, „The New Scholasticism” 59, s. 449–470.
- 1986, *Transzendental versus kategorial: Die Zwiespaltigkeit von Thomas' Philosophie? Eine kritische Studie*, „Vivarium” 24, s. 143–158.
- 1988, *Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 35, s. 293–316.
- 1988, *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*, Leiden–New York.
- 1989, *Method and Metaphysics. The “via resolutionis” in Thomas Aquinas*, „The New Scholasticism” 63, s. 405–418.
- 1991, *The Medieval Doctrine of Transcendentals: The Current State of Research*, „Bulletin de philosophie médiévale” 33, s. 130–147.
- 1992, *Truth as Transcendental in Thomas Aquinas*, w: J. J. E. Gracia (red.) 1992, s. 159–171.
- 1996, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden–New York–Köln.
- 1998, (red. wraz z A. Speer), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin–New York.
- 1998a, *The Philosophical Importance of the Doctrine of Transcendentals in Thomas Aquinas*, „Revue Internationale de Philosophie” 204, s. 249–268.
- 1998b, *Being and One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus*, „Franciscan Studies” 56, s. 47–64.
- 1998c, *What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy*, w: J. A. Aertszen (red.) 1998, s. 177–192.
- 1999, *The Medieval Doctrine of Transcendentals: New Literature*, „Bulletin de philosophie médiévale” 41, s. 107–121.

Aczel P.

1980, *Frege Structures and the Notions of Propositions, Truth, and Set*, w: J. Keisler, J. Barwise, K. Kunen (red.), *The Kleene Symposium*, Amsterdam.

AJDUKIEWICZ K.

1960/1965, *Język i poznanie*, t. 1–2, Warszawa.

1960a, *W sprawie „uniwersaliów”*, w: K. Ajdukiewicz 1960, s. 196–210.

1965a, *W sprawie pojęcia istnienia*, w: K. Ajdukiewicz 1965, s. 143–154.

1973, *Logika pragmatyczna*, Warszawa.

ALSTON W.

1988, *Epistemic Justification. The Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca, NY.

ANSCOMBE G. E. M.

1981, *The Collected Philosophical Papers: From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford.

ANSCOMBE G. E. M., GEACH P. F.

1981, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa.

ARMSTRONG S., GLEITMAN L., GLEITMAN H.

1983, *What Some Concepts Might Not Be*, „Cognition” 13, s. 263–308.

AUDI R.

1993, *The Structure of Justification*, Cambridge.

AUSTIN S.

1986, *Parmenides: Being, Bounds, and Logic*, New Haven–London.

BARNES J., SCHOFIELD M., SORABJI R.

1979, *Articles on Aristotle III*, London.

1999, *The Presocratic Philosophers*, London.

BARTHLEIN K.

1972, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin–New York.

BEALER G.

1982, *Quality and Concept*, Oxford.

BEJAS A.

1994, *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins. Die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin*, Frankfurt a. Main.

Berti E.

2001, *Multiplicity and Unity of Being in Aristotle*, w: *Proceedings in Aristotelian Society*, London.

BILGRAMI A.

1992, *Belief and Meaning: The Unity and Locality of Mental Content*, Oxford.

- BLACKBURN S.
1984, *Spreading the Word*, Oxford.
- BLANDZI S.
1992, *Henologia, meontologia, dialektyka*, Warszawa.
2002, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa.
- BLOCK N.
1986, *Advertisement for a Semantics for Psychology*, w: P. A. French, T. E. Uehling Jr., H. K. Wettstein (red.), *Midwest Studies in Philosophy*, t. 10: *Studies in the Philosophy of Mind*, Minneapolis, MN.
- BOCHEŃSKI I. M.
1992, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań.
1993, *Logika i filozofia*, Warszawa.
- BÖHNER PH.
1945, *The System of Metaphysics of Alexander of Hales*, „Franciscan Studies” 26, New Series, t. 5, s. 366–414.
- BONJOUR L.
1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA.
- BORKOWSKI L.
1970, *Logika formalna*, Warszawa.
- BOS E. P.
1985, (red.), *Medieval Semantics and Metaphysics (Studies dedicated to L. M. de Rijk)*, Nijmegen.
- BRADLEY F. H.
1962, *Essays on Truth and Reality*, Oxford.
- BRENTANO F.
1999, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa.
- BROWN S. F.
1998, (red.), *Meeting the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout.
- Buda S.
1999, *Zarys metafizyki absolutności*, Kraków.
- BURGE T.
1977, *Belief de re*, „Journal of Philosophy” 74, s. 338–362.
2005, *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*, Oxford.
- CAREY S.
1991, *Knowledge Acquisition: Enrichment or Conceptual Change?*, w: S. Carey, R. Gelman (red.), *The Epigenesis of Mind: Essays on Biology and Cognition*, Hillsdale–New York.

CARNAP R.

- 1952, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago.
1959, *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*, w: A. J. Ayer (red.), *Logical Positivism*, New York, s. 60–81.

CHISHOLM R.

- 1957, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, NY.
1982, *The Foundations of Knowing*, Minneapolis.
1994, *Teoria poznania*, przeł. R. Ziemińska, Lublin.

CHUDY W.

- 1993, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin.

CONWAY P.

- 1996, *Metaphysics of Aquinas: a Summary of Aquinas Exposition of Aristotle's Metaphysics*, London.

COPLESTON F.

- 1989–2001, *Historia filozofii* (wszystkie tomy, zwłaszcza 1–3), przekład zbiorowy, Warszawa.

CROSS R.

- 2000, *Duns Scotus*, Oxford.

CZEŻOWSKI T.

- 1948/2004, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń.
1964, *O indywiduach oraz istnieniu*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa–Kraków.
1965, *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, „Znak”, z. 4, s. 408–410.
1977, *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, „Ruch Filozoficzny”, nr 1–2, s. 55.

Davidson D.

- 1991, *O schemacie pojęciowym*, „Literatura na Świecie”, 5, s. 100–119.

DAVIS B.

- 1993, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford.

DEMBIŃSKI B.

- 1999, *Teoria idei: ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice.

DEVITT M.

- 1995, *Coming to Our Senses*, Cambridge.
1997, *Realism and Truth*, Princeton.

DILCHER R.

- 1995, *Studies in Heraclitus*, New York.

DODD J. M. N.

- 2000, *Identity Theory of Truth*, London.

- DOIG J. C.
1972, *Aquinas on Metaphysics. A Historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague.
- DONCEEL J.
1974, *Transcendental Thomism*, „The Monist” 58, s. 67–85.
- DOYLE J. P.
1997, *Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?*, „The Review of Metaphysics” 50, s. 783–815.
1998, *Supertranscendental Being: On the Verge of Modern Philosophy*, w: S. F. Brown (red.) 1998, s. 297–316.
- DRETSKE F.
1981, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, MA.
- DUMMETT M.
1973, *Frege: Philosophy of Language*, London.
1978, *Truth and Other Enigmas*, Oxford.
1981, *The Interpretation of Frege Philosophy*, London.
1993, *The Seas of Language*, Oxford.
1998, *Logiczna podstawa metafizyki*, przeł. W. Sady, Warszawa.
- DUMONT S. D.
1992, *Transcendental Being: Scotus and Scotists*, w: J. J. E. Garcia (red.) 1992.
- ELDERS L. J.
1993, *The Metaphysics of Being in Thomas Aquinas. A Historical Perspective*, Leiden.
- FABRO C.
1966, *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, „International Philosophical Quarterly” 6, s. 389–427.
- FELLERMEIER J.
1971–1972, *Wahrheit und Existenz bei Heidegger und Thomas von Aquin*, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie” 15–16, s. 39–70.
- FICHTE J. G.
1996, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. M. J. Siemek, Warszawa.
- FODOR J.
1975, *The Language of Thought*, New York.
1981, *Representations*, Cambridge, MA.
1990, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA.
1998, *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong?*, Oxford.
- FODOR J. A., LEPORE E.
1992, *Holism: A Shoppers' Guide*, Oxford.

- FRANK W. A.
1995, *Duns Scotus, Metaphysician*, Indianapolis.
- FREGE G.
1977, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.
- FRIEDLÄNDER P.
1993, *Aletheia*, „Principia” VII, s. 105–115.
- GAŁECKI J.
1964, *Istota istnienia*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Kraków–Warszawa.
- GEACH P. T.
1969, *Form and Existence*, w: A. Kenny (red.) 1969, s. 29–53.
- GILL M. L.
1989, *Aristotle on Substances: the Paradox of Unity*, Princeton.
- GILSON E.
1952, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentals*, Paris.
1952a, *Being and Some Philosophers*, Toronto.
1960, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa.
1963, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa.
1968, *Realizm tomistyczny*, przekład zbiorowy, Warszawa.
1987, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa.
- GOLDMAN A.
1986, *Epistemology and the Cognition*, Cambridge, MA.
- GONDEK M. J.
1999, *Poznanie bytu a transcendentalia*, w: DV 1999, s. 185–200.
- GRACIA J. J. E.
1992, *The Transcendentals in the Middle Ages*, numer specjalny „Topoi” 11, s. 111–195.
1992a, *The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction*, w: J. J. E. Gracia 1992, s. 113–120.
1992b, *Scotus’s Conception of Metaphysics: The Study of the Transcendentals*, w: J. J. E. Gracia (red.) 1992, s. 153–168.
1992c, *Suarez and the Doctrine of the Transcendentals*, w: J. J. E. Gracia (red.) 1992, s. 121–133.
1998, *The Ontological Status of The Transcendental Attributes of Being*, w: J. A. Aertsen (red.) 1998, s. 213–225.
- GROBLER A.
2000, *Prawda a względność*, Kraków.
- GRÓDEK K. W.
2003, *Rozumienie eon i noein u Parmenidesa*, Kraków.

- GUMAŃSKI L.
1990, *Wprowadzenie w logikę współczesną*, Warszawa.
- GUTHRIE W. K. C.
1962–1969, *A History of Greek Philosophy*, t. 1–5 (zwłaszcza t. 2: *The Pre-socratic Tradition from Parmenides to Democritus*), Cambridge.
- HAFEMANN B.
1998, *Aristoteles' transzendentaler Realismus: Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der Metaphysik*, Berlin–New York.
- HAJDUK Z.
2000, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin.
- HALPER E.
1985, *Aristotle on the Convertibility of One and Being*, „The New Scholasticism” 59, s. 213–227.
- HARMAN G.
1972, *Thought*, Princeton, NJ.
- HARRIS C. R. S.
1959, *Duns Scotus*, t. 1–2, New York.
- HARTMAN J.
1996, *Heurystyka filozoficzna*, Wrocław.
1997, *Problematyka istnienia – rekapitulacja*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1, s. 195–208.
2000, (red.), *Logika i filozofia. W stronę Jana Woleńskiego*, Kraków.
2001, *Techniki metafizyki*, Kraków.
- HEGEL G. W. F.
1963, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa.
1967/1968, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa.
1990, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa.
1998, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1–2, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa.
- HEIDEGGER M.
1979 (wraz z E. Fink), *Heraclitus Seminar, 1966/1967*, Alabama.
1994, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa.
1999, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Warszawa.
1999a, *Czym jest metafizyka?*, w: M. Heidegger 1999, s. 95–112.
1999b, *O istocie prawdy*, w: M. Heidegger 1999, s. 157–178.
1999c, *Drogi lasu*, przekład zbiorowy, Warszawa.
2000, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa.
- HINTIKKA J.
1986, (red.), *The Logic of Being*, Dordrecht.
1986a, *The Varieties of Being in Aristotle*, w: J. Hintikka (red.) 1986.

HOENES M.

1968, *Ens et Bonum Convertuntur: Eine Deutung des scholastischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung der Metaphysik und der Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Bamberg.

HOFSTADTER A.

1965, *Truth of Being*, „Journal of Philosophy” 7, s. 167–183.

HONNEFELDER L.

1989, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seinenden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster.

1990, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suarez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg.

1992, *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn.

HUSSERL E.

1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa.

1982, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa.

1987, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Kraków.

2000–2001, *Badania logiczne I–II*; przeł. J. Sidorek, Warszawa.

HUSSEY E.

1972, *The Presocratics*, London.

INGARDEN R.

1972, *O pytaniach esencjalnych*, w: idem, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa, s. 327–482.

1987, *Spór o istnienie świata*, t. 1–3, Warszawa.

JACKENDOFF R.

1987, *Consciousness and Computation*, Cambridge, MA.

JORDAN M. D.

1980, *The Grammar of “Esse”: Re-reading Thomas on the Transcendentals*, „The Thomist” 44, s. 1–26.

KAHN CH.

1973, *The Verb “to Be” in Ancient Greek*, Dordrecht–Boston.

2008, *Język i ontologia*, przeł. i posłowiem opatrzył B. Żukowski, Kęty.

Kamiński S.

1963, *Czym są w filozofii tzw. pierwsze zasady*, „Roczniki Filozoficzne” 1, s. 5–23.

Kant I.

1964, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa.

- 1972, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa.
- 1986, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, Warszawa.
- 1993, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa.
- 1999, *Pisma przedkrytyczne*, red. nauk. M. Żelazny, Toruń.
- KATZ J.
- 1971, *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*, New York.
- 1972, *Semantic Theory*, New York.
- KEIL F.
- 1989, *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*, Cambridge, MA.
- KENNY A.
- 1969, (red.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London.
- 1989, *The Metaphysics of Mind*, Oxford.
- 1993, *Aquinas on Mind*, Oxford.
- KIEŁBASA J.
- 2011, *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Kraków.
- KILIJANEK M.
- 2000, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań.
- KNITTERMAYER H.
- 1920, *Der Terminus "transzendental" in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg.
- KOŁODZIEJCZYK S. T.
- 2003, *Metafizyczne podstawy wiedzy w świetle klasycznej teorii transcendentaliów*, „Kwartalnik Filozoficzny” 3, s. 5–32.
- 2003a, *Transcendentalia – koncepcje średniowieczne i interpretacje współczesne*, w: W. Stróżewski, *Ontologia. Zarys problematyki*, Kraków, s. 202–206.
- 2005, *Transcendentals and the Basic Furniture of Mind Hypothesis*, „Forum Philosophicum” 10, s. 57–69.
- KOTARBIŃSKI T.
- 1986, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa.
- KOWALCZYK S.
- 1962, *Próba opisu jedności transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 10, s. 119–134.
- KRĄPIEC M. A.
- 1959/1993, *Teoria analogii bytu*, Lublin.

- 1964/1999, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne” 12, s. 17–26.
- 1978, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin.
- KRETZMAN N., KENNY A., PINBORG J.
- 1982, (red.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, Cambridge.
- 1993, (red.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge.
- KUBOK W.
- 2004, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice.
- KURYLEWICZ G.
- 1999, *Komentarz do kwestii 15, 16 i 17 Summy teologii*, w: Tomasz z Akwinu 1999, s. 681–720.
- LIBERA DE A.
- 1990, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris.
- LIDDELL H. G., SCOTT R.
- 1990, *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- LOUX M. J.
- 1976, *Universals and Particulars: Readings in Ontology*, Notre Dame, Ind.–London.
- 1992, *Aristotle on the Transcendentals*, „The Review of Metaphysics”, s. 225–239.
- 1994, *Significatio and Suppositio: Reflections on Ockham’s Semantics*, „The Review of Metaphysics”, s. 407–427.
- 1999, *Metaphysics: An Introduction*, London.
- LYCAN W. G.
- 1990, (red.), *Mind and Cognition*, Oxford.
- ŁAGOSZ M.
- 2000, *Znaczenie i prawda: rozważania o Fregowskiej semantyce zdań*, Wrocław.
- ŁUKASIEWICZ J.
- 1910/1987, *O zasadzie niesprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa.
- MACDONALD S.
- 1991, (red.), *Being and Goodness*, Ithaca–London.
- 1993, *Theory of Knowledge*, w: N. Kretzmann (red.) 1993.
- MAJDAŃSKI S.
- 1962, *O naturze logicznej transcendentaliów*, „Roczniki Filozoficzne” 10, s. 41–85.

- 2000, *Metafizyka klasyczna: Transcendentalia, konwertibilia i reduplikiatywy (refleksje metametafizyczne)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2, s. 157–180.
- MARCEL G.
1995, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków.
- MARGOLIS E.
1998, *How to Acquire the Concept*, „*Mind and Language*” 13.
- MARGOLIS E., LAURENCE S.
1999, *Concepts. Core Readings*, Cambridge, MA–London.
2003, *Concepts*, w: Stich S. P., Warfield T. A. (red.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford.
- MARITAIN J.
1962, *A Preface to Metaphysics. Seven Lectures on Being*, New York.
1988, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków.
- MARTIN CH.
1988, (red.), *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings*, London.
- MARYNIARCZYK A.
1985, *Metoda separacji a metafizyka. Związek formowania pojęcia bytu z determinacją przedmiotu metafizyki*, Lublin.
Veritas sequitur esse, tekst zamieszczony w Internecie: <http://www.vaxxine.com/hyoomik/lublin/veritas.html>
1991–1992, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, „*Roczniki Filozoficzne*” 39–40, s. 305–322.
1995, *Transcendentalia w perspektywie historycznej*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1, s. 139–164.
- MASCALL E. L.
1961, *Istnienie i analogia*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa.
- MCCABE H.
1969, *Categories*, w: A. Kenny (red.) 1969, s. 54–92.
- MCCALL R. J.
1930, *St. Thomas on Ontological Truth*, „*The New Scholasticism*” 12, s. 9–29.
- MCDOWELL J.
1994, *Mind and World*, Cambridge, MA–London.
- MCINERNEY R.
1961, *Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, The Hague.
1986, *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, Washington, D.C.
- MEDIN D.
1989, *Concepts and Conceptual Structure*, „*American Psychologist*” 44.

- MEDIN D., ORTONY A.
1989, *Psychological Essentialism*, w: S. Vosniadou, A. Ortony (red.), *Similarity and Analogical Reasoning*, New York.
- MICHALSKI KONSTANTY
1926, *Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny” 4, s. 171–216; 477–496.
- MICHALSKI KRZYSZTOF
2000, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa.
- MILLER B.
Existence, hasło w: *Stanford's Encyclopedia of Philosophy*, udostępnione w Internecie pod adresem: <http://plato.stanford.edu/entries/existence>
1986–1987, *Exists and Existence*, „Review of Metaphysics” 40, s. 237–270.
- MOORE G. E.
1959, *Is Existence a Predicate?*, w: *Philosophical Papers*, London–New York.
1967, *Z głównych zagadnień filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa.
- MORAWIEC E.
1998, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa.
- MOSER P.
1989, *Knowledge and Evidence*, Cambridge.
- MOURELATOS A. I. P.
1970, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Arguments in the Fragments*, New Haven–London.
- MRÓWKA K.
2004, *Heraklit*, Warszawa.
- MURPHY G., MEDIN D.
1985, *The Role of Theories in Conceptual Coherence*, „Psychological Review” 3.
- NEISSER V.
1987, (red.), *Concepts and Conceptual Development*, Cambridge.
- NØRREKLIT L.
1973, *Concepts. Their Nature and Significance for Metaphysics and Epistemology*, Odense.
- NOWACZYK A.
2004, *Czy istnienie jest predykatem?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1.
- NOWAK L.
1998, *Byt i myśl*, Poznań.
- NOWIK A. M., MUSZYŃSKA R. A., DUDZIK G. P.
1996, *O duszy. Arystoteles i św. Tomasz*, Warszawa.

- O'ROURKE F. A.
1992, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden.
- OWENS J.
1963, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto.
- PALMER A.
1988, *Concept and Object*, London–New York.
- PAPINEAU D.
1987, *Reality and Representation*, Oxford.
- PARSONS T.
1980, *Nonexistent Objects*, New Haven.
- PAŚNICZEK J.
1992, *Theories of Objects: Meinong and Twardowski*, Lublin.
- PEACOCKE CH.
1986, *Thoughts: An Essay on Content*, Oxford.
1992/1995, *A Study of Concepts*, Cambridge, MA.
1998, *Nonconceptual Content Defended*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2.
1999, *Being known*, Oxford.
2000, *Theories of Concepts: A Wider Task*, „European Journal of Philosophy”, s. 298–321.
- PEARS D.
1967, *Is Existence a Predicate?*, w: P. F. Strawson 1967, s. 97–102.
- PERZANOWSKI J.
1988, *Byt*, „Studia Filozoficzne” 6–7, s. 63–85.
1988a, *Ontologie i ontologii*, „Studia Filozoficzne” 6–7, s. 87–99.
- PHELAN P. B.
1939, *Verum sequitur esse rerum*, „Mediaeval Studies” 1, s. 11–22.
- PLANTINGA A.
1993, *Warrant and Proper Function*, Oxford.
1993a, *Warrant: The Current Debate*, Oxford.
- PODBIELSKI M.
1999, *Teoria transcendentaliów w I Kwestii De Veritate św. Tomasza z Akwinu*, w: DV 1999, s. 227–242.
- POUILLON H.
1939, *Le premir traité des propriétés transcendentales. La Summa de bono du Chancelier Philippe*, „Revue Néoscholastique de Philosophie” 42, s. 40–77.

PRELLER V.

1967, *Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas*, Princeton–New Jersey.

PUTNAM H.

1998, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa.

QUINE W. V. O.

1997, *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz, Warszawa.

1999, *Słowo i przedmiot*, przeł. B. Stanosz, Warszawa.

2000, *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa.

2000a, *O tym, co istnieje*, w: W. V. O. Quine 2000.

2000b, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W. V. O. Quine 2000.

RAMSEY F. P.

1990, *F. P. Ramsey: Philosophical Papers*, red. D. H. Mellor, Cambridge.

REALE G.

1979, *The Concept of First Philosophy and the Unity of Metaphysics of Aristotle*, przeł. J. R. Catan, New York.

1993–2000, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1–4, przeł. E. I. Zieliński, Lublin.

REITH H.

1962, *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Milwaukee.

REY G.

1994, *Concepts*, w: S. Guttenplan (red.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA.

RIJK L. M.

1982, *The Origins of The Theory of the Properties of Terms*, w: N. Kretzmann (red.) 1982, s. 161–173.

RIOUX B.

1963, *L'être et la vérité chez Heidegger et St. Thomas d'Aquin*, Montréal–Paris.

ROSCH E.

1973, *On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories*, w: T. E. Moore (red.), *Cognitive Development and Acquisition of Language*, New York.

1978, *Principles of Categorization*, w: E. Rosch, E. Lloyd (red.), *Cognition and Categorization*, Hillsdale–New York.

ROSCH E., MERVIS C.

1975, *Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories*, „Cognitive Psychology” 8.

ROSEMANN W.

1998, *Aliquid: Ein vergessenes Transzendente*, w: J. A. Aertsen (red.)

1998, s. 529–537.

- ROSS W. D.
1951, *Platos Theory of Ideas*, Oxford.
1972, *Aristotle*, London.
- RUSSELL B.
1906–1907, *On the Nature of Truth*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 7, s. 208–249.
1940, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London.
1967, *Denotowanie*, w: J. Pelc (red.), *Logika i język*, Warszawa.
- RYGALSKI A.
2005, *Pojęcie a przedmiot według Fregego*, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXXIII (1).
- RYLE G.
1971, *Collected Papers*, t. 2, London.
- SALAMUCHA J.
1997, *Wiedza i wiara: wybrane pisma filozoficzne*, Lublin.
1997a, *O możliwości ścisłego sformalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, w: J. Salamucha 1997, s. 218–225.
- SCHMIDT R. W.
1966, *The Domain of Logic According to St. Thomas Aquinas*, The Hague.
- SCHULEMANN G.
1929, *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, Leipzig.
- SIEMEK M. J.
1977, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa.
- SMITH E., MEDIN D.
1981, *Concepts and Categories*, Cambridge, MA.
- SPADE P. V.
1982, *The Semantics of Terms*, w: N. Kretzmann (red.) 1982, s. 188–196.
1994, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, Indianapolis.
- STALNAKER R.
1984, *Inquiry*, Cambridge, MA.
- STEIN E.
1995, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I. J. Adamska, Poznań.
- STEWART J. A.
1909, *Platos Doctrine of Ideas*, Oxford.
- STĘPIEŃ A. B.
1964, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków.
1966, *O metodzie teorii poznania: rozważania wstępne*, Lublin.
1974, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4, s. 29–37.

STOUT G. F.

1971, *The Nature of Universals and Propositions*, w: C. Landesman (red.), *The Problem of Universals*, New York.

STRAWSON P. F.

1966, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*, London.

1967, (red.), *Philosophical Logic*, Oxford.

1980, *Indywidualność. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa.

STRÓŻEWSKI W.

1981, *Istnienie i wartość*, Kraków.

1983, *Dialektyka twórczości*, Warszawa.

1992, *Wykłady o Platonie: ontologia*, Kraków.

1994, *Istnienie i sens*, Kraków.

1996, *O sposobach istnienia*, w: J. A. Janik (red.), *Nauka, religia, dzieje. Co znaczy realnie być...? VIII Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8–10 sierpnia 1995*, Kraków, s. 81–101.

1997, *Istnienie i prawda*, „Roczniki PAU”, s. 129–146.

2000, *Negacja transcendentálna*, w: J. Hartman 2000, s. 107–114.

2003, *Ontologia. Zarys problematyki*, Kraków.

SWIEŻAWSKI S.

1948, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin.

1993, *Istnienie i tajemnica*, Lublin.

2000, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wrocław–Warszawa.

SZLEZÁK T.

1995, *Czytanie Platona*, przeł. S. Blandzi, Warszawa.

SZUBKA T.

1996, (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin.

2001, *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, Lublin.

SZYMURA J.

1982, *Język, mowa i prawda w perspektywie fenomenologii lingwistycznej J. L. Austina*, Kraków.

1990, *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F. H. Bradleya*, Kraków.

TARÁN L.

1965, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton.

TARSKI A.

1995, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, Warszawa.

- TAVUZZI M.
1987, *Aquinas on the Preliminary Grasp of Being*, „The Thomist” 51, s. 555–574.
- TAYLOR A. E.
1926, *Plato. A Man and His Work*, London.
- TISCHNER J.
1964, *Czym jest „Ja” transcendentalne?*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, s. 349–364.
1982, *Myslenie według wartości*, Kraków.
- TUGENDHAT E.
1999, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa.
- TULLOCH D. M.
1975, *The Logic of Positive Terms and the Transcendental Notion of Being*, „Mind” 66, s. 351–362.
1958, *Ontological Goodness*, „The Philosophical Quarterly” 8, s. 317–327.
- TVERSKY A.
1977, *Features of Similarity*, „Psychological Review” 4.
- TWARDOWSKI K.
1965, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa.
- VELDE R. A.
1995, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden.
- VENTIMIGLIA G.
1998, *Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin*, w: J. A. Aertsen (red.) 1998, s. 522–528.
- VLASTOS G.
1973, *Platonic Studies*, Princeton.
- WAIS K.
1926, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*, Lwów.
- WEISHEIPL J. A.
1983, *Friar Thomas d’Aquino*, Washington, D.C.
- WEITZ M.
1988, *Theories of Concepts*, London–New York.
- WHITCOMB PH. W.
1981, *Existence and Essence in Scholastic Metaphysics*, Kansas.
- WIDOMSKI J.
1978, *Przedmiot metafizyki u Jana Dunska Szkota. Próba rozgraniczenia zagadnień ontologicznych i metafizycznych w obrębie jego filozofii*, „Studia Mediewistyczne” 2, s. 49–73.

- 1980, *Koncepcja istoty u Jana Dunsza Szkota i Edmunda Husserla. Próba porównania*, „*Studia Filozoficzne*” 12, s. 21–29.
- WILLIAMS C. J. F.
 1976, *What is Truth?*, Cambridge.
 1981, *What is Existence?*, Oxford.
 1992, *Being, Identity, and Truth*, Oxford.
- WILLIAMS D. C.
 1953, *On the Elements of Being I–II*, „*The Review of Metaphysics*” 7.
- WIPPEL J. F.
 1984, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C.
 1987, *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, D.C.
 1989–1990, *Truth in Aquinas*, „*The Review of Metaphysics*” 43, s. 295–326, 543–567.
- WITTGENSTEIN L.
 1972, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.
 1997, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.
- WOJTYSIAK J.
 2001, *Starożytne początki problematyki istnienia*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 2.
- WOLEŃSKI J.
 1985, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa.
 1989, *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, w: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować?*, Warszawa, s. 30–77.
 1992, “*Being*” as a Syncategorematic Word: A Completion (?) of Twardowski’s Analysis of “*Nothing*”, w: J. Paśniczek (red.) 1992.
 1993, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa.
 1996, *W stronę logiki*, Kraków.
 1996a, „*Byt*” i byt, w: J. Woleński 1996, s. 109–125.
 1996b, *Dwie koncepcje transcendentaliów*, w: J. Woleński 1996, s. 147–159.
 1997, (red.), *Filozofia logiki*, Warszawa.
 2004, *Granice niewiary*, Kraków.
- WOLTER A. B.
 1946, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York.
- WRIGHT C.
 1983, *Frege’s Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen.
- ZABECH F.
 1966, *Universals*, The Hague.

ZADEH L.

1982, *A Note on Prototype Theory and Fuzzy Sets*, „Cognition” 12, s. 291–297.

ZALTA E.

1988, *Intentional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA.

ZDYBICKA Z. J.

1972, *Partycypacja bytu*, Lublin.

ZEMACH E. M.

1966, *Three Modes of Being*, „Philosophical Studies” 15, s. 226–255.

1968, *The Transcendentals*, „Further Studies in Philosophy” 20, s. 138–162.

ZIELIŃSKI E. I.

1980, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin.

1988, *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Dunsza Szkota*, Lublin.

ZIEMIŃSKA R.

2003, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin.

SUMMARY

Conceptual boundaries of metaphysics

In this book I am discussing the origin, nature and function of concepts playing a key role in human cognitive and volitional activities, in traditional metaphysics called *transcendentals* (they include: being, essence, unity, plurality, truth and goodness). Due to the fact that we use them spontaneously, automatically, without deeper thinking or reflection, they seem to us to be both transparent and obvious.

Detailed historical and analytical research allowed to reconstruct two dominating tendencies present within the classical philosophical discourse.

So, it appears that metaphysics, even in the least developed form, has a few mutually non-reductible conceptual schemes. In the 1 Chapter I am presenting the way in which these schemes became differentiated. The research area covered pre-Socratic theories as well as Platonian and Aristotelian ones. In the last of the mentioned ones the distinguishing of the boundary concepts scheme (which included first of all being, truth, unity and goodness) became a foundation of the mature form of metaphysical speculation, the subject correlate of which was so defined as to cover all forms of being, irrespectively of genre-type classification.

Although the second tendency appeared already in Plato's and Aristotle's doctrines, it was only in the Middle Ages when the thesis was formed that between boundary concepts there are numerous relations of logical and semantic nature. The theories of transcendentals, at first being an attempt to answer the question on how to understand the co-presence of evil in the world and how to reconcile this fact with the existence of the goodness of God, with

time become an autonomous philosophical metatheoretical tool with the help of which attempts to describe basic cognitive and volitional practices were undertaken. In the 3 Chapter I am reconstructing the development of the transcendentals doctrine, with special attention paid to the concept by Thomas Aquinas. At the same time, I am defending a thesis that transcendentals, mainly in Aquinas' concept, for the first time play slightly different heuristic function than in the case of his predecessors; they are, generally speaking, closely connected with the characteristics of the mind, secondly with objectivistically-oriented considerations on the nature of things.

The considerations presented in Chapters 1 and 3 aim not only at the reconstruction of a historical process of boundary concepts scheme creation. Mostly, it is about the distinguishing of systematic theses which could be the subject of a detailed analysis in the further part of the book. Basic theses include: (1) boundary concepts scheme is organised around the concept of being; (2) boundary concepts are interconnected as a compact concept set, particular components of which have the same or similar features; (3) boundary concepts in their essence are not subject to standard characteristics related to concepts (thus, I decided to replace the notion of "transcendentals" slightly worn out by traditional metaphysics with the notion of "boundary concepts"); (4) boundary concepts as parts of sentence structures appear usually as the, second level's concepts and that is the reason why they seem to be totally transparent, thus, not functional; (5) boundary concepts play a mixed constitutive and descriptive function; the constitutive function i.e. such function which determines the relation to the world, forming beliefs on it and making acts of judgement is dominant here; (6) due to the function mentioned, the boundary concepts appear to be also transcendental ones i.e. formally conditioning all cognitive processes.

A detailed and multi-aspects analysis of the concept of being on the basis of different philosophical doctrines is presented in Chapter 2. In this chapter I focus my attention on indicating that the basic component of each theory of being is drawing attention to the fact that the concept of being is the boundary of conceptual reduction. This bears some consequences for the whole scope of

considerations on the issue of boundary concepts. Firstly, it allows to look at boundary concepts as *fundamental* and *ultimate*, when we speak about the decomposition process of the conceptual apparatus we possess. Secondly, it presents boundary concepts as a durable, necessary and the most stable conceptual structure. Its abatement, change or omission is impossible. Thirdly, the understanding of the remaining concepts of the boundary concept scheme depends on the understanding of the concept of being. The three above-mentioned consequences appear to be especially interesting in the context of so-called non-classical theories of being, which include analytical ones.

In spite of significant differences in the sphere of theoretical determinations related to the question on the nature of being and its concept, some stable and unchanging properties remain intact, thus, the thesis on the conceptual unity within boundary concepts scheme the research of which I undertake in Chapter 4 becomes confirmed. Relations between boundary concepts create a complicated network of relationships, most of all of logical and semantic nature. The most primitive form of such relationship is co-extensionality expressed in traditional metaphysics with the use of the thesis on convertibility. According to this thesis, boundary concepts have the same range but they differ in contents. Another, more advanced form of relationship is co-existence in the processes of apprehending the object, acts of cognition; the presence of boundary concepts is, however, not ascertained in any of particular acts of judgement, directly aimed at an object, it is reflection which brings them out. This leads to the most interesting form of coexistence, namely relations formulating a set of second level's concepts.

Conclusions from Chapter 4 had a decisive effect on the character of Chapters 5 and 6. In the first one I am asking a question on the nature of boundary concepts, considering first of all the fact that the considerations so far revealed a kind of dichotomy in relation to the concepts we use. The point is that boundary concepts are strongly differentiated from genre-type concepts (so-called universals), as far as both logical features and functions played in the process of cognition are concerned. Taking into concern the above, the consideration of the nature of boundary concepts seemed

to be an urgent case. The discussion on the nature of concepts in contemporary philosophy is very wide and multi-thread. Thus, I decided to take the simplest, and, as I hope, the most effective step: I discussed boundary concepts at the background of a few key concept theories, including the standard (classical) theory, the atomist theory and the prototype theory. In each case boundary concepts did not fulfil the determinants for concepts in given theories. In traditional metaphysics it is sometimes said that boundary concepts are some, hidden types of judgements. In Chapter 5 I referred also to this concept, claiming that it is not a very convincing solution, however, it is not without some advantages, although one should rather say that names meaning boundary concepts are correlated with some types of judgements.

Chapter 5 was in fact a negation of a typical way of thinking about boundary concepts as about *par excellence* concepts. As their nature cannot be directly defined, it would be best to do it by taking a close look at the roles they play. The last, 6 Chapter is devoted to this issue. In philosophical tradition, especially of Kantian origin the concept of category as “equipment” of mind played a significant role. It is interesting that Kant was aware of the fact that medieval metaphysics used some type of conceptual scheme (transcendentals) which could be considered as such equipment of mind, but, in his opinion, it insisted that it is a set of concepts describing an object as it *really* is. Kant’s diagnosis is, unfortunately, wrong. It was Thomas who accepted the theory, but he did not develop it fully; according to this theory, boundary concepts are “as if” inborn seeds of knowledge (Latin *rationes seminales*). The expression “as if” used in this case is to suggest that it is a comparison and not identification. These two stands allowed me to bring forward the “basic furniture of mind’s hypothesis” explaining, by relating to the boundary concepts scheme, basic facts from cognitive and volitional life. Due to my hypothesis the discussion in Chapter 6 is focused around three possible interpretations of boundary concepts: (1) as referring to fundamental acts of mind; (2) as referring to fundamental beliefs, and (3) as referring to fundamental propositional functions. In all three cases I try to demonstrate that boundary concepts condition par-

ticular acts of mind (that is why I call them functional acts in order to underline their necessity and universality), formally determine a set of beliefs on the world and, finally, they are a structural and at the same time indispensable basis of all judgements.

And finally: Someone could ask a fully justified question: So what's there for us if we more or less understood what boundary concepts are and how they work within our mind? The answer goes without saying. Analyses included in the book provide possible variants of escape from trivialisation, instrumentalisation and marginalisation of metaphysical issues. These analyses lead to the conclusion that boundary concepts are the central conceptual scheme of each area of philosophical thought, and, successively, of each area which is a result of knowledge-forming activities of our mind.

INDEKS OSOBOWY

A

- Ackrill John Lloyd 68
Aertsen Jan 119, 124, 129, 132,
139–140, 143–146, 156, 216
Aetius 41
Ajdukiewicz Kazimierz 100–101,
106–108, 111, 113, 235
Albert Wielki (A. von Böllstein) św.
119–120, 125, 131, 134–142,
148–149, 163
Aleksander z Hales 119–120, 125,
128–134, 148–149
Allen Woody (właśc. Allen Stewart
Königsberg) 231
Anscombe Gerturd Elizabeth 293–
–294
Anzelm z Aosty św. 88–89
Arystoteles 31, 34, 36, 50, 53–54,
56, 58, 65–74, 76–80, 83, 88,
91–96, 98, 117–118, 124, 146,
152, 159, 161, 164, 171, 183,
216, 218–219, 256, 288–289,
300
Augustyn (Aureliusz A.) św. 129
Austin Scott 50
Awicenna (Ibn Sina) 22, 91, 129,
143, 156, 159
Ayer Alfred Jules 283
- ### B
- Bärthlein Karl 78
Bauman Peter 31
Berkeley George 283

- Blandzi Seweryn 55
Bocheński Józef Maria 147
Böhner Philothesus 128
Bonawentura (właśc. Johannes
Fidanza) św. 143, 163
Borkowski Ludwik 291
Brentano Franz 50, 300
Brown Stephen F. 143
Brutus (Marcus Iunnius Brutus)
293
Burge Tyler 230

C

- Cantor Georg 307
Carey Susan 241
Carnap Rudolf 233–234, 283
Cassam Quassim 31
Chudy Wojciech 185
Cross Richard 31, 163
Czeżowski Tadeusz Hipolit 83, 92,
197, 301

D

- Dembiński Bogdan 55
Descartes René (Kartezjusz) 188,
255, 283–286, 306
Diels Paul 43
Dilcher Roman 43–44
Diogenes Laertes 41
Dionizy Areopagita 85
Dodd Julian 294
Dominik (Domenigo Guzman) św.
128

Doyle John 143
 Dretske Fred 210
 Dummett Michael 18, 100
 Dumont Stephen 158, 162

E

Edgington Dorothy 31
 Elders Leo 87–89, 146
 Eustratiusz z Nicei 139

F

Fink Eugen Geburt 43
 Fodor Jerry 224, 247–248
 Frank William 158
 Frege Gottlob 101–103, 109, 111,
 201, 230, 257–258, 287, 292–
 –295, 307
 Friedländer Paul 61

G

Geach Peter Thomas 88, 102, 293–
 –294
 Gillespie Cecil 68
 Gilson Etienne 84, 164
 Gracia Jorge 119, 158
 Gródek Kleofas 48, 50–51, 53
 Guthrie William Keith Chambers
 40, 42–43, 48

H

Hajduk Zygmunt 231
 Harris Charles Reginald Schiller 158
 Hartman Jan 31, 89, 177
 Hayes 232
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 17,
 46, 173
 Heidegger Martin 43
 Henryk z Gandawy 99, 165
 Heraklit 36, 38–47, 49, 51, 53–54,
 57, 65, 70, 92

Hezjod 34
 Hintikka Jaakko 75, 199
 Honnefelder Ludger 158, 160
 Hume David 75, 97, 99, 129, 235,
 283, 301
 Husserl Edmund 50, 227, 278–279,
 281–282, 286–287
 Hussey Edward 42

I

Ingarden Roman 189

J

Jackendorff Ray 231
 Juliusz Cezar (Gaius Iulius Caesar)
 102, 293

K

Kahn Charles 75, 95, 199
 Kamiński Stanisław 92, 94
 Kanclerz Filip 119–129, 131, 134,
 136, 141–142, 148–149, 155,
 167
 Kant Immanuel 19, 27, 29, 37, 75,
 82, 97, 99, 101, 173, 210, 235,
 263–266
 Karas Marcin 31
 Keil Frank C. 232
 Kenny Anthony 121, 146, 269
 Kilijanek Marek 265
 Kirk Geoffrey Stephen 39–40, 42–
 –43, 48–49, 51
 Kołodziejczyk Sebastian Tomasz
 119, 157, 265
 Kotarbiński Tadeusz 218, 230–231
 Krąpiec Mieczysław Albert 84, 92,
 94, 180–182, 184, 225, 227,
 252–253
 Kripke Saul Aaron 247
 Kubok Wojciech 48, 50

L

- Laurence Stephen 232, 234, 241
 Legutko Ryszard 55–56
 Lem Stanisław 74
 Leśniak Kazimierz 39, 41, 44
 Leśniewski Stanisław 100, 106
 Libera Alain de 135
 Liddell Henry George 51, 57, 61
 Locke John 129, 232, 283
 Loux Michael J. 76, 223

Ł

- Łukasiewicz Jan 75, 92, 94, 183, 300

M

- MacDonald Scott Charles 135
 Majdański Stanisław 180–181, 211
 Margolis Erie 232, 234, 241
 Maritain Jacques 86–87
 Martin Christopher 146
 Maryniarczyk Andrzej 84–85, 93, 252
 McCabe Henry 215, 220
 McDowell John 16, 263, 302
 Medin Douglas 242–243
 Meinong von Handschuchsheim
 Alexius 103
 Merwis Caloryl 237
 Miller Barry 102–103
 Morawiec Edmund 82, 85–86, 92–
 93, 96
 Mourelatos Alexander 48
 Mrówka Kazimierz 43
 Murphy Gregory 242

N

- Nowik Andrzej Marek 152

O

- Ockham Wilhelm (właśc. William
 of Occam) 99

- Ortony Andrew 242–243

P

- Parmenides 35–36, 46–57, 60, 63,
 65, 80, 99, 173
 Parsons Talcott 103
 Peacocke Christopher 172, 231–232
 Pears David 223
 Piotr Lombard (Petrus Lombardus)
 134, 155
 Plantinga Alvin 284, 288–289
 Platon 36, 42, 50, 53–58, 60–65,
 69–70, 80, 88, 99, 104, 148,
 236, 240
 Pouillon Henri 121
 Pseudo-Dionizy 120, 134–135, 137
 Putnam Hilary 225, 247
 Pyle Andrew 32

Q

- Quine Willard Van Orman 100–
 101, 103–108, 111–113, 169,
 172–173, 204, 234–235, 277,
 302

R

- Ramsey Francis 23
 Raven John Earle 39
 Reale Giovanni 51, 55
 Rosch Eleanor 237, 239
 Rosemann Walter 149
 Ross William David 58–59, 68, 163
 Russell Bertrand Arthur 100, 104–
 105, 255, 277, 283, 291
 Rygalski Andrzej 258
 Ryle Gilbert 215

S

- Salamon Janusz 32
 Schofield Malcolm 39

Scott Robert 51, 57, 61
 Sekstus Empiryk (Sextus
 Empiricus) 39, 41, 44
 Sokrates 54, 58, 64, 101, 103, 109–
 –110, 308
 Stein Edyta 91
 Stępień Antoni Bazyli 92, 97, 182–
 –183
 Stewart John Alexander 59
 Strawson Peter Frederick 100, 265
 Stróżewski Władysław 31, 59–60,
 77, 146, 149, 175–176, 178
 Świeżawski Stefan 87–89, 92, 184,
 223, 225, 267–268
 Swinburne Richard 32
 Szkot Duns Jan (Johannes D.
 Scotus) 99, 118–119, 158–167,
 175, 285, 301
 Szlęzak Thomas Alexander 55
 Szubka Tadeusz 101
 Szymura Jerzy 32

T

Tarán Leonardo 46
 Tarski Alfred 112, 199, 287
 Tomasz z Akwinu św. 22, 29, 79, 85,
 118–120, 128, 131, 142–
 –158, 267
 Tugendhat Ernst 76, 78

Turing Alan Mathison 273
 Tversky Amos 238
 Twardowski Kazimierz 109, 112,
 212, 280, 301

W

Wais Kazimierz 82–83, 91
 Wedberg Anders 59
 Weisheipl James A. 142
 Weitz Morris 230
 Whitehead Alfred North 291
 Wilhelm z Auxerre 121
 Williams Christopher John Fards
 100–101, 104, 109–113, 201–
 –205, 235
 Wittgenstein Ludwig 172, 237
 Wojtysiak Jacek 199
 Woleński Jan 17, 31, 83–84, 96,
 101, 104–105, 109, 112–113,
 196–197, 199, 212, 228–229,
 280, 287, 298–299
 Wolter Allan Bernard 158–159, 162

Z

Zalta Edward N. 103
 Zemach Eddy M. 192–195
 Zieliński Edward Iwo 158–160,
 162, 164–165
 Ziemińska Renata 289