

# Arkadiusz Chrudzimski

---

## Metafizyczny realizm

---

Studia Philosophiae Christianae 39/2, 97-120

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI

*Uniwersytet Zielonogórski oraz Universität Salzburg*

## METAFIZYCZNY REALIZM

1. Orzekanie identyeczności cech. 2. Teoria predykcji. 3. Ogólna teoria intencjonalności. 4. Cechy nieegzemplifikowane. 5. Identyeczność znaczenia. Treści propozycjonalne. 6. Możliwość i konieczność. 7. *A priori*. 8. Epistemiczna nieprzejrzystość znaczenia. 9. Arystotelizm.

Jednym z podstawowych celów metafizyki rozumianej po Arystotelesowsku jako dyscyplina traktująca o *bycie jako takim* jest sformułowanie teorii *kategorii*, czyli listy najwyższych rodzajów tego, co istnieje. Prawdopodobnie najstłanniejszym sporem w ramach tak rozumianej metafizyki jest spór o to, czy w naszej siatce podstawowych kategorii powinny się znaleźć *byty ogólne*. Przez byty ogólne, zwane też powszechnikami lub uniwersaliami, rozumiemy przedmioty, które jako numerycznie identyeczne mogą być posiadane, czy też egzemplifikowane przez wiele indywiduów. W niniejszym artykule postaramy się naszkicować fragment filozoficznej problematyki skupionej wokół pozycji *realistycznej*, argumentującej za filozoficzną niezbędnością powszechników.

### 1. ORZEKANIE IDENTYCZNOŚCI CECH

Ci, którzy głoszą konieczność wprowadzenia bytów ogólnych, a których powszechnie nazywa się *realistami*<sup>1</sup>, powołują się na kilka typowych argumentów. Pierwszy z nich odwołuje się do bardzo powszechnej praktyki dyskursu potocznego, polegającej na *orzekaniu*

---

<sup>1</sup> Termin „realizm” jest naturalnie bardzo wieloznaczny. Często bywa używany w sensie przeciwieństwa idealizmu, czyli tezy, iż świat realny nie ma bytu samodzielnego, lecz w jakimś sensie pochodny wobec świadomości.

identyczności cech<sup>2</sup>. Takie orzekanie może dokonywać się w zdaniach typu:

(1) Ta książka i ten zeszyt są prostokątne.

O czym mówi takie zdanie? Realista utrzymuje, że w zdaniach typu (1) *implicite* uznajemy istnienie pewnego bytu, który, jako identycznie ten sam, jest posiadany przez wiele przedmiotów. Jeśli zdanie (1) jest prawdziwe, wówczas istnieć musi coś identycznego (*prostokątność*), które jest posiadane czy egzemplifikowane przez oba wymienione przedmioty. Zwróćmy uwagę, że nie poddane filozoficznej analizie zdanie (1) wydaje się mieć prostą logiczną formę:

(1')  $F(a)$  oraz  $F(b)$ ,

jednak realista proponuje, aby rozumieć je jako:

(1'')  $(\exists f)[Ex(f, a) \text{ oraz } Ex(f, b) \text{ oraz } f=F]$ .

Istnieje takie  $f$ , że  $f$  jest egzemplifikowane przez  $a$  oraz  $f$  jest egzemplifikowane przez  $b$  oraz  $f$  jest identyczne z  $F$ <sup>3</sup>. Procedurę tę daje się w bardzo naturalny sposób zastosować do *relacji*. Jeśli bowiem weźmiemy zdanie:

(2) Jan kocha Jadwigę, zaś Jadwiga kocha Piotra<sup>4</sup>,

wówczas w języku predykatów pierwszego rzędu należy je sformalizować jako:

(2')  $K(a; b)$  oraz  $K(b; c)$ ,

zaś metafizyczny realista chciałby je rozumieć jako:

(2'')  $(\exists f)[Ex(f; \langle a; b \rangle) \text{ oraz } Ex(f; \langle b; c \rangle) \text{ oraz } f=K]$ .

Stosunek egzemplifikacji zachodzi tu pomiędzy określoną relacją (powszechnikiem) a dwoma parami uporządkowanymi  $\langle Jan; Jadwiga \rangle$  oraz  $\langle Jadwiga; Piotr \rangle$ . W ten sposób relacje w sposób naturalny mogą być potraktowane jako własności uporządkowanych  $n$ -tek przedmiotów, lub też – jeśli z jakichś względów preferujemy inny sposób mówienia – własności interpretowane być mogą jako relacje jedno-członowe. Takie ujęcie, jakkolwiek „werbalne” mogłoby się wydawać, zwraca uwagę na ważny, a w historii filozofii nie zawsze dostrzegany fakt polegający na tym, że z metafizycz-

<sup>2</sup> Szczególnie Armstrong podkreśla wagę tego platońskiego argumentu „z jedności w wielości”. Por. D. M. Armstrong, *Against „Ostrich Nominalism”*, w: *Properties*, ed. by D. H. Mellor, A. Oliver, Oxford 1997, 101-111, por. s. 102. Por. także jego *Universals and scientific realism*, Cambridge 1978, vol. 1/2.

<sup>3</sup> W dialogu *Parmenides* Platon wkłada taką doktrynę w usta młodego Sokratesa. Por. tamże, 130e-131a.

<sup>4</sup> Gdyby miłość była relacją symetryczną, świat byłby dużo prostszy.

nego punktu widzenia własności i relacje „jadą na jednym wozie”. W istocie te same argumenty, które przemawiają za albo przeciw ogólności własności, będą się z reguły stosować i do relacji<sup>5</sup>.

Dwie rzeczy stają się jasne w naszym zapisie (1'')-(2''). Po pierwsze, realista zakłada, że potoczne orzekanie identyczności cech zawiera w swym głębokim, logicznym rdzeniu *kwantyfikowanie zmiennych wyższego rzędu* (zmiennych predykatowych), co zgodnie ze znanym kryterium Quine'a, głoszącym, iż *być* znaczy *być wartością zmiennej kwantyfikowanej*, oznaczałoby, iż nasza ontologia musi być odpowiednio rozszerzona. Po drugie jednak, realista wprowadza dodatkowy stosunek egzemplifikacji, który oznaczyliśmy jako „*Ex*”, a którego powierzchniowa forma zdań (1) i (2) również zdawała się nie zawierać.

W związku z tym ostatnim punktem łatwo zrozumiała staje się typowa linia krytyki wyżej naszkicowanej koncepcji. Czymże bowiem jest owa *egzemplifikacja*, która zgodnie z przekładem (1'') zachodzić ma zarówno między prostokątnością a książką, jak i między prostokątnością a zeszytem, zaś w myśl (2'') łączyć ma miłość z dwiema uporządkowanymi parami elementów: Janem i Jadwigą oraz Jadwigą i Piotrem? Oczywiście pierwsze, co się narzuca, to interpretacja owej egzemplifikacji jako *relacji*. Egzemplifikacja jest relacją, która zachodzi pomiędzy powszechnikiem a odpowiednim indywiduum (lub indywiduami). Jeśli jednak przyjmiemy tę interpretację, wówczas formy w rodzaju (1'') oraz (2'') okażą się zdaniami orzekającymi identyczność relacji. Twierdzi się w nich bowiem, że pewna relacja (relacja egzemplifikacji) zachodzi pomiędzy wieloma (uporządkowanymi) *n*-tkami elementów. Zgodnie zaś z omawianą teorią, zdania tego typu powinny być zreinterpretowane. Nasze (1'') należałoby zatem rozumieć jako:

(1''')  $(\exists g)\{(\exists f)[Ex_2(g; \langle f, a \rangle) \text{ oraz } Ex_2(g; \langle f, b \rangle) \text{ oraz } f=Ex]\}$ ,

które z kolei stwierdza zachodzenie stosunku egzemplifikacji wyższego rzędu ( $Ex_2$ ) pomiędzy pewnym bytem (egzemplifikacją pierwszego rzędu) oraz uporządkowaną parą złożoną z prostokątności i książki oraz pomiędzy egzemplifikacją pierwszego rzędu

<sup>5</sup> Osobnym zagadnieniem jest naturalnie to, czy relacje nie dadzą się zredukować do monadycznych własności swych członów. Wśród filozofów, którzy opowiadają się za tą opcją, znajdujemy tak znakomitych myślicieli jak Brentano i (prawdopodobnie) Arystoteles. Najsłynniejszy przeciwnik redukowalności relacji, to oczywiście Russell.

oraz uporządkowaną parą złożoną z prostokątności i zeszytu. Jasne jest jednak, że powyższe rozważania dają się zastosować również do owej egzemplifikacji wyższego rzędu, co doprowadzi z kolei do wprowadzenia egzemplifikacji trzeciego rzędu ( $Ex_3$ ) itd. Wydaje się zatem, że teoria taka zawierać musi nieskończony regres<sup>6</sup>.

Typowym wyjściem zwoleńnika uniwersaliów jest ograniczenie obowiązywania własnej teorii i wykluczenie z jej zakresu samej egzemplifikacji. Egzemplifikacja łączy wprawdzie kilka elementów, nie jest jednak żadną normalną relacją, lecz metafizycznie pierwotnym powiązaniem wprowadzonym po to, aby zachodzenie normalnych relacji (oraz posiadanie cech) wyjaśnić. Każda teoria, powie realista, musi zawierać jakieś *terminy pierwotne*, moim terminem pierwotnym jest zaś właśnie egzemplifikacja. To, że pomiędzy określonymi elementami zachodzi związek egzemplifikacji, należy zatem traktować nie jako kolejny fakt do wyjaśnienia, lecz jako wyjaśnienie ostateczne<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Krytyka wskazująca na nieskończony regres pojawia się już w platońskim *Parmenidesie* (por. 131e-132b). Parmenides twierdzi tam, że jeśli dla wyjaśnienia faktu, iż wiele rzeczy jest dużych, postulować musimy istnienie powszechnika, który konstytuuje ich jedność, wówczas podobna argumentacja powtórzona być może dla całości złożonej z wszystkich tych dużych rzeczy oraz owego powszechnika. W konsekwencji – twierdzi Parmenides – musimy postulować następnego powszechnika, który ukonstytuuje jedność wszystkich dużych rzeczy oraz egzemplifikowanego przez nie powszechnika. Argumentację tę można różnie interpretować i oceniać. Najmniej groźna dla realisty jest interpretacja, zgodnie z którą Parmenides sądzi, że wszystkie duże rzeczy muszą posiadać jakąś cechę, którą posiada też powszechnik, decydujący o ich wielkości (w szczególności: iż sądzi on, że również ten powszechnik miałby być duży). W tej wersji argument wydaje się wadliwy dla większości uniwersaliów, jako że z reguły nie są one stosowalne do samych siebie. Jednak postulat wyjaśnienia jedności zachodzącej pomiędzy powszechnikiem a rzeczami, które go egzemplifikują, może też przyjąć formę pytania o naturę samego stosunku egzemplifikacji. Podobnego argumentu użył, jak wiadomo, F. H. Bradley. Por. jego *Appearance and Reality*, 2nd ed., book 1, chapter 2. Por. na ten temat także D. M. Armstrong, *Universals and scientific realism*, dz. cyt., vol. 1: *Nominalism and Realism*, 104-107 oraz M. J. Loux, *Substance and Attribute*, Dordrecht 1978, 24nn.

<sup>7</sup> Por. D. M. Armstrong, *Universals and scientific realism*, dz. cyt., vol. 1: *Nominalism and Realism*, dz. cyt., 108-11; G. Bergmann, *Meaning*, w: tegoż, *Logic and Reality*, Madison 1964, 87n. Niektórzy krytycy filozoficznego realizmu, rozwijający linię myślenia Quine'a, wysuwają w związku z tym argument, iż w takim wypadku zdecydowanie lepiej jest poprzestać na zdaniu w rodzaju: „*a* jest *F* oraz *b* jest *F*”. Jeśli bowiem zastąpimy to zdanie zdaniem mówiącym o egzemplifikacji, wówczas po prostu zastępujemy jeden predykat (jednoargumentowy) innym predykatem (dwuargumentowym), wprowadzając przy okazji dodatkową kategorię bytów ogólnych. To, co wyrażamy w języku predykatów przez formułę „*F* (*a*)” musi być zatem potraktowane po prostu jako podstawowy, dalek niewyjaśnialny fakt. Por. M. Devitt, „*Ostrich Nominalism*” or „*Mirage Realism*”, w: *Properties*, dz. cyt., 93-100, 97. Istnieją wreszcie filozofowie którzy akceptują

## 2. TEORIA PREDYKACJI

Drugim typowym kontekstem, w którym realista demonstruje zalety swej koncepcji, jest semantyczna *teoria predykcji*. Rozważmy proste zdanie:

(3) Sokrates myśli.

Jakie stosunki semantyczne wchodzi w grę, gdy wypowiadamy takie zdanie? W zdaniu takim przede wszystkim poprzez imię własne „Sokrates” odnosimy się do pewnego indywiduum. To jednak nie wszystko. O indywiduum tym orzekamy poza tym pewną cechą i to jest właśnie punkt, w którym metafizyczny realista przypuszcza swój atak. Orzekanie cech będziemy, jego zdaniem, w stanie wyjaśnić tylko wtedy, gdy przyjmujemy, że w zdanie (3) w sposób istotny uwikłane jest również odniesienie do bytu ogólnego. Filozoficzna analiza, jaką realista proponuje, każe bowiem, jak pamiętamy, rozumieć zdanie (3) jako:

(3') Sokrates egzemplifikuje *myślenie*.

Na miejscu predykatu „myśli” pojawiła się syntaktycznie złożona struktura, zawierająca pseudo-relacyjny czasownik „egzemplifikuje” oraz tzw. *abstrakcyjny termin jednostkowy* „myślenie”. Realista obcuje zaś przy tym, że tego typu abstrakcyjne terminy jednostkowe *odnoszą się do powszechników*<sup>8</sup>. Zgodnie z tą analizą nie tylko nazwom indywiduowym należy przypisać przedmiotowe odniesienie. Również predykaty, a dokładniej – części filozoficznie zanalizowanych predykatów, odniesienie takie posiadają. Odniesieniem tym jest byt ogólny, w naszym przypadku cecha my-

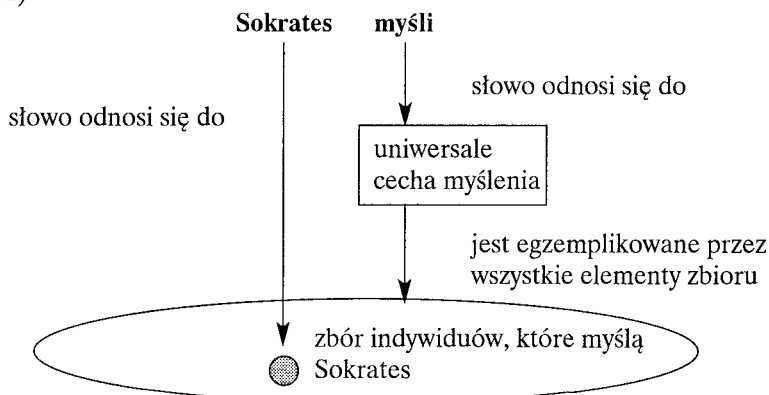
---

nieskończony regres w ramach realistycznej teorii, nie uważając go za żadne poważne zagrożenie. Por. N. Wolterstorff, *On Universals*, Chicago 1970, 102. Znajdujemy tam tezę, że tak samo jak fakt, iż przedmiot pokonujący określony odcinek AB musi przebyć nieskończoną ilość odcinków, na jakie odcinek AB może być podzielony, nie powinien zmusić nas do negowania faktu ruchu, tak też zaakceptować musimy to, że fakt polegający na staniu przedmiotów  $a$  i  $b$  w relacji  $R$ , czyli fakt, że  $R(a; b)$ , zawiera w sobie fakt, iż  $a$  stoi w pewnej relacji  $R'$  do relacji  $R$ , czyli fakt, że  $R'(a; R)$ , ten zaś z kolei implikuje następny fakt, że  $a$  stoi w relacji  $R''$  do relacji  $R'$  – fakt, że  $R''(a; R')$ , itd.

<sup>8</sup> Podkreślić przy tym należy, że odwołanie się do semantyki jednostkowych terminów abstrakcyjnych może być dla realisty argumentem całkowicie *niezależnym* od argumentacji usiłującej wykazać, iż już sama teoria predykcji wymusza wprowadzenie powszechników. M. J. Loux należy do tych filozofów, którzy twierdzą, że ani samo orzekanie zgodności cech, ani też ogólna teoria predykcji nie dostarcza decydujących argumentów dla zwolennika uniwersaliów. Jednak niezbędność jednostkowych terminów abstrakcyjnych ma być, jego zdaniem, takim argumentem. Por. Tenże, *Substance and Attribute*, dz. cyt., zwłaszcza rozdział 4.

ślenia<sup>9</sup>. Schemat stosunków intencjonalnych uwikłanych w zdanie (3) wygląda zatem następująco.

(R. 1)



Rozważane zdanie jest zdaniem prawdziwym, ponieważ to, do czego odnosi się jego podmiot, egzemplifikuje cechę, do której odnosi się jego orzeczenie. Sokrates jest jednym z elementów zbioru indywiduów, które myślą.

Klasycznym przykładem tego typu teorii predykcji jest teoria *przedmiotu i funkcji* sformułowana przez Fregego<sup>10</sup>. Według Fregego całość bytu dzieli się na przedmioty i funkcje. Pojęcia te są tak podstawowe, że nie dopuszczają żadnej normalnej definicji. Można je wyjaśnić jedynie przez wskazanie ich wzajemnego stosunku. Przedmiot to, zdaniem Fregego, coś, co istnieje samodzielnie, a czego paradygmatyczny przypadek mamy w każdym konkretnym indywiduum. Funkcja zaś to pewien szczególny byt zawierający coś w rodzaju „pustych miejsc”, byt, jak mówi Frege, „nienasycony”, który potrzebuje jednego lub kilku przedmiotów, aby w powiązaniu z nimi stworzyć nowy przedmiot. Fregowskie funkcje to właśnie wszystkie własności i relacje, które Frege nazywał *pojęciami*. Frege twierdzi, że przedmiotowym odniesieniem predykatu jest właśnie tego rodzaju funkcja.

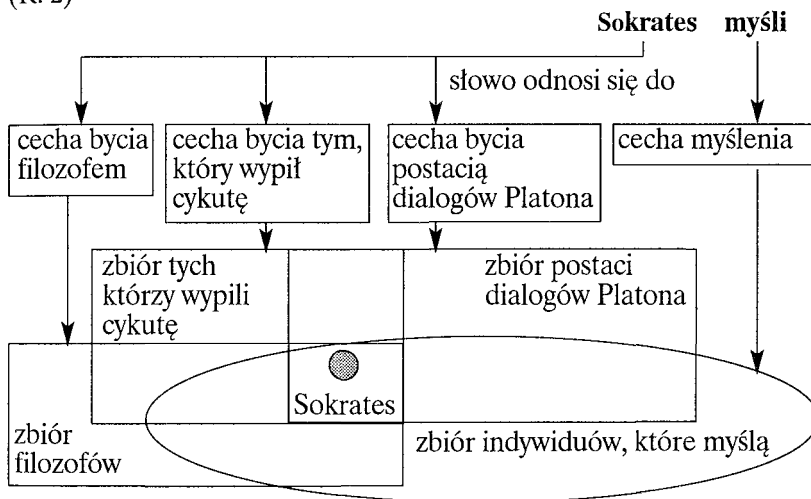
<sup>9</sup> Wyraźne sformułowanie teorii każącej uniwersaliom być tym, co jest orzekalne o wielu przedmiotach, znajdujemy u Arystotelesa. Por. *Hermeneutyka*, 7 (17a 38-39).

<sup>10</sup> Por. G. Frege, *Przedmiot i funkcja*, w: tegoż, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977.

Naturalnym rozszerzeniem tego rodzaju teorii predykcji jest powiązanie jej z tzw. deskrypcyjną teorią nazw, którą zaproponował Russell<sup>11</sup>. Zgodnie z teorią Russella zdanie (3) powinniśmy czytać jako:

(3'')  $(\exists x)\{Fx, Gx, Hx \text{ oraz } [(\exists y)(Fy, Gy, Hy) \supset x=y] \text{ oraz } x \text{ myśli}\}$ ,  
gdzie część „ $Fx, Gx, Hx \text{ oraz } [(\exists y)(Fy, Gy, Hy) \supset x=y]$ ” ma stanowić eksplikację treści nazwy „Sokrates”. Jak widzimy, zgodnie z propozycją Russella, predykaty  $F, G, H$  muszą jednoznacznie identyfikować jedno, jedyne indywiduum. Załóżmy, że w naszym przypadku będą to: *bycie filozofem, bycie tym, który wypił cykutę oraz występowanie jako postać w dialogach Platona*. Realistyczna adaptacja teorii deskrypcyjnej polega na przyjęciu tezy, iż nie tylko predykaty, lecz również nazwy odnoszą się w pierwszym rzędzie nie do indywiduów, lecz do uniwersaliów. Jeśli treścią nazwy Sokrates jest: *ten jedyny, który był filozofem, wypił cykutę i występował jako postać dialogów Platona*, wówczas nazwa ta odnosi się w pierwszym rzędzie do tych trzech cech, zaś do Sokratesa jedynie o tyle, o ile stanowi on jedyny przedmiot należący do części wspólnej zbiorów przedmiotów, które egzemplifikują te cechy. Nasz semantyczny schemat wyglądać więc będzie następująco:

(R. 2)



<sup>11</sup> B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London 1919, rozdział 16; tegoż, *On Denoting*, *Mind* 14(1905), 479-493.



Jeśli chcemy terminologicznie rozgraniczyć dwa typy odniesienia, które występują w naszym schemacie, możemy powiedzieć, że nazwa własna *znaczy* zespół cech, *nazywa* zaś jedyny przedmiot, który cechy te egzemplifikuje (jeśli taki przedmiot istnieje). Nazwy ogólne będą w myśl tej konwencji *znaczyć* również odpowiedni zespół cech, zaś *nazywać* każdy z przedmiotów, który cechy te egzemplifikuje (o ile takie przedmioty istnieją). Predykaty można będzie wtedy zreinterpretować jako połączenie spójki („jest”) z odpowiednią nazwą ogólną. Zamiast „Sokrates myśli” powiemy wtedy „Sokrates jest myślący”, zaś zamiast „Pies biegnie” – „Pies jest biegnący”, przy czym oczywiście „jest myślący” znaczyć będzie dokładnie tyle co „egzemplifikuje myślenie”, zaś „jest biegnący” zastąpić możemy przez „egzemplifikuje bieganie”. Ogólnie realista przyjmie następującą konwencję:

$F(a) \equiv a$  egzemplifikuje  $F$ -owość  $\equiv a$  jest  $F$ -ujący

### 3. OGÓLNA TEORIA INTENCJONALNOŚCI

Od teorii odniesienia językowego zarysowanej powyżej bardzo blisko jest do ogólnej teorii intencjonalności. W istocie bardzo naturalnym uzupełnieniem omawianej koncepcji jest teza, że możemy się językowo odnosić do indywiduów w tenże, zapośredniczony przez uniwersalia sposób, tylko i wyłącznie dlatego, iż nasz *umysł* ma zdolność jakiegoś rodzaju *ujmowania odpowiednich bytów ogólnych*. Podstawowym sformułowaniem tego typu teorii będzie następująca definicja:

(F) Podmiot  $S$  odnosi się intencjonalnie do przedmiotu  $A = Df.$  podmiot  $S$  ujmuje mentalnie cechę  $F$ , zaś przedmiot  $A$  egzemplifikuje cechę  $F$ <sup>12</sup>.

W ramach tej teorii myślenie o nietoperzu zawierałoby zatem mentalne ujęcie cechy nietoperzowatości, zaś myślenie o Sokratesie także ujęcie cech bycia filozofem, bycia tym, który wypił cykutę, oraz bycia postacią dialogów Platona (lub też innych cech jednoznacznie identyfikujących Sokratesa).

Teoria ta wyjaśnia też w bardzo prosty sposób dwie klasyczne zagadki rozważane w filozofii pod hasłem *nieekstensjonalności kontekstów intencjonalnych*. Co najmniej od czasów Brentana i Fregego

<sup>12</sup> Jest to w gruncie rzeczy teoria Fregeowska. Por. G. Frege, *Sens i znaczenie*, w: G. Frege, *Pisma semantyczne*, dz. cyt.

wiemy doskonale, że (i) ze zdania „Jan myśli o Zwycięscy spod Jenu” nie wynika, iż myśli on o Pokonanym spod Waterloo, a także (ii) ze zdania „Jan myśli o Centaurze” nie wynika, iż istnieje coś, o czym Jan myśli. Wprowadzenie bytów ogólnych wydaje się jednak umożliwiać pewnego rodzaju ekstensjonalizację tego rodzaju kontekstów. Jeżeli przyjmujemy, że (4) „Jan myśli o *Centaurze*”, nie możemy wprawdzie wnioskować, że (4') „Istnieje coś, o czym Jan myśli”, możemy jednak, w myśl naszkicowanej teorii, wnioskować, iż (4'') „Istnieje coś, za pośrednictwem czego Jan myśli”. Tym czymś, za pośrednictwem czego dokonuje się intencjonalne odniesienie, będzie zaś oczywiście odpowiedni byt ogólny, w naszym przypadku cecha centaurowatości, którą umysł Jana ujmuje. Dalej, ze zdania: (5) „Jan myśli o *Zwycięzcy spod Jenu*”, nie wynika naturalnie to, że (6) „Jan myśli o *Pokonanym spod Waterloo*”, w ramach ontologii zawierającej byty ogólne możemy jednak zaproponować pewne wyjaśnienie *dłaczego* tak się dzieje. Otóż pomimo faktu, że tożsamość: (7) „*Zwycięzca spod Jenu* = *Pokonany spod Waterloo*”, jest prawdziwa, podobna tożsamość: (7') „Cecha bycia *Zwycięzcą spod Jenu* = Cecha bycia *Pokonanym spod Waterloo*”, jest oczywiście fałszywa. Żeby jednak przejście od (5) do (6) było logicznie uprawnione, potrzebna byłaby właśnie tożsamość (7'). Umysł Jana ujmuje bowiem nie bezpośrednio Napoleona, lecz jedynie odpowiednie cechy, które mają go identyfikować.

W ten sposób możemy w ramach tej teorii rozwiązać problem myślenia o przedmiotach nieistniejących, bez wprowadzania paradoksalnych sposobów mówienia, jakie zaproponował Meinong<sup>13</sup>. Aby myśleć o Pegazie, należy w myśl tej teorii po prostu ująć cechę *pegazowości*, która sprowadza się do cechy bycia koniem oraz bycia skrzydlatym. Cecha ta jest nieegzemplifikowana, a zatem, ujmując ją, nie możemy odnosić się do żadnego (istniejącego) indywiduum, jednak jeśli tylko zechcemy, możemy taką sytuację nazwać „odnoszeniem się do indywiduum nieistniejącego”, wprowadzając następującą, metafizycznie absolutnie nieszkodliwą definicję:

<sup>13</sup> Meinong twierdzi, że skoro są pewne prawdy dotyczące przedmiotów nieistniejących (np. to, że kwadratowe koło jest zarazem kwadratowe i okrągłe, że Pegaz jest skrzydlatym koniem itp.), musimy przyjąć jakiś rodzaj bycia owych przedmiotów. Meinong wnioskuje więc, że są przedmioty, o których prawdą jest, że ich nie ma. Por. A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie* (1904), w: *Gesamtausgabe*, Bd. II, hrsg. von R. Haller und R. Kindinger, Graz 1971, 481-535, tamże 490.

(F\*) Podmiot  $S$  odnosi się intencjonalnie do nieistniejącego przedmiotu, który jest  $F = \text{Df.}$  podmiot  $S$  ujmuje mentalnie cechę  $F$ , która nie jest egzemplifikowana.

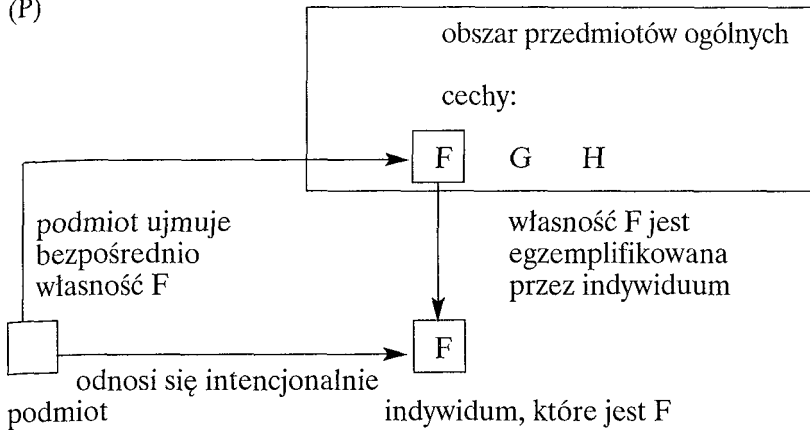
Akceptując tę definicję możemy mówić o przedmiotach nieistniejących, które posiadają takie a takie cechy, bez wywoływania filozoficznych paradoksów. Wszystko, co musimy przyjąć, aby móc to zrobić, to wprowadzić do naszej ontologii nieegzemplifikowane cechy, które występują po prawej stronie naszej definicji (F\*).

#### 4. CECHY NIEEGZEMPLIFIKOWANE

Kwestia cech nieegzemplifikowanych jest jednak poważnym zagadnieniem, które dzieli metafizycznych realistów. Jedni, powszechnie nazywani *platonikami*, przyjmują istnienie takich cech, inni jednak (*arystotelicy*) zdecydowanie temu zaprzeczają. Podstawowym punktem, który wywołuje całą kontrowersję jest to, że jeśli na poważnie wprowadzimy do naszej ontologii uniwersalia nieegzemplifikowane, wówczas wprowadzić musimy, jak się wydaje, również specjalny, odrębny obszar bytowy, w którym uniwersalia owe istniałyby, w bycie swym absolutnie obojętne wobec kontyngentnych kwestii świata indywidualów<sup>14</sup>. Platonik twierdzi w konsekwencji, iż istnieje odrębny świat bytów ogólnych, zaś posiadanie przez indywidualum danej cechy (lub stanie indywidualów w określonej relacji) polega na stosunku egzemplifikacji, który zachodzi między tymi dwoma światami (który to stosunek, jak pamiętamy, nie może bez nieskończonego regresu być interpretowany jako normalna relacja). Jeśli zatem umyśl, odnosząc się intencjonalnie, ujmuje zawsze pewną abstrakcyjną cechę, wówczas w ramach teorii platońskiej bardzo kuszące jest przypisanie mu zdolności bezpośredniego docierania do platońskiego nieba. Wyjaśniałoby to w sposób naturalny niezależność od kontyngentnych faktów świata, jaka wydaje się cechować naszą myśl, która dla wielu filozofów była tak inspirująca. Współczesny platonik proponuje zwykle ontologiczno-epistemologiczną teorię, którą zilustrować można następującym schematem:

<sup>14</sup> Metaforyczne obrazy takiego niezależnego świata powszechników znaleźć można często u Platona. Por. *Fedon*, 73a-81a; *Państwo*, 507b-c. Arystoteles twierdzi zaś zdecydowanie, że istnienie indywidualnych substancji jest koniecznym warunkiem istnienia czegokolwiek innego. Por. *Kategorie* 5 (2b5).

(P)



Nieekstensjonalna pseudo-relacja intencjonalna, w jakiej podmiot stoi do indywiduum, sprowadza się w myśl tej teorii do autentycznej, ekstensjonalnej relacji uchwytowania przez ten podmiot cechy, która z kolei egzemplifikowana jest przez owo indywiduum.

Warto w tym miejscu podkreślić, że sam Platon nie był, jak się wydaje, zwolennikiem tego typu bezpośredniego wglądu naszego umysłu w swe niebo. Zamiast tego stworzył on, jak wiadomo, teorię *przypominania* sobie idei, z którymi umysł kiedyś obcował bezpośrednio. Zgodnie z tym filozoficznym mitem umysł, który kiedyś przebywał w królestwie idei, miał wówczas z nimi coś w rodzaju bezpośredniego kontaktu *empirycznego*, który później utracił. Niemniej jednak raz zobaczone idee tkwią w głębokich warstwach umysłu i muszą być jedynie „przypomniane”, co zresztą często wymaga interwencji nauczyciela, w którego rolę wciela się zwykle platoński Sokrates. W związku z tym Platon stał się ojcem koncepcji, którą zwykło się nazywać *teorią idei wrodzonych*, głoszącej, iż pewna wiedza zawarta jest w naszym umyśle całkiem niezależnie od empirycznego kontaktu, jaki mamy ze światem indywiduów. Schemat (P) nie jest zatem schematem samego Platona, lecz jego współczesnego następcy, który nie wierzy w mit pobytu duszy w królestwie idei, lecz zamiast tego wierzy w samo to królestwo oraz teorię przyznającą umysłowi ponadempiryczny dostęp doń<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Takim platonikiem jest np. Chisholm. Por. zwłaszcza jego dwie książki dotyczące teorii intencjonalności: *Person and Object. A Metaphysical Study*, London 1976 oraz *The first Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis 1981.

Arystotelik neguje całą tę konstrukcję. Nie ma żadnego platońskiego nieba. Jedyne miejsce, gdzie możemy znaleźć uniwersalia, to konkretne rzeczy, które owe uniwersalia egzemplifikują. W związku z tym *nie ma i nie może być uniwersaliów nieegzemplifikowanych*. Przy takim postawieniu sprawy teoria intencjonalności wyrażona przez nasze (F) staje się raczej mało atrakcyjna. Przy odrzuceniu uniwersaliów nieegzemplifikowanych wyjaśniałaby ona bowiem jedynie jedną, dla wielu filozofów mniej interesującą, część problematyki intencjonalności, mianowicie: jak jest możliwe *udane* odniesienie intencjonalne – odniesienie, którego przedmiot istnieje. Wszystkie zaś kwestie dotyczące myślenia o przedmiotach nieistniejących, pomylek i halucynacji musiałyby być wyjaśnione jako inaczej, przez co teoria straciłaby swą jednolitość, która w dużym stopniu decyduje o jej atrakcyjności.

Prawdziwy arystotelik ma zresztą zwykle skłonności raczej do jakiejś wersji *przyczynowej* teorii intencjonalności. Przyjmuje on za swym mistrzem, że umysł nasz jest rodzajem niezapisanej tablicy, która wypełnia się tylko poprzez przyczynowy wpływ, jaki indywidualne przedmioty wywierają na nasze zmysły. Dopiero na tej drodze, poprzez zastosowanie procedury abstrakcji, możemy uchwycić odpowiednie cechy, które w przedmiotach są egzemplifikowane, i stworzyć odpowiednie pojęcia, które następnie mogłyby być używane w „czystym myśleniu”. Arystoteles głosi więc koncepcję, która nazywana bywa często *empirystyczną teorią pojęć*, a która charakterystyczna jest zarówno dla Locke’a i Hume’a jak i dla Brentana.

Jeżeli zatem arystotelik chciałby twierdzić, że wszelkie odniesienie intencjonalne odbywać się musi „poprzez” byty ogólne, dodałby do tego tezę, że bytami takimi dysponować możemy jedynie dzięki wyżej naszkicowanej procedurze, przy czym pierwszy kontakt zmysłowy, jako że nie mógłby się on dokonywać za pośrednictwem odpowiedniego bytu ogólnego, do którego podmiot nie mógłby jeszcze mieć dostępu, należałoby interpretować nie jako stosunek intencjonalny, lecz jako *realną relację przyczynową*. W każdym jednak razie w efekcie nie moglibyśmy odnosić się do żadnego bytu nieistniejącego, którego charakterystyka nie mogłaby zostać „poskładana” z cech, które uprzednio wyabstrahowaliśmy z realnych indywiduów, z którymi mieliśmy przyczynowy, zmysłowy kontakt. Dodajmy, iż teza głosząca, że wszelkie byty fikcyjne, którymi zaj-

muje się nasza wyobraźnia, mają taki właśnie „składankowy” charakter, nie jest bynajmniej absurdalna.

##### 5. IDENTYCZNOŚĆ ZNACZENIA. TREŚCI PROPOZYCJONALNE

W związku z zagadnieniami semantyki oraz ogólnej teorii intencjonalności pojawia się następny ważny motyw, który stanowi argument na rzecz metafizycznego realizmu. Chodzi o problem identyczności znaczenia, który szczególnie eksponowany jest od czasów Fregego i Husserla. W języku potocznym bardzo często stwierdzamy nie tylko identyczność cech, lecz także identyczność znaczenia oraz identyczność treści myśli. Dzieje się to w zdaniach typu:

(8) Niemieckie zdanie „Josef schläft” znaczy to samo, co polskie zdanie „Józef śpi”.

czy też:

(9) Jan myśli to samo, co Piotr.

Jeśli chcielibyśmy zinterpretować zdania (8) i (9) zgodnie ze schematem eksploatowanym w naszych dotychczasowych rozważaniach, trzeba by przyjąć, że ich filozoficznie istotna forma logiczna jest następująca:

(8')  $(\exists p)$ (Niemieckie zdanie „Josef schläft” znaczy  $p$ ; oraz polskie zdanie „Józef śpi” znaczy  $p$ ).

(9')  $(\exists p)$ (Jan myśli  $p$ ; oraz Piotr myśli  $p$ ).

Kwantyfikowanie po znaczeniach oraz treściach myśli powinno naturalnie wymusić odpowiednie rozszerzenie ontologii. Pytaniem jednak pozostaje, czy rozszerzenie to da się zinterpretować w schemacie rozważanym do tej pory.

Jedna rzecz wydaje się jasna. Zdania (4') oraz (5') wydają się mówić o bytach zupełnie innego rodzaju, niż indywidua, własności i relacje, które rozważaliśmy dotychczas. To, co zdanie „Józef śpi” może znaczyć, to ani indywiduum Józef, ani też własność spania. To, co zdanie to znaczy, to dokładnie to, że *Józef śpi*, a owo *coś* wydaje się być bytem o zasadniczo innej formie, niż indywiduum czy własność. To, że Józef śpi, wydaje się w jakiś sposób *składać* z Józefa i jego snu.

Konstrukcja nominalizująca „to, że...”, pozwalająca z każdego zdania zbudować coś, co gramatycznie funkcjonuje jak rodzaj dzwicznej nazwy, okazała się dla wielu filozofów równie inspirująca, jak końcówki typu „-anie”, „-ość”, „-owość”, pozwalające używać nazwy abstrakcyjne z każdego predykatu, przymiotnika czy

nazwy ogólnej. W związku z tym wielu myślicieli skłonnych było wprowadzić nową kategorię *bytów propozycjonalnych*, które nazywano, *myślami, treściami, propositions, stanami rzeczy* bądź *obiektywami*<sup>16</sup>, a których wspólna cecha polegać miała na tym, że stanowią one przedmiot odniesienia formy znominalizowanej, a tym samym ontologiczny korelat *pełnego zdania*. Takie byty propozycjonalne miałyby być: po pierwsze (i) tym, co, jako znaczenie, jest wyrażane przez pełne zdanie, po drugie (ii) tym, do czego odnosi się konstrukcja nominalizująca „to, że...”, po trzecim wreszcie (iii) tym, do czego odnosimy się, mówiąc o treściach myśli, a czego identyczność stwierdza nasze (5)-(5'). Często też treści propozycjonalne traktowane były jako (iv) podstawowy nośnik prawdy i fałszu, lub też (v) coś, co jest tym elementem, który decyduje o prawdzie bądź fałszu odpowiednich zdań bądź aktów mentalnych<sup>17</sup>.

Co więcej, owe byty propozycjonalne dają się w bardzo naturalny sposób zinterpretować jako byty o charakterze platońskim, które mogą (lecz nie muszą) być egzemplifikowane przez świat wzięty jako całość. Byty owe stają się tym samym czymś w rodzaju własności świata<sup>18</sup>. To świat jest bowiem taki, że śnieg jest biały i że trawa jest zielona, i że dwa plus dwa równa się cztery; nie jest zaś taki, że istnieją krasnoludki, ani taki, że koła są kwadratowe. W żargonie filozoficznym mówi się zamiast tego, że określony stan rzeczy *zachodzi* bądź *nie zachodzi*. Najprostsza teoria porządkująca te intuicje mogłaby wyglądać następująco:

(F\*\*\*) Podmiot *S* myśli, że *p* = Df. podmiot *S* ujmuje mentalnie stan rzeczy, że *p*. Myśl ta jest prawdziwa, jeśli to, że *p*, zachodzi (jeśli świat jest taki, że *p*), jest zaś fałszywa, jeśli to, że *p*, nie zachodzi (jeśli świat nie jest taki, że *p*).

<sup>16</sup> *Myśl (Gedanke)* to termin Fregego, w szkole Brentana mówiono o propozycjonalnych *treściach (Inhalt)*, Wittgenstein, Stumpf i Husserl pisali o *stanach rzeczy (Sachverhalt)*, zaś Meinong wprowadził termin *obiektyw (Objektiv)*. W literaturze angielskiej powszechnie używa się trudno przetłumaczonego (i bardzo wieloznacznego) terminu *proposition*.

<sup>17</sup> Jasną teorię tego typu sformułował Meinong. Por. A. Meinong, *Über Annahmen* (2. Aufl. 1910), *Gesamtausgabe*, hrsg. von R. Haller und R. Kindinger, Bd. IV, Graz 1977, 94; tegoż, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* (1915), *Gesamtausgabe*, Bd. VI, Graz 1972, 38n.

<sup>18</sup> Por. C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, LaSalle, Illinois 1946, 52.

(F<sup>\*\*\*</sup>) Podmiot *S* mówi, że *p* = Df. podmiot *S* używa pewnego wyrażenia językowego w celu zakomunikowania tego, że *p*<sup>19</sup>.

Pewną wersją tego typu teorii jest naturalnie koncepcja Fregego, ujmująca zdanie jako nazwę, której sensem jest wyrażana przez nie myśl, zaś denotacją (Fregowskim *znaczeniem*) – prawda bądź fałsz, zależnie od tego, czy wyrażona przez zdanie myśl jest prawdziwa (odpowiada światu) czy też nie. Teoria (F<sup>\*\*</sup>)-(F<sup>\*\*\*</sup>) ta ma dwie ważne cechy. Po pierwsze, w sposób wyraźny ujmuje ona intencjonalność językową jako wtórną wobec pierwotnej intencjonalności umysłu. Po drugie, w sposób niemniej wyraźny wprowadza propozycjonalne byty nieegzemplifikowane (znaczenia zdań fałszywych).

## 6. MOŻLIWOŚĆ I KONIECZNOŚĆ

Szczególnie ważnym terenem, na którym realistyczna ontologia może pokazać swe pełne możliwości, są rozważania dotyczące kontekstów znajdujących się w zasięgu tzw. *operatorów modalnych* (*możliwe, że* oraz *konieczne, że*). Konteksty tego typu nie są naturalnie wynalazkiem filozofów. Podobnie, jak konstrukcje orzekające identyczność cech bądź znaczenia, należą one do dość rudymentalnego dyskursu potocznego. Podobnie jednak jak i tamte konteksty, również i konteksty modalne dopiero w rękach filozofów objawiają całą swą konceptualną zawartość. Rozważmy następujące trzy zdania:

(10) Żaden kruk nie jest biały.

(11) Niemożliwe jest, aby ciało swobodnie spadające w próżni nie wykazywało przyspieszenia.

(12) Niemożliwe jest, aby kawaler był żonaty.

Zdanie (10) jest prostym zdaniem ogólnym. Stwierdza ono, iż jeśli coś jest krukami, wówczas to coś nie jest białe. Zdanie to nie mówi jednak nic o tym, że musi tak być. W istocie wszyscy chyba zgodzimy się, że *mogłyby być* białe kruki. Zdanie (11) jest również ogólne, lecz zawiera oprócz tego modalizację. Przypomina ono pod tym względem zdanie (12), które również mówi o niemożliwości. Jednak w tych dwu zdaniach chodzi o niemożliwości różnego rodzaju. Wypowiadając zdanie (11) chcemy powiedzieć, że coś jest

<sup>19</sup> (F<sup>\*\*</sup>) oraz (F<sup>\*\*\*</sup>) wyrażają znowu teorię zasadniczo Fregowską, współcześnie bronioną przede wszystkim przez Chisholma. Najbardziej zaciętym krytykiem tego typu podejścia jest Wilfrid Sellars.



*realnie* niemożliwe, że zakładając znane prawa fizyki, te a te rzeczy są wykluczone. Nie chcemy jednak twierdzić, że rzeczy takie są absurdalne, czy też że są nie do pomyślenia. O czymś takim mówi dopiero zdanie (12). Czytelnik Carnapowskiego *Meaning and Necessity* powie, że zdanie (11) mówi o tzw. niemożliwości *fizycznej*, zaś zdanie (12) o niemożliwości *logicznej*.

Jeżeli zatem ktoś zaprzecza zdaniu (11) powiemy, iż nie zna on podstawowych twierdzeń fizyki, jeśli zaś zaprzecza zdaniu (12) osądzimy, że albo oszalał, albo też nie rozumie znaczeń słów języka, którym mówi. Dotarliśmy tym samym do słynnego odróżnienia syntetyczne-analityczne, które Quine chciał ostatecznie wysłać do filozoficznego lamusa. Podobnie jednak jak po Kancie możliwa jest metafizyka, tak też i po Quine'ie mogą istnieć zwolennicy owego odróżnienia. Szczególnie wielu znajdziemy ich właśnie wśród filozoficznych realistów, jako że komponuje się ono bardzo dobrze z realistycznym obrazem świata zarysowanym powyżej. Otóż realista powie, iż zdanie (12) tym różni się od zdań (11) i (10), że w odróżnieniu od tych ostatnich wyraża ono w swej głębokiej warstwie relację pomiędzy odpowiednimi bytami ogólnymi. Filozoficzna moc modalności typu (12) streszczać się ma w przykładzie:

(12') Własność bycia kawalerem wyklucza własność bycia żonatym.

Realista przyjmie następującą ogólną definicję:

(M) To, że *p*, jest niemożliwe = Df. To, że *p*, jest wykluczone na mocy relacji zachodzących pomiędzy bytami ogólnymi<sup>20</sup>.

Jako że odpowiednie własności, o których mówimy w zdaniu (12') stanowiąc mają, zgodnie z rozwijaną teorią, także znaczenia słów użytych w zdaniu (12), uzyskujemy w efekcie proste wyjaśnienie, dlaczego tak naturalnie klasyfikujemy zdanie (12) jako prawdziwe na mocy *samego języka*.

Zauważmy przy okazji, że użycie aparatury bytów ogólnych w wyjaśnieniu swoistości dyskursu modalnego wydaje się w zdecydowany sposób faworyzować platońską wersję realizmu. Otóż platoniczek może bez kłopotów przyjąć nie tylko to, że (13) „Z konieczności: Każda rzecz barwna jest rozciągła”, i wyjaśnić to poprzez przykład: (13') „Cecha barwności zawiera cechę rozciągłości”. Może on również głosić, iż: (14) „Z konieczności: Każdy pe-

<sup>20</sup> Taka teoria występuje w wyraźnej formie u Russella a także u Chisholma. Por. B. Russell, *Problemy filozofii*, Warszawa 1995, 116.

gaz *byłby* koniem”, gdyż (14’) „Cecha pegazowości zawiera cechę bycia koniem”.

Arystotelik nie może jednak posłużyć się zdaniem (14’) z tego prostego powodu, iż w jego okrojonej ontologii nie ma miejsca na (nieegzemplifikowaną) cechę pegazowości. Złośliwe powiązania operatorów modalnych z nierzeczywistymi okresami warunkowymi, których pełne są filozoficzne czasopisma, stanowić będą zatem dla arystotelika dużo większy problem.

### 7. A PRIORI

Zdanie (12) różni się jednak od zdań (10) i (11) nie tylko ze względu na uwikłany węń rodzaj konieczności, lecz jak się wydaje również ze względu na *typ wiedzy*, jakim dysponujemy (lub przynajmniej sądzimy, że dysponujemy) na temat jego prawdziwości. Zdania (10) i (11) są zdaniami empirycznymi, o których sądzimy, że mogą stać się wiedzą jedynie dzięki procedurom indukcyjnym czy też rozumowaniom hipotetycznym (zależnie od naszej ulubionej teorii wiedzy empirycznej). Zdanie (12) wydaje się jednak być innego rodzaju. Zwykle wierzymy, że możemy poznać prawdy typu (12), nie ruszając się z fotela, możemy je odkryć *a priori*, na mocy samej analizy pojęć. Jeśli cały czas pamiętamy, że owe pojęcia (czyli znaczenia słów), które mamy analizować, są zgodnie z realistyczną doktryną po prostu odpowiednimi bytami ogólnymi, wówczas zrozumiemy, jak naturalnie powstaje w ramach tej koncepcji teoria wiedzy *a priori*. Teoria taka zbudowana będzie według schematu:

(M\*) *S* wie, że to, że *p*, jest niemożliwe = Df. *S* uchwytuje relacje zachodzące pomiędzy bytami ogólnymi, na mocy których to, że *p*, jest wykluczone<sup>21</sup>.

Zgodnie z tą koncepcją możemy zatem poznać konieczne prawdy dotyczące świata, nie wychodząc z naszego gabinetu, o ile tylko uchwycimy relacje zachodzące pomiędzy bytami ogólnymi. Jeśli uchwyciliśmy to, że barwność zawiera rozciągłość, wówczas wiemy, że z *konieczności*, cokolwiek jest barwne, jest też rozciągle. Jeśli uchwyciliśmy to, że bycie kołem wyklucza bycie kwadratem, wiemy, że kwadratowe koła są *niemożliwe*. Koncepcja głosząca, że możemy takie relacje uchwycić, łączy się zaś bardzo naturalnie z tezą uprzy-

<sup>21</sup> Por. R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2nd. ed., New York 1977, 38.

wilejowanego dostępu umysłu do królestwa bytów ogólnych, którą głosi współczesny platonik.

Jak widzimy, zgodnie z konsekwentną pozycją realistyczną w jej wersji platońskiej, na której skupiliśmy naszą uwagę, bytom ogólnym przypisana zostaje pewna niezwykle ważna cecha. Jako byty, zapośredniczające odniesienie intencjonalne oraz wyjaśniające możliwość wiedzy *a priori*, muszą być one w jakiś sposób *bezpośrednio ujmowalne przez umysł*. Na ten punkt kieruje się ważna linia krytyki realizmu. Krytyka ta atakuje pewne bardzo silne intuicje związane z użyciem języka oraz pojęciami modalnymi, intuicje, które były jednym z głównych motorów całego powyższego wywodu, a które głoszą rodzaj *uprzywilejowanego dostępu* do faktów dotyczących znaczenia używanych słów oraz faktów modalnych. Jak widzieliśmy platonik głosi w istocie taki dostęp, a co więcej, twierdzi, że jest to *de facto* dostęp do tego samego rodzaju bytów – do odpowiednich bytów ogólnych. Ontologia rozważanej koncepcji spleta się więc w bardzo ciekawy sposób z epistemologią i teorią intencjonalności. Zakłada się, że: (i) istnieją dwie dziedziny bytu: dziedzina indywiduów oraz dziedzina bytów ogólnych; (ii) do dziedziny bytów ogólnych posiadamy epistemicznie uprzywilejowany dostęp; (iii) do dziedziny indywiduów nie mamy takiego dostępu; a w związku z tym (iv) jedyne rzeczy, które możemy znać *a priori* o indywiduach, to te, które obowiązują z konieczności dla wszystkich indywiduów na mocy relacji zachodzących w dziedzinie bytów ogólnych; oraz (v) jedyny intencjonalny dostęp do dziedziny indywiduów uzyskać możemy *poprzez* dziedzinę bytów ogólnych, które stanowią *treść* naszych aktów intencjonalnych.

## 8. EPISTEMICZNA NIEPRZEJRZYSTOŚĆ ZNACZENIA

Krytyka, którą chcemy przywołać, próbuje wykazać, iż tak naprawdę ani do faktów dotyczących znaczenia, ani do faktów modalnych nie posiadamy uprzywilejowanego dostępu, który jest wymagany, jeśli wyżej naszkicowana koncepcja miałaby być prawdziwa. Pierwszym celem ataku stała się deskrypcyjna teoria imion własnych, którą powyżej wcieliliśmy w platoński obraz. Czy naprawdę jest tak, że używając typowych imion własnych, „podkładamy pod nie” sens obejmujący zestaw cech pozwalający jednoznacznie zidentyfikować przedmiot, do którego nazwa się odnosi. Każdy, kto zna słynną rozprawę Kripkego *Nazywanie i koniecz-*

ność<sup>22</sup>, będzie musiał się w tym miejscu zahaczyć. Kripke dostarcza przekonujących argumentów, iż sytuacja użycia nazwy, w której dysponujemy Russellowską deskrypcją, to raczej wyjątek niż reguła<sup>23</sup>. Kripke sugeruje, że to, co istotne dla użycia imienia własnego, to nie akty mentalne, jakich przy tej okazji dokonujemy, lecz raczej obecność *realnego łańcucha komunikacyjnego*, łączącego tego, kto owej nazwy obecnie używa, z sytuacją nadania nazwy, i to niezależnie od kwestii, czy mówiący potrafiłby ten łańcuch zrekonstruować, ani nawet od tego, czy zdaje sobie sprawę z jego istnienia<sup>24</sup>.

Jeśli jednak jest tak w istocie, to z naszego obrazu wyeliminować trzeba co najmniej tę część, która dotyczyła semantyki wyrażen stojących w pozycji podmiotu. Od schematu (R. 2) wrócić zatem musimy do (R. 1). Nasza teoria zaczyna powoli tracić swą do niedawna tak imponującą jednolitość. Niecały dostęp do świata indywidualuów odbywa się już bowiem poprzez medium świata powszechników. Co najmniej w sytuacjach użycia imion własnych mamy do czynienia z realnymi przyczynowymi relacjami.

Jeśli czytelnik przypomni sobie, że takie relacje postulowane są w ramach teorii arystotelesowskiej na poziomie percepcji zmysłowej, nie zaskoczy go fakt, że w ostatnim paragrafie naszego artykułu będziemy usiłovali zastąpić obraz platoński obrazem arystotelesowskim. Wcześniej jednak przypomnimy jeszcze jeden typ krytyki, który jeszcze dobitniej popchnie naszą analizę w arystotelesowskim kierunku. Autorem jej jest Putnam<sup>25</sup>. Pokazał on w sposób przekonujący, że nawet w przypadku wyrażen typu terminów masowych oraz nazw ogólnych, tzw. *rodzajów naturalnych*, jak „woda”, „żelazo” czy „lew”, ich znaczenie nie może być identyfikowane z cechami, które mamy „w głowie”, używając

<sup>22</sup> Warszawa 1988.

<sup>23</sup> Jako jeden z przykładów podaje Kripke użycie imienia własnego „Kolumb” przez kogoś, kto myśli o Kolumbie jako o *odkrywcy Ameryki*. Taki ktoś odnosi się, zdaniem Kripkego, rzeczywiście do Kolumba, pomimo faktu iż jedyna deskrypcja, jaką przy tym używa („odkrywca Ameryki”) jest wedle wszelkiego prawdopodobieństwa deskrypcją kogoś innego (jakiegoś Greka bądź Skandynawa, którzy dopłynęli do Ameryki na długo przed Kolumbem).

<sup>24</sup> Por. S. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, dz. cyt., 92.

<sup>25</sup> Por. H. Putnam, *The Meaning of „Meaning”*, w: Tenże, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge 1975, 215-271.

tych wyrażen<sup>26</sup>. To, co dane słowo znaczy, wiedzą najlepiej (co wcale nie musi znaczyć – w sposób doskonały) jedynie *eksperci* danej społeczności językowej, w naszym przypadku – fizycy, chemicy, biolodzy; wiedzą to zaś dzięki *empirycznemu badaniu przedmiotów* danych słów, dzięki poznaniu ich realnej budowy. W konsekwencji to, co prawdziwe *na mocy znaczenia*, okazuje się być dostępne również jedynie na drodze empirycznej. W świetle argumentacji Putnama zdania typu (12) nie różnią się zatem istotnie od zdań typu (11). Najradykałniejszą konsekwencją, jaką można by wyciągnąć z tego typu krytyki, jest naturalnie teza Quine'a głosząca całkowite zniesienie odróżnienia syntetyczno-analityczne, której dalszym wzmocnieniem, głoszonym przez Quine'a, jest postulat odrzucenia w ogóle dyskursu modalnego.

### 9. ARYSTOTELIZM

Filozof, który zaakceptuje przytoczoną wyżej krytykę, a mimo to będzie chciał pozostać metafizycznym realistą, będzie musiał istot-

---

<sup>26</sup> Putnam przedstawia następujący argument na poparcie tezy, że znaczenia nie mogą być „w głowie”. Wyobraźmy sobie sytuację, w której istnieje gdzieś w kosmosie *bliźniacza Ziemia*. Na planecie tej wszystko jest dokładnie takie samo jak na naszej Ziemi z wyjątkiem jednego: ciecz, która wypełnia tam oceany i rzeki i która wygląda i zachowuje się dokładnie tak jak woda, nie ma wzoru chemicznego H<sub>2</sub>O, lecz jakiś inny, założmy że XYZ. Ciecz ta nazywana jest przez mieszkańców bliźniaczej Ziemi „wodą”. Wydaje się zatem, że mieszkańcy bliźniaczej Ziemi w żadnym razie nie używają słowa „woda” w tym samym znaczeniu, co my. Słowo „woda” denotuje bowiem na bliźniaczej Ziemi zupełnie co innego niż na naszej Ziemi, nie może zatem mieć na obu planetach tego samego znaczenia. A jednak to, co mieszkańcy bliźniaczej ziemi „mają w głowach”, gdy używają tego słowa (ich procedury czy „deskrypcje” identyfikujące), jest, na mocy hipotezy, dokładnie tym samym, co mamy w głowach my, gdy mówimy „woda”. (Gdyby ktoś miał wątpliwości co do tego, czy w naszym „znaczeniu w głowie” nie jest zawarty wzór chemiczny wody, proponuje Putnam następujący eksperyment. Cofnijmy się wstecz o kilkaset lat do czasów, gdy na żadnej z planet nie istniała teoria chemiczna. W tym wypadku nie ma raczej wątpliwości, iż to, co mieszkańcy obu planet mieliby w głowach, odpowiadałoby sobie w istotnych aspektach. Jednak nawet wtedy słowa te musiałyby mieć na obu planetach całkiem inne znaczenie. Nie byłoby tylko żadnego sposobu odkrycia tego faktu). A zatem, konkluduje Putnam, to, co mamy w głowach, jest dla kwestii znaczenia kompletnie nieistotne. Istotne jest natomiast to, jaki jest faktyczny charakter przedmiotu, do którego słowo się odnosi. To jednak ustala ją (z możliwie największym przybliżeniem) jedynie *eksperci* danej społeczności: Typowy użytkownik języka nie ma o tym (i nie musi mieć) pojęcia. Na tym właśnie polega słynny Putnamowski *podział pracy językowej*. Dzięki temu podziałowi uczeń i nauczyciel fizyki używają słowa „atom” w dokładnie tym samym znaczeniu, chociaż ten ostatni zdecydowanie lepiej wie (lub przynajmniej powinien wiedzieć), o czym mówi.

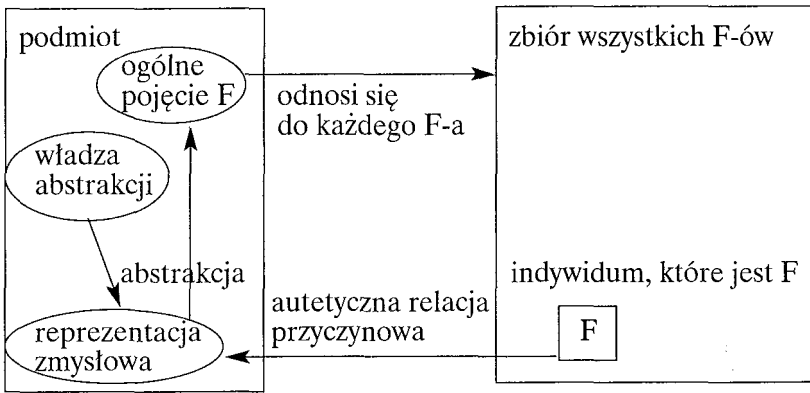
nie zmodyfikować kilka ważnych punktów platońskiego ujęcia. Jego obraz świata nieubłaganie skłaniać się będzie ku jakiejś wersji koncepcji arystotelesowskiej. Jeśli przyjmie on tezę Kripkego, iż w podstawowym użyciu imion własnych w sposób istotny uwikłane są przyczynowe relacje ze światem indywiduów, wówczas nie sprawi mu prawdopodobnie kłopotu zaadoptowanie tej tezy na użytek ogólnej teorii intencjonalności. W konsekwencji będzie twierdził, że podstawowy fenomen odniesienia intencjonalnego nie może być tak bardzo nieekstensjonalny, jak chcą tego klasyczne teorie intencjonalności od czasów Brentana i Fregego. Poza wszystkim bowiem, w fenomen ten muszą być istotnie uwikłane autentyczne relacje przyczynowe. Dalej zaś, Putnamowska teza ogólnej epistemicznej nieprzejrzystości znaczeń powinna raczej zniechęcić go do teorii bezpośredniego ujęcia uniwersaliów i skłonić do czegoś, co z grubsza przypominać może arystotelesowską teorię abstrakcji. A gdy nasz filozof zaszedł już tak daleko, to czy wielką przykrość sprawi mu rezygnacja z uniwersaliów nieegzemplifikowanych, zwłaszcza że nagrodą za ową rezygnację będzie pozbycie się dość problematycznej koncepcji odrębnego królestwa bytów ogólnych?

Arystoteles neguje więc nie tylko *ontologiczne*, ale również (a może przede wszystkim) *epistemologiczne* tezy Platona. Przypomnijmy, że w myśl teorii platońskiej umysł uchwytuje bezpośrednio byty ogólne. Wskazaliśmy wprawdzie, że nie jest to teza, którą akceptował sam Platon, jednak pod interesującym nas obecnie względem Platon twierdził coś całkiem podobnego. Otóż zgodnie z jego teorią przypominania, kognitywny dostęp do bytów ogólnych nie jest w żaden sposób uzależniony od kognitywnego dostępu do świata indywiduów (może z wyjątkiem dostępu do odpowiedniego „przewodnika duchowego”). Odwrotnie, to intencjonalny dostęp do świata indywiduów zakłada uchwycenie odpowiednich bytów ogólnych. W związku z tym umysł platoński nie jest niezapisaną tablicą, a zdobywanie wiedzy odbywa się niejako „od góry”, od ogółu do szczegółu.

Arystoteles powie jednak coś zupełnie innego. Proponuje on teorię wiedzy „od dołu”, wychodzącej od rudymentarnej percepcji zmysłowej i poprzez zdolność abstrakcji i indukcji wstępującej ku coraz ogólniejszym pojęciom i twierdzeniom. Przede wszystkim, nie ma żadnego oddzielnego obszaru bytów ogólnych, który mógłby być tak czy inaczej kognitywnie dostępny. Tylko indywidualne substancje ist-

nieją we właściwym sensie słowa „być”, a zatem i ogólność może być znaleziona jedynie w indywiduach. W pierwszym rzędzie mamy zatem ogólność tkwiącą w rzeczach. Wiele rzeczy ma wspólne cechy, bądź należy do wspólnego rodzaju. Tomasz mówi w tym kontekście o powszechnikach *in rebus*. Ta ogólność tkwiąca w rzeczach nie jest jednak dla umysłu dostępna bezpośrednio. Bezpośredni kognitywny dostęp jest dostępem zmysłowym, w który uwikłane są autentyczne relacje przyczynowe ze światem, mającym charakter nieredukowalnie indywidualny. To natomiast, co zapewniamy nam uchwycenie ogólności, to zdolność abstrakcji, którą Arystoteles nazywał *intellektem czynnym*. Jeśli abstrakcję tę zastosujemy do zmysłowej reprezentacji rzeczy, wówczas uzyskamy odpowiednie *ogólne pojęcie*, które stosować się będzie do wszystkich rzeczy posiadających daną cechę, czy też należących do tego rodzaju. Mamy tu do czynienia z ogólnością tkwiącą w umyśle, którą Tomasz nazywał *universale post rem*<sup>27</sup>. Dodajmy jednak, że mówienie o „ogólności” ma tu wyraźnie inny sens, niż w przypadku ogólności tkwiącej w rzeczach. Pojęcia tkwiące w indywidualnym umyśle nie są bowiem same bytami ogólnymi, jak własności tkwiące w rzeczach<sup>28</sup>. Ich ogólność polega jedynie na tym, że stosują się one do wielu różnych rzeczy. W konsekwencji zwolennik Arystotelesa preferowałby schemat w rodzaju:

(A)



<sup>27</sup> Podstawowe tezy teorii poznania Arystotelesa znaleźć można w jego traktacie *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972.

Współczesny arystotelik skomplikuje jednak z reguły nasz prosty schemat (A). Pamiętając o argumentach Putnama i innych, będzie on zwykle skłonny przyjmować, że własności, które rzeczywiście powinniśmy wziąć ontologicznie poważnie, to tylko te własności, które występują istotnie w naszych najlepszych naukowych teoriach<sup>29</sup>. Współczesny Arystotelik będzie więc w każdym razie daleki od sugerowania, że każde nasze pojęcie lub słowo musi mieć swój ontologiczny korelat.

Druga ważna uwaga, również ściśle związana z argumentami Kripkego i Putnama, które przytoczyliśmy powyżej, dotyczy ważnego odróżnienia zagadnienia, jak umysł odnosi się do rzeczywistości, od tego, jak odnoszą się do niego nasze słowa. Otóż nawet jeśli odrzucimy tezę bezpośredniego dostępu naszego umysłu do uniwersaliów, będziemy mogli dalej twierdzić, że taka bezpośrednia relacja do odpowiednich powszechników uwikłana jest istotnie w użycie naszych słów (a w szczególności predykatów oraz nazw ogólnych tzw. *rodzajów naturalnych*). Aby móc to twierdzić musimy jedynie przyjąć tezę, iż dla znaczenia używanych przez nas słów istotna jest raczej realna komunikacyjno-przyczynowa historia, niż kwestie tego, co mamy „w głowie”, używając danego wyrażenia. Mówiąc „lew” lub „woda”, odnosimy się zatem rzeczywiście do przedmiotów, mających *tę samą naturę* co paradygmatyczne przedmioty, na podstawie których słowa „lew” i „woda” zostały wprowadzone do naszego języka, nawet wtedy, jeśli *nie znamy* tej natury i nawet wtedy, kiedy *nigdy jej nie poznamy*. Teoria predykcji zilustrowana schematem (R. 1) może więc zostać zachowana.

## METAPHYSICAL REALISM

### Summary

In the paper I address ontological and epistemological problems concerning metaphysical realism. The classical arguments for the introduction of universals

<sup>28</sup> Choć nie wykluczone, że posiadanie pojęć, czy też myślenie o czymś „za pomocą” pewnego pojęcia mogłoby być wyjaśnione w terminach posiadania przez umysł pewnych cech. I tak, myślenie o czymś, co jest *F*, możemy usiłować opisać jako myślenie *F*-owo, zaś posiadanie pojęcia czegoś, co jest *F*, jako *możliwość* pomyślenia *F*-owo. Jest to naturalnie tzw. *przysłówkowa teoria świadomości*, kojarzona obecnie zwłaszcza z Chisholmem.

<sup>29</sup> Tego rodzaju arystotelikiem jest Armstrong. Por. jego *Properties*, w: *Properties*, dz. cyt., 160-172, 166n.



concern (i) the predication of the identity of properties, (ii) the general semantics of predication, and (iii) the so-called abstract singular terms. The realist ontology, particularly in its platonic version, can be combined very naturally with the general theory of intentionality adopting Russell's description theory and postulating a kind of direct epistemic access to the realm of universal entities. An aristotelic version, as it rejects non exemplified universals and assumes the so-called abstraction-theory of concepts, harbours no such postulates. Consequently it need not to be viewed as inconsistent with the causal theory of names proposed by Kripke and Putnam.