

Hanna Rosnerowa

"Cogito" w świetle filozofii języka

Studia Philosophiae Christianae 9/2, 123-151

1973

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HANNA ROSNEROWA

«COGITO» W ŚWIETLE FILOZOFII JĘZYKA

1. Metodologiczne trudności analizy językowej. 2. O rodzajach obiekty przeciwko «cogito». 3. Czy «cogito» należy do typu zdań niepodważalnych? 4. Czy «cogito» jest autentycznym sądem logicznym? 5. O możliwych kierunkach dalszych dociekań analitycznych. 6. O użyciach «ergo» i sensie «res cogitans».

1. Metodologiczne trudności analizy językowej

Są w filozofii tematy niewdzięczne w tym sensie, że, zdałoby się, aż nadmiernie przedyskutowane, wyjaśnione czy zinterpretowane, i do nich należy chyba *cogito*; zwłaszcza że rozprawiali się z Kartezjańską formułą, i to od chwili jej powstania, myśliciele nie byle jakiego kalibru. Z drugiej jednak strony, sensowna wydaje się każda próba, choćby najskromniejsza, spojrzenia na dany problem z takiej perspektywy, która, być może, okaże się nowa pod względem metodologicznym. Taką próbę stanowią niektóre rozważania na temat *cogito*, podejmowane przez myślicieli uprawiających filozofię języka, a ściślej mówiąc, tę jej wersję, która zajmuje się językiem potocznym i której przedstawiciele grupują się w szkole oksfordzkiej. Rozmaite osiągnięcia tego kierunku uchodzą uwagi w polskim środowisku filozoficznym, dlatego, być może, że nie interesują w zasadzie historyków filozofii, młoda zaś generacja polskich filozofów języka poszła raczej w kierunku innej jej odnogi, tej mianowicie, która się zajmuje konstruowaniem języków sztucznych¹.

¹ Por. *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*. Wyboru dokonał, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Pele, Wstęp, s. X—XI.

Niezmiernie interesującą analizę Kartezjańskiej formuły daje Alfred J. Ayer w swojej książce o poznaniu². Wydaje się, że przed przystąpieniem do prezentacji stanowiska Ayera i do próby dorzucenia własnych sugestii co do ewentualnej drogi dalszych dociekań idących w podsuniełym przez niego kierunku, wypada uczynić dwa zastrzeżenia. Pierwsze jest natury metodologicznej i sprowadza się do pytania o prawomocność rozpatrywania jakiegokolwiek formuły w oderwaniu od jej kontekstu bezpośredniego, a także od całości danego systemu filozoficznego. Proceder to w zasadzie nie cieszący się — i słusznie — dobrą sławą, bo urągający rzetelności historycznego badania. O ile jednak nieuprawnione byłoby takie ujmowanie w oderwaniu np. formuły Kantowskiego imperatywu kategorycznego czy Sokratesowskiego „wiem, że nic nie wiem”, o tyle kształt formuły *cogito* upoważnia niejako do takiego jej rozpatrywania „samej w sobie”: budując bowiem dwa zdania połączone słowem „więc” i tym samym wprowadzając między nimi stosunek inferencyjnego wynikania, sam Kartezjusz stworzył niejako warunki nadające prawomocność oderwanej analizie logicznego waloru formuły, czyli takiej analizie, która z kontekstu bierze pod uwagę to tylko, co pozwala uchwycić, w jakim sensie autor formuły rozumie użyte w niej terminy; kiedy zaś mowa o logicznym walorze formuły, chodzi, rzecz jasna, nie o jej wartość logiczną *sensu stricto*, czyli nie o jej prawdziwość czy fałszywość, tylko o wartość w sensie prawomocności takiego właśnie rozumowania, w sensie jego zgodności z regułami poprawnego wnioskowania.

Drugie zastrzeżenie sprowadza się do pewnej obserwacji nie stanowiącej zresztą nic nowego, tyle tylko, że idącej nieco dalej niż to, co na ten temat zostało już zauważone i wypowiedziane: mówi się mianowicie przy różnych okazjach, że filozofię języka zajmującą się analizą języka potocznego, za którego pośrednictwem świat opisujemy i do niego tym samym docieramy czy dotrzeć próbujemy, cechuje pewna ułomność

² Alfred J. Ayer, *Problem poznania*, Warszawa 1965, s. 54 i nast.

nieuchronna; polega ona po prostu na tym, że z powodu różnic dzielących różne języki staje się ona bardzo często filozofią tylko tego a tego języka, a nie języka w ogóle. Ta obiekcja daje się jednak usunąć na ogół w procesie wyjaśnienia, uzyskanego w toku próby przetłumaczenia tekstu z języka na język, odpowiednio dokonanego, a przykładów ilustrujących zarówno ograniczenie tego typu analiz, jak też sposób jego usuwania w procesie przekładu można by przytoczyć bardzo wiele³. Ale rzecz w tym, że sprawa jest głębsza, bo na gruncie filozofii języka sama artykulacja problematyki dokonuje się często pod wpływem nieodpartych a nieświadomych sugestii, przez język, ale tylko przez dany język właśnie, nasuwanych. Rzecz to zadziwiająca, jak dalece myśl działa pod sugestią języka, tego tajemniczego i zdumiewającego pośrednika pomiędzy myślą właśnie a jej niedoskonałą z natury rzeczą ekspresją⁴. Uleganie sugestiom językowym tam, gdzie w grę wchodzi sprawa bynajmniej nie językowe, tak jest powszechne i przemożne, że wynikające stąd nieraz wikłanie się samych pojęć czy problemów można usunąć, czy przynajmniej jakimś promieniem światła rozjaśnić, tylko na gruncie analizy porównawczej międzyjęzykowej. Zadanie to niewdzięczne: jeśli bowiem jesteśmy o czymś przekonani, a wysiłek koncentrujemy wyłącznie na uargumentowaniu własnej hipotezy, wówczas — bez względu na powodzenie czy niepowodzenie takiego przedsięwzięcia — nadzieja, że uda się przynajmniej wskazać drogę płodnych poszukiwań, okazuje się często, np. w historii

³ Zabieg taki okazuje się niekiedy niemożliwy w postaci zwykłego przekładu i wymaga dokonania odpowiedniej adaptacji. Interesującym przykładem może tu być tekst studium J.L. Austina, *A Plea for Excuses*, w: J.L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford 1961. Autor przeprowadza tam analizę roli przysłówków w wartościowaniu różnych ludzkich zachowań. Przysłówki pełnią jednak w języku angielskim inną rolę niż w języku polskim, znacznie szerszą, oddanie więc myśli autora w języku polskim wymaga właśnie adaptacji tekstu.

⁴ Por. E. Gilson, *Linguistique et Philosophie*, Paris 1969, s. 12—13 („Même à présent, après tant de réflexion, je me retrouve avec le même étonnement incrédule en présence du langage”).

filozofii, uzasadniona; kiedy zaś ta nadzieja zawiedzie, to przedzieranie się przez gąszcz minionych perypetii myśli ludzkiej nie jest nigdy trudem w ogóle zmarnowanym. Podejmując natomiast próbę podejścia do jakiejś problematyki od strony filozofii języka, nie tylko nie wiemy na ogół, czy obrana droga poszukiwań do czegokolwiek w ogóle prowadzi, ale nic nie wskazuje, czy z jakiegokolwiek względu warto się w nią zapuszczać. Decydujemy się na to niejednokrotnie, wtedy mianowicie, kiedy sama droga łączy swoim, często złudnym, urokiem i kiedy sądzimy, że jeżeli będzie trzeba z niej zawrócić, to może znajdą się inni, o bystrzejszych oczach, i wyśledzą jakieś wyjście poprzez gąszcz, który wydawał się za pierwszym razem nie do przebycia. Przykładów na filozofowanie najbardziej nawet „uogólnione”, ale w gruncie rzeczy określone w jakiś sposób nieuchwytnymi sugestiami ukrytymi danego języka, można by też przytoczyć bardzo wiele. Ponieważ jednak ich interpretacja byłaby dość zmusna i zawiła, najlepszym może — choć zapewne niedoskonałym — sposobem ich ukazania okaże się poniższa próba analizy; ściśle zaś biorąc, nie tyle analizy, ile po prostu sformułowania pewnego problemu, z tym, że sama poprawność takiego ujęcia może być łatwo kwestionowana.

2. O rodzajach obiekcji przeciwko «cogito»

W swoich rozważaniach na temat *cogito*, Kołakowski przeprowadza klasyfikację rodzajów obiekcji wysuwanych przeciwko formule Kartezjusza wyróżniając dwa zasadnicze ich rodzaje, pokrywające się zresztą z epokami, w jakich powstały⁵: pierwsze sformułowali myśliciele współcześni Kartezjuszowi, drugie — w trzysta lat później — fenomenologowie. „Krytyka Hobbesa i Gassendiego nie godziła w reifikację aktu, ale, odwrotnie, w aktualizację rzeczy; punkt widzenia

⁵ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 83 i nast.

substancji wydawał się do tego stopnia naturalny [...] że podmiot ukonstytuowany pierwotnie jako akt samowiedzy musiał z punktu widzenia codziennej wyobraźni uchodzić za fikcję spekulatywną [...] Krytyka odwrotna, podjęta przez fenomenologów w trzy stulecia później, również zarzuca Kartezjuszowi bezprawność owego przejścia od *cogito* do *res cogitans* [...] jednakże intencja zarzutu jest całkiem inna: właśnie reifikacja świadomości, jej uprzedmiotowienie, wydaje się nie do przyjęcia”⁶.

Stanowisko Ayera, sytuujące się w odmiennej niejako płaszczyźnie, abstrahuje od tego rodzaju zarzutów, które odzwierciedlają dwa odmienne filozoficznie punkty widzenia, wiążące się zresztą z tradycyjnym sporem między nominalizmem i realizmem, sam zaś Kartezjusz, jak przypomina Kołakowski, kontynuował tradycję pozytywizmu, „ciągnącą się od paryskich i oksfordzkich nominalistów XIV stulecia”⁷. I jeśli Ayer nie zajmuje się w ogóle taką czysto filozoficzną krytyką, to nie dlatego, iżby gardził dociekaniem metafizycznej natury — sam je bowiem w pewnym sensie stale uprawia — tylko dlatego, że w podejściu do zagadnienia *cogito* obiera inny punkt widzenia, a mianowicie logiczno-metodologiczny, i od tej strony dociera dopiero do filozoficznej warstwy zagadnienia. Na gruncie jego analizy pominięty jest więc również inny jeszcze aspekt problemu, mieszczący się zresztą w samym charakterze zarzutów wysuwanych w czasach Kartezjusza; chodzi mianowicie o obiekcję Hobbesa, który stwierdził, że powiedzenie „ja jestem myślący, a więc *jestem myśleniem*”, jest takim samym absurdem, jak powiedzenie „ja jestem chodzący, a więc *jestem chodzeniem*”. Wydaje się, że w tej obiekcji, stanowiącej jakby tylko ilustrację istoty zarzutów Hobbesa — oskarżenia Kartezjusza o nieuprawnione przejście od *cogito* do *res cogitans* — łączą się jakby dwie sprawy różne: sprawa prawomocności owego przejścia ze sprawą już nie filozoficzną

⁶ Ibid., s. 85.

⁷ Ibid., s. 84.

czysto, i nie psychologiczną, lecz czysto logiczną, a mianowicie ze sprawą samej możliwości istnienia świadomości nie będącej samowiedzą. I w tym punkcie znaleźć można niejako styczność z krytyką Ayera; styczność, by tak rzec, negatywną, Ayer bowiem uznałby od razu, iż wypowiedziane w pierwszej osobie stwierdzenie, że się myśli (bo samo wątplenie już jest myśleniem), bez istnienia przedmiotu myśli, jakim jest własna świadomość, za logiczną niemożliwość. „Kto używa tych słów świadomie i poprawnie — powiada Ayer — nie użyje ich w celu stwierdzenia czegoś, co wedle jego wiedzy jest fałszem. Jeżeli uda mu się je wypowiedzieć, to wyrażone za ich pomocą stwierdzenie musi być prawdziwe”. I dalej: „Ktoś może mieć świadomość nie wiedząc o tym, jak się to prawdopodobnie dzieje z niektórymi zwierzętami⁸ [...] Ale, jak już mówiliśmy, jeżeli ktoś jest przekonany, iż wie, że istnieje albo że ma świadomość, w takim razie jego przekonanie musi być prawomocne po prostu dlatego, że inaczej nie mógłby go w ogóle sformułować”⁹.

⁸ W świecie empirii sprawa nie ogranicza się prawdopodobnie do przykładów ze świata zwierzęcego — dostarcza ich również świat ludzki. Pomijając różne stany patologiczne znane psychiatrii oraz stany, w których może się znaleźć każdy człowiek, kiedy np. ma wysoką gorączkę albo w ciągu chwil dzielących sen od momentu dojścia do pełnej przytomności, świadomość niemowlęcia wydaje się właśnie taką świadomością nie będącą samowiedzą. Takie przypuszczenie narzucające się rodzicom obserwującym zachowanie się własnych dzieci-novorodków, potwierdza hipoteza J. Piageta (por. *La naissance de l'intelligence chez l'enfant* oraz *Introduction à l'épistémologie génétique*). Tego typu świadomość ma sławny posąg Condillaca, obdarzony na początku jedynie zmysłem powonienia: „Jeśli pokażemy mu różę, dla nas będzie posągiem, który czuje woń róży, lecz sam dla siebie będzie tylko wonią tego kwiatu. Będzie więc zapachem róży [...] Słowem — dla niego zapachy są tylko modyfikacjami lub sposobami bycia. I nie potrafiłyby uważać się za coś innego, ponieważ są to jedyne wrażenia, które jest zdolny odbierać” (*Traktat o wrażeniach*, przekł. W. Wojciechowskiej, Warszawa 1958, s. 11).

⁹ *Problem poznania*, s. 63—64 i 62.

Jeżeli pokusić się o to, żeby zapomnieć jakby o niezliczonych krytykach i interpretacjach słynnej formuły Kartezjańskiej i spokojnie, „na nowo”, przeczytać krótki początek IV części *Rozprawy o metodzie*, a także I i II *Medytację*, to nie sposób uwolnić się od przeświadczenia, że w ujęciu Kartezjusza *cogito* konstytuuje się od pierwszej chwili w swoim przedmiocie, jaką jest własna świadomość. Wówczas zaś proste słowa Ayera wydają się przysłowiowym „jajkiem Kolumba” — czy istnieje bowiem logiczna możliwość wypowiedzenia „je pense” bez tego, żeby tym samym nie powstał przedmiot tego stwierdzenia, jakim jest świadomość własna, świadomość własnego istnienia jako świadomości? ¹⁰ Mówiąc, że ja myślę, mówię o myśleniu i zarazem o *Ja*, które myśli, a więc i o czymś, co myśli. „Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić — pisze Kartezjusz w II *Medytacji* — że to powiedzenie: ja jestem, ja istnieję, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem” ¹¹. Tak też sformułowanie z *Medytacji* zdaje się potwierdzać słuszność następującej uwagi Ayera: „Są [prawdy „myślę” i „istnieję”] poza możliwą wątpliwością dlatego, że spełniają warunek którego sam Kartezjusz *explicite* nie wypowiada, ale który zawiera się w jego wywodzie. Oto ich prawdziwość wynika stąd, że wątpli w nie

¹⁰ Pcr. *Rozprawę o metodzie*, przekł. W. Wojciechowskiej, Warszawa 1970, s. 38: „Zaraz potem jednak zwróciłem uwagę na to, że w chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, który to myślał, był czymś”. W wersji oryginalnej (*Discours de la methode*, w: Descartes, *Oeuvres philosophiques*, t. I, wyd. krytyczne F. Alquie, s. 603): „Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose”. Warto zwrócić uwagę (będzie to bowiem przydatne w dalszym ciągu rozważań), że francuska „quelque chose” to nie „rzecz” czy „jakaś rzecz”, tylko po prostu „coś”, zgodnie zresztą z zacytowanym polskim przekładem.

¹¹ *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekł. Marii i Kazimierza Ajdukiewiczów, Warszawa 1958, t. I, s. 31.

osoba, która je wypowiada. Nie mogę wątpić w stwierdzenie, że myślę, gdyż właśnie z mojego wątpienia wynika jego prawdziwość. W ten sam sposób nie mogę wątpić w to, że istnieje”¹².

Nawiasem mówiąc, obiekcja Hobbesa, ukazująca niedorzeczność wywodzenia faktu, że się jest chodzeniem, z faktu chodzenia, mogłaby być z punktu obalona ze stanowiska Ayera, chociaż on sam nie rozprawia się z nią (ani zresztą z żadną inną znaną obiekcją). Wiąże się to mianowicie z myślą przewijającą się uparcie poprzez różne teksty filozofii analitycznej a dotyczącą nieuprawnionego sprowadzania do wspólnego mianownika wszelkich zdań zbudowanych z podmiotu osobowego i czasownika, który się do niego odnosi; czyli nieuprawnioną ich interpretacją, wedle której czasownik określałby zawsze jakąś *czynność*. Co to znaczy „robić” czy „zrobić” coś? Czy każdy czasownik oznacza czynność? Wyrażenia takie — pisze J. L. Austin¹³ — traktuje się „jako samowyjaśniający się, podstawowy opis, który w sposób adekwatny wydobywa na jaw zasadnicze cechy wszystkiego, czego dotyczy [...] Czy np. pomyśleć coś, albo powiedzieć, albo starać się coś zrobić — to coś robić?”¹⁴ Przy takim ujęciu, „wszystkie działania są jako działania (czyli właściwie co?) równorzędne: wywołanie kłótni czy zapalenie zapalki, wygranie wojny czy kichnięcie”. Podobne refleksje snuje też Gilbert Ryle i inni filozofowie oksfordzcy.

O ile chodzenie jest „czynnością”, to nie jest nią, a w każdym razie nie jest w tym sensie *cogitatio* jako świadomość. Powracając zaś do tekstu *Medytacji* łatwo od razu zauważyć, że w zacytowanym wyżej fragmencie Kartezjusz nie mówi już

¹² *Problem poznania*, s. 56—57.

¹³ J. L. Austin, op. cit., s. 00.

¹⁴ Tę uwagę Austina warto skonfrontować z przypisem (t. I, s. 24) Kolegium redakcyjnego *Medytacji* (K. Ajdukiewicz, I. Dąbbska, R. Ingarden, S. Swieżawski), gdzie mowa jest o tym, że Kartezjusz używa słowa „cogitatio” w znaczeniu znacznie szerszym niż polskie „myślenie” i „równoważnym znaczeniu dziś używanego terminu «świadomość»”.

nawet o myśleniu czy świadomości; mówi: „ja jestem, ja istnieję”. „Kartezjusz — mówi Ayer — nie potrzebował wywodzić *sum* z *cogito*, gdyż zarówno jedno, jak drugie można zupełnie niezależnie ustalić przy pomocy tego samego kryterium”. Obiekcje Hobbesa w jakiś sposób zdają się omijać niejako rozumowanie Kartezjusza, tak jakby nie trafiały do celu. Z jednej bowiem strony, trudno przypuścić, żeby Kartezjusz „nie umiał” odróżniać podmiotu od czynności czy rzeczy od własności; z drugiej zaś strony, zarzuty Hobbesa w tym sensie mają charakter „czepiania się słów”, że nie zostały oparte na dość starannej analizie znaczenia terminów w formule *cogito* zawartych i logicznej struktury samego rozumowania, a zarzut braku logiki w rozumowaniu takiej uprzedniej analizy wymaga.

Pytanie o to, czy Kartezjusz faktycznie przeobraził czysty akt samowiedzy w rzecz myślącą, dokonując przejścia od czystej subiektywności do rzeczy obiektywnej, a więc do czegoś, co miałoby walor uniwersalny, i czy wobec tego można, jak pisze Kołakowski nawiązując do krytyki Gentilego, przekształcić „jego rozumowanie bez deformacji w formułę «Jan myśli, więc Jan istnieje»” dokonując w ten sposób „równoważnego filozoficznie opisu zewnętrznego” — jest w aspekcie rozważań Ayera w tym sensie bezprzedmiotowe, że całe podejście do problemu jest tu odmienne. Pomijając bowiem na razie oczywistą nieprawomocność prostego podstawienia „Jan myśli” za „ja myślę”, o czym będzie jeszcze mowa, stwierdzić można, że na gruncie krytyki Ayera jest rzeczą obojętną, czy *cogito* zawiera ogólne stwierdzenie egzystencjalne, i gmatwanie analizy dochodzeniem różnicy ekstensji i użycia słów „być” i „istnieć” także nie miałyby tu uzasadnienia. Ayer nie poddaje w wątpliwość egzystencjalnej natury samego stwierdzenia, tylko się tą kwestią po prostu nie zajmuje, odczytując niejako formułę *cogito* od innej strony i „po prostu”, chociaż tego *explicite* nie mówi. Ale na podstawie toku jego rozumowania można to ujęcie zrekonstruować: Kartezjusz, postulując metodyczne wątpienie i zakładając możliwość, że

wszelkie rozumowanie może być tak dalece zwodnicze, iż nawet własne istnienie byłoby może tylko złudzeniem, dochodzi do wniosku, że jednak jest, bo myśli, myśli zaś, bo samo wątplenie jest już także myśleniem, a warunkiem koniecznym (choć niewystarczającym) myślenia jest bycie. Dlaczego tak jest? Dlatego, że myśleć musi coś, z tej prostej przyczyny, że supozycja odwrotna, głosząca, że nic myśli (czyniąca podmiotem „nic”), byłaby logiczną niemożliwością (sam Hobbes pisał w *Zarzucie drugim*: „*Ja jestem, gdyż to, co myśli, nie jest niczym*”).

Waloru prawdziwości dostarczałby więc w jakimś stopniu już sam język, *modus loquendi*: samo użycie zaimka osobowego w pierwszej osobie przesądza o prawdziwości zdania utworzonego za pomocą tego zaimka i czasownika „myślę” czy „jestem”. Zdanie takie jest więc prawdziwe, gdyż zaprzeczenie mu byłoby absurdem: temu, kto nie myśli czy nie jest, nie udałoby się go w ogóle sformułować. A skoro tak, to taka sytuacja musi tym samym dotyczyć każdego, kto takie zdanie wypowie. Gdybym powiedział, że nie myślę czy że mnie nie ma — mówi Ayer — to przeczyłbym sam sobie, gdyż takie stwierdzenie, wypowiedziane świadomie i przez kogoś przy zdrowych zmysłach, musi być fałszywe. Byłoby absurdem, gdybym w odniesieniu do siebie zaprzeczył, że myślę czy że jestem. Stwierdzenia, że myślę czy że jestem, są prawdziwe, ale nie są to prawdy logiczne, gdyż nie są konieczne, równie dobrze bowiem mógłbym nie istnieć. Prawdą logiczną jest natomiast to i to tylko, że jestem, o ile myślę (co nie zmienia faktu, że wywodzenie jednego z drugiego jest niepotrzebne).

Pozostaje oczywiście owa wspomniana już trudność, polegająca na tym, że chociaż z powyższego wywodu wynika, iż każdy, kto powie o sobie, że myśli czy że jest, musi głosić prawdę, niemniej nikt nie może o kimkolwiek poza sobą stwierdzić z *równie niezachwianą pewnością*, że ten „drugi” myśli¹⁵.

¹⁵ Por. rozdz. V *Problemu poznania*, pt. *Ja i Drugi*, jak również studium Ayera: *One's Knowledge of Other Minds*, w: A. J. Ayer, *Philosophical Essays*.

I jeszcze inna trudność, która wiąże się z powyższą i zarazem pozwala przejść do pokazania, jaka jest konkluzja rozumowania Ayera: Kołakowski nazywa ją „trudnością jednego języka, który miałby pisać rzecz i świadomość zarazem”. Otóż dla Ayera opis nie wchodzi w ogóle w grę, a stwierdzenie własnego myślenia czy istnienia nic w gruncie rzeczy nie opisuje.

3. Czy «cogito» należy do typu zdań niepodważalnych?

Teraz już jasne jest, na czym polega ujęcie Ayera: nie zamierza on bronić ani krytykować Kartezjuszowskiej formuły, zastanawiać się nad prawomocnością przejścia od myśli samej do rzeczy myślącej. Próbuje tylko rozważyć, czy istnieją zdania niepodważalne, takie mianowicie, które nie dadzą się sfalsyfikować i nie wymagają też dowodu. Na to pytanie odpowiada twierdząco — jest takie zdanie: *cogito*; jeżeli mianowicie ktoś o sobie powie, że myśli czy jest, to mówi prawdę. Nie jest to zresztą zdanie jedyne tego rodzaju. Do tej klasy zdań niepodważalnych będzie należało w zasadzie każde stwierdzenie, wypowiedziane przez odpowiednią osobę w odpowiednich warunkach i w odpowiednim czasie. „Według mnie — pisze Ayer — zdanie: «Boli go głowa», wypowiedziane o mnie przez inną osobę; zdanie: «Będzie mnie bolała głowa», wypowiedziane przeze mnie kiedyś wcześniej, a odnoszące się do chwili obecnej; oraz zdanie: «W tej chwili boli mnie głowa» — wszystkie wyrażają to samo stwierdzenie. Jednakże tylko trzecie zdanie zostało wypowiedziane w takich warunkach, że mogę zasadnie uznać, iż wiem o jego niepodważalności”¹⁶. Następnie jednak formułuje Ayer liczne zastrzeżenia i ograniczenia, jakie towarzyszą takim wypowiedziom. Sam mogę wątpić w to, czy rzeczywiście bolała mnie głowa, warunki się zmieniają i doświadczenie należy już do przeszłości itd., itd. Zresztą te

¹⁶ *Problem poznania*, s. 67.

rozważania stanowią już przejście do innej nieco problematyki, podejmowanej przez Ayera: a mianowicie do analizy waloru doświadczenia oraz do zagadnienia języka „prywatnego” i języka „publicznego”.

Według Ayera, w obliczu zdań takich, jak „wiem, że myślę”, „wiem, że mam świadomość”, powstaje pokusa powiedzenia, że nie wyrażają autentycznych sądów. Wykazanie zasadności takiego ujęcia sprawy jest w tekście dość obszerne, a zarazem myślowo zwarte, trudno więc byłoby coś z niego ująć — cała książka zresztą stanowi tak zwartą strukturalnie całość, że zabiegiem w stosunku do niej brutalnym jest już i tak analiza jednego z jej fragmentów. Z drugiej zaś strony, znajomość całego tekstu i innych studiów tegoż autora pozwala chyba krótko i adekwatnie zdać sprawę z tego, o co mu chodzi. Otóż sąd logiczny, *ex definitione*, może być albo prawdziwy, albo fałszywy, i stąd pewne zdania: zdania niepodważalne, a więc jakoś „uprzywilejowane”, bo zawsze prawdziwe, nie są zdaniami logicznymi *sensu stricto*¹⁷, nie wyrażają autentycznych sądów. Nie zmienia to faktu, że skoro jest jakieś zdanie niepodważalne i nie można mu zasadnie zaprzeczyć, to okoliczność ta powinna napawać optymizmem. Ayer jednak nie jest do niego skłonny. Takie wypowiedzi-„dziwolągi” — powiada — to mają do siebie, że czasowniki występujące przy zaimku wskazującym, żeby mogło w ogóle powstać zdanie gramatyczne, są tylko biernymi partnerami, współnikami (*sleeping partners*). W gruncie rzeczy bowiem informacja za ich pośrednictwem przeka-

¹⁷ Ujmując sprawę w innym nieco aspekcie można by także powiedzieć, że zdanie „ja myślę” nie tylko wyraża jakiś sąd szczególnie czy nieautentyczny, „sąd-dziwoląg”, wyróżniający się wśród innych sądów swoją nieuchronną prawdziwością, ale że jest on również jełtynym wyrażeniem okazjonalnym pod względem formy, które jednak, mimo że ma za podmiot zaimek „ja”, nie jest okazjonalne, niezależne jest bowiem od okoliczności użycia, czyli, w tym przypadku, od wypowiadającej je osoby; jest to więc „zdanie-dziwoląg” także wśród innych zdań okazjonalnych.

zana jest tak znikoma (*vanishingly small*), tak dalece nie o podmiocie nie mówiąca, a tylko na niego wskazująca, że żadnej wiedzy o jego jakości nie przekazuje.” [...] W kontekście — mówi Ayer — takie zdanie dostarcza informacji zwracając naszą uwagę na to, na co wskazuje zaimek. W przybliżeniu jest więc czymś w rodzaju gestu lub okrzyku. Powiedzenia «istnieję» czy «to a to się właśnie dzieje» podobne są do powiedzenia «spójrz» lub do wskazania na coś gestem bez użycia słów. Różnica polega na tym, że sformułowanie w postaci takiego zdania ostensywnego wyraża fakt egzystencjalny *explicite*, i dlatego o zdaniu możemy powiedzieć, że wyraża jakies twierdzenie, natomiast nie możemy tego powiedzieć o geście czy okrzyku. Nie mówimy o prawdziwości czy fałszywości gestu lub okrzyku”¹⁸.

Jakaż jest więc konkluzja analizy Ayera? Wydaje się, że zgodnie z jego interpretacją można by kogoś, kto mówi o sobie „myślę” czy „jestem”, przyrównać do małego ucznia, który po raz pierwszy przestąpił progi szkoły podstawowej i w czasie sprawdzania listy obecności odpowiada „jestem”, kiedy „pani” wypowie jego nazwisko. Jeżeli nauczycielka ma dobrą pamięć wzrokową i podnosi oczy przy każdym nazwisku, żeby już od razu zapamiętać niektóre choćby twarze, to uczniowie nie muszą nawet mówić „jestem” — wystarczy jeżeli podniosą rękę albo powstaną na chwilę w ławce. Jeżeli dziecko swoim zachowaniem lub wyglądem nie odbiega w zasadzie od przeciętnej normy, to nauczycielka może wprowadzić jego twarz zapamiętać, ale tylko tyle: nie wie nic ani o uzdolnieniu dziecka, ani o jego nerwowej wrażliwości, ani o zdolności skupienia czy ogólnym rozwoju, ani o warunkach domowych. Jeżeli jest doświadczona i obdarzona intuicją, to co najwyżej może sobie wyrobić tylko jakies pierwsze, niejasne i przelotne pojęcie o dziecku, na które po raz pierwszy na chwilę spojrzy — jedna para dziecię-

¹⁸ *Problem poznania*, s. 63.

cych oczu może się jej wydać inteligentna, inna nieco zastraszona itd. — ale to wszystko.

Wypowiedzi niepodważalne istnieją, ale ceną ich niepodważalności jest minimalna ilość przekazywanych przez nie informacji. „Wskazują, że coś się dzieje, ale nie mówią, czym jest to, co się dzieje [...] nic ponad to, co zawiera się w fakcie, że czegoś dotyczą” (... „that they have a reference”).

Intencja zaprezentowania interpretacji Ayera — charakterystycznej dla „analitycznego” stylu filozofowania, na którego gruncie problem *cogito* pojawia się bardzo często — wynikała nie tylko z faktu, że ten styl współczesnej interpretacji pomijany jest na ogół — jak chociażby w analizach Kolałowskiego — w dociekaniach historyczno-filozoficznych. Chodziło także i o to, żeby posłużyć się nią jako punktem wyjścia do zastanowienia się, w jakim stopniu pozostaje ona pod wpływem sugestii nasuwanych jej autorowi przez jego język ojczysty — język angielski — a poza tym postawić pytanie o sam walor metodologiczny takiej refleksji „międzyjęzykowej” na ten temat. Jej punkt wyjścia byłby następujący:

Jeżeli stwierdzenie „myślę” czy „jestem” pozwala tylko dotknąć jakoś w „przelocie” czegoś istotnego i niepowtarzalnego, ale ulotnego, czegoś pewnego i zasadniczo subiektywnego, ale jakościowo nieuchwytnego, i jeżeli do przekazania tej znikomej, ulatniającej się od razu informacji wystarczyłyby zaimki wskazujące bez czasownika, to co się stanie w języku polskim (albo łacińskim!) — który z tytułu sposobu koniugowania czasowników obywa się bez zaimków — gdy w takiej wypowiedzi zaimek pominiemy? Pozostanie cisza lub niezapisana kartka papieru.

Groteskowość czy wręcz demagogiczność takiego ujęcia sprawy jest oczywista. Ale zabieg „redukcji do absurdu” okazuje się często wygodny, a w tradycji i praktyce rozumowań cieszy się prawem obywatelstwa.

4. Czy «cogito» jest autentycznym sądem logicznym?

Pamiętać trzeba, że pierwsze sformułowanie *cogito* występuje w *Rozprawie o metodzie*, gdzie wyrażone zostało w języku francuskim, w postaci: „je pense, donc je suis”; po raz pierwszy zaś sformułowane przez Kartezjusza po łacinie (w *Principiach*) brzmi: „ego cogito, ergo sum”. Następnie we wszelkich komentarzach, innych tekstach i w ogóle w historii filozofii funkcjonuje w postaci „cogito, ergo sum” po prostu; w języku polskim mówimy „myślę, więc jestem”, i w takim kształcie formuła figuruje też w przekładzie polskim *Rozprawy* pióra Wandy Wojciechowskiej. W języku angielskim, a więc w języku, w którym przeprowadził swoją analizę Ayer, brzmi ona „I think, therefore I am”. Mamy więc jakby trzy postaci czy wersje formuły: wbrew pozorom, nie dwie, lecz trzy właśnie, bo francuskie *je* to nie angielskie *I* — jako że w języku francuskim istnieje jeszcze zaimek *moi* (używany także rzeczownikowo: *Ja* jako *Jaźń*), a zaimek *je* spełnia wyłącznie rolę towarzysza czasownika i zapewnia możliwość powstania zdania gramatycznego, w języku angielskim natomiast zaimek *I* pełni (jak po polsku) obie funkcje, gdyż słowo *Self* (w sensie *Jaźni*) inaczej się używa niż francuskie *Moi*; i znowu, nie cztery wersje, lecz trzy właśnie, gdyż w językach polskim i łacińskim sytuacja jest filologicznie taka sama¹⁹.

Jak zaś dalece w problemach i sporach rzeczowych „ciśnienie” sugestii języka ojczystego jest potężne, tego bardzo dobrym przykładem są właśnie liczne analizy *cogito* pojawiające się w języku angielskim (m. in. i analiza Ayera właśnie), gdzie *I* poprzedzające czas gramatyczny umożliwia powstanie zdania podmiotowo-orzecznikowego jakiegokolwiek, na wzór francuskiego *je*, i zarazem funkcjonuje samodzielnie, rzeczownikowo, jako *the I*. Tak Anglik wypowiadając lub pisząc

¹⁹ Na ten paralelizm łacińskiego i polskiego brzmienia *cogito* zwrócił mi po raz pierwszy uwagę prof. Brncisław Baczko.

formułę "I think, therefore I am" machinalnie niejako odnosi ją do wypowiadającej je Jaźni operując jakby zdaniem kategoriowym szczegółowotwierdzącym, podczas gdy ta sama formuła w językach polskim czy łacińskim zabarwiona jest z punktu sugestią ogólności i posługujemy się przeto Kartezjańską formułą tak jak każdym zdaniem kategoriowym ogólnotwierdzącym; tak jakby wyrażenie „cogito, ergo sum” można było równie dobrze sformułować w postaci „cogitare, ergo esse”: „myślę, więc jestem” ujmujemy od razu tak, jak byśmy mogli równie dobrze rozpatrywać wyrażenie: „myśleć, a więc być”. Jeśli zaś nie możemy w żadnym razie, w żadnym języku, przeformułować *cogito* na pozornie równoważne filozoficzne zdanie „Jan myśli, więc Jan istnieje”, to nie dlatego, iżby zdanie drugie takiej formuły nie było wywodliwe ze zdania pierwszego (bo na razie tę sprawę można pominąć), lecz dlatego, że nic nas nie uprawnia do formułowania z niezachwianą pewnością twierdzenia, wyrażonego w zdaniu pierwszym, w którym podmiotem jest konkretne indywiduum nie będące *Mną* (*ablativus* od *Ja*). Możemy natomiast, jeżeli posłuchamy uzasadnionych chyba filozoficznie sugestii, jakie nasuwa nam nasz język ojczysty, i przyjmując „for the sake of the argument”, że na razie nie podważamy celowości czy sensowności wniosku o istnieniu na podstawie stwierdzenia, że się ma świadomość — sformułować te dwa zdania posługując się zmienną x związaną dużym kwantyfikatorem i nadając wyrażeniu kształt okresu warunkowego, implikacji: Dla każdego x (jeżeli x myśli, to x jest) — oznaczając zaś odpowiednio czasowniki „myśleć” i „być” literami m i b możemy zapisać to w następującej formie symbolicznej: $x \Pi [m(x) \rightarrow b(x)]$. Możemy, ale nie musimy, gdyż nie zachodzi potrzeba wywodzenia tego, że jestem, z tego, że myślę. Taki zabieg wymaga jednak od razu następującego zastrzeżenia: dokonując go, przyjęliśmy takie tylko założenie, że formuła uogólniająca jest wywodliwa z formuły Kartezjańskiej, wyrażonej w pierwszej osobie liczby pojedynczej i nie mającej formy okresu

warunkowego, ale nie poprzedziliśmy samego zabiegu analizą filologiczno-logiczną samej formuły, czego, częściowo przynajmniej, jeszcze będzie trzeba dokonać. Wracając więc do sprawy zaimków osobowych, łatwo zauważyć, że w języku polskim, który, podobnie jak łacina, odbywa się bez ich użycia w koniugowaniu czasowników, użycie to, jeśli występuje, służy często położeniu akcentu semantycznego na czasowniku, zmieniając w ten sposób niekiedy i sens orzeczenia, a co za tym idzie, całego zdania. Kiedy np. ktoś gawędząc wieczorem w gronie kilku przyjaciół wstaje i mówi: „Ja muszę uciekać, bo wyjeżdżam jutro o 6-tej rano”, to zgodnie z naturalną oszczędnością języka powiedział tym samym, w skrótowy sposób, że przecież inni nie muszą jeszcze przerywać rozmowy, bo nie będą nazajutrz wstawali aż tak wcześnie, on natomiast, i tylko on wśród obecnych, jest właśnie w takiej sytuacji. Francuz w podobnej okoliczności, zgodnie ze strukturą swojego języka, nie „poradzi” sobie w analogiczny sposób, bo kładąc akcent głosowy na zaimku *je* nic w ten sposób dodatkowego nie przekaże, tylko po prostu wyda jakiś dźwięk dziwaczny, akcentując bez powodu i celu fragment wyrażenia, stanowiący jego część organiczną. Chcąc podobną wypowiedź sformułować, musi się posłużyć jeszcze zaimkiem *moi* i powiedzieć: „Moi, je dois filer, parce que je pars demain matin à six heures”. W „najtrudniejszej” filologicznie sytuacji będzie Anglik, właśnie dlatego że angielskie *I* pełni zarazem funkcję francuskiego *moi* i *je*, z drugiej zaś strony, nie może być, w przeciwieństwie do polskiego *ja*, dowolnie łączone z czasownikiem czy oddzielane od niego, tylko musi mu towarzyszyć, żeby zdanie gramatyczne mogło powstać; postawi więc wówczas akcent głosowy na zaimku, w druku zaś zaimek *I* byłby wyróżniony kursywą — *”I must fly because I leave tomorrow at 6 a.m.”*. Kartezjusz, po raz pierwszy formułując *cogito*, użył zaimka osobowego po prostu na zasadzie prawideł języka francuskiego, a to, że mówił w pierwszej osobie, zrozumiałe jest z innych powodów. Ale pozostaje pytanie, dlaczego w *Zasadach* postawił przed *cogito*, czyli przed orzeczeniem

pierwszego zdania, słowo *ego*. Tu już jednak analiza filologiczna, bez kontekstu, nic sama nie wyjaśni. Nic zaś w tym kontekście nie wskazuje na to, iżby to użycie miało jakikolwiek cel „filozoficzno-logiczny”, w przeciwnym bowiem razie musiałby zaimek być chyba też powtórzony przed orzeczeniem drugiego zdania, przed *sum*. Zakładając metodyczne wątpliwość i szukając choćby jednego faktu, co do którego zwodziciel okaże się bezsilny, jednego faktu niewątpliwie prawdziwego, znajduje go w odkryciu, że oto wątpiąc myśli, a tej pewności niezaprzeczalnej, pewności, że ma świadomość, nikt mu odebrać nie może. Mówi w pierwszej osobie, bo tylko w swoim imieniu przemawia, postanowił bowiem z góry, że będzie wątpił we wszystko poza własną świadomością, więc „dla porządku” tej formy retorycznie się trzyma. Zmagając się dramatycznie z nawykami dotychczasowego rozumowania szuka czegoś pewnego: „Teraz znalazłem!” — woła w pierwszej *Medytacji* — „tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne”. I tu już *sum* nie jest wnioskiem z *cogito*, tylko zostaje z nim utożsamione jako inny aspekt tej samej prawdy czy tej samej sytuacji definiującej się pewnością całkowitą. Czy więc rzeczywiście wchodzi w grę jakieś nieuprawnione przejście? Interesujące będzie tu może zwrócenie uwagi na formę językową dwóch refleksji sformułowanych na temat *cogito* przez dwóch ludzi z różnych epok, w ich ojczystym języku, francuskim: filozofa przeszłości, Maine de Birana²⁰, oraz współczesnego myśliciela i wydawcy dzieł Kartezjusza, Ferdynanda Alquié. Przytaczanie i interpretowanie pełnego rozumowania Maine de Birana wymagałoby odrębnego studium, i nie o to chodzi; warto w tej chwili zwrócić tylko uwagę na następujące jego słowa: „*Je pense ou je suis: si l'on présente l'enthymème sous cette forme: je pense (ou j'existe pour moi-même), donc je suis une chose, une substan-*

²⁰ Do zapoznania się z przeprowadzoną przez Maine de Birana krytyką Condillaca i Kartezjusza zachęciła mnie doc. Barbara Skarga, za co jestem jej bardzo wdzięczna.

ce pensante, je dis qu'alors l'identité réelle n'a pas lieu [...]"²¹ A Alquié, w przypisie do IV części *Rozprawy o metodzie* pisze: *Quel est vraiment le premier principe de la philosophie de Descartes? Est-ce l'existence du moi, ou le lien logique et nécessaire entre cette existence et la pensée? Est-ce le je suis ou est-ce le donc qui lie le je suis au je pense?*"²² Cóż się dokonało w tych dwóch wypowiedziach? Oto pierwsza z nich, uwikłana zresztą w kontekście bardzo ostrej krytyki *cogito*, zawiera jakby wbrew woli krytyka, nie byle jaką obronę Kartezjuszowej formy: sugeruje mianowicie utożsamienie przez Kartezjusza *je pense* z *je suis* słowem *ou* (czyli). Obronę filozoficzną, a nie logiczną czy językową: albowiem utożsamienie *cogitatio* z *esse*, wypowiedziane „dla siebie”, traktować można bądź jako tezę metafizyczną czy psychologiczną, bądź jako twierdzenie definicyjne — w obu więc przypadkach można formułę przyjąć czy odrzucić bez motywacji; nie ma już natomiast racji zarzut nieprawomocności fałszywego wnioskowania wprowadzonego przez słowo *donc*, o ile — jak by tego chciał Maine de Biran — *je suis* użyte będzie w sensie *j'existe pour moi-même*. Jego zarzut dotyczyłby ewentualnego przejścia od „être pour soi” do „être en soi”, a więc już nie samej formuły, czyli nie przejścia od *je pense* do *je suis*. Natomiast ze stanowiska logicznego czy filologicznego krytyka dotyczyłaby braku precyzji w samym sformułowaniu, i niezwykle silna jest pokusa zsolidaryzowania się z nią²³, podobnie jak z sugestia-

²¹ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature*, w: *Oeuvres*, wyd. krytyczne Pierre Tosserand, t. VIII, Paris 1932, s. 124.

²² *Discours de la méthode*, s. 603, przyp. 2.

²³ Chodzi o solidarność wyłącznie co do zarzutu ewentualnego braku precyzji samej formuły *cogito*; pomijając bowiem istotę obiekcji Maine de Birana, której inspiracją jest pradawna „obsesja substancjalizmu”, sam wywód budzi zastrzeżenia z punktu widzenia logicznej poprawności: rozwinięcie bowiem entymematu w pełny trójczłonowy sylogizm powinno polegać na wydobyciu i sformułowaniu przesłanki (w tym przypadku większej) ukrytej, a nie na przekształcaniu brzmienia przesłanki użytej w samym entymemacie (por. Maine de Biran,

mi Ayera, ze stanowiska filozofii języka, a może po prostu ze stanowiska postulatu skrajnie precyzyjnego wyrażania się tam zwłaszcza, gdzie autor sformułowania pretenduje do kierowania się określonymi regułami myślenia, jak to czynił Kartezjusz. Chodzi więc o pokusę przyjęcia hipotezy filologicznej, że dwuznaczność kartezjanizmu polega na czymś innym, a nie na nieuprawnionym a zawartym w formule *cogito* wnioskowaniu, oraz że wchodzi tu w grę nieprecyzyjność „użycia”, a mianowicie użycia słowa *donec* tam, gdzie poprawnie i zgodnie z tokiem własnego myślenia powinien był autor *Rozprawy* użyć raczej słowa *ou*. Wtedy problem „nieuprawnionego przejścia” uległby właśnie przesunięciu poza formułę *cogito* — zaczęłyby już bowiem polegać na czym innym; na tym mianowicie, czy przejście takie łączy się czy nie łączy z samym sposobem rozumienia *res cogitans*²⁴; czy wiąże się z innymi, poza formułą *cogito* przeprowadzanymi przez Kartezjusza dedukcjami; czy wiąże się czy nie wiąże z pytaniem o relację po-

op. cit., s. 124—125). Z drugiej jednak strony, sam pomysł szukania ukrytej przesłanki czy przesłanek w formule Kartezjańskiej wydaje się metodologicznie trafny i płodny, chociaż te filozoficzne przesłanki ogólne wiążą się chyba z inną problematyką — nie ze sprawą substancjalnego istnienia, tylko z kwestią możliwego pojmowania „*res cogitans*”. Takiego „czystego”, poprawnego logicznie zabiegu, dokonał nie Maine de Biran, tylko Kant. Ujęcie Kanta wymagałoby oddzielnego opracowania, tu więc warto tylko przypomnieć następujące jego słowa: „[...] Nie można uważać, że moje istnienie wynika ze zdania «Ja myślę», jak to sądził Kartezjusz — ponieważ w przeciwnym razie musiałaby je poprzedzać przesłanka większa «wszystko, co myśli, istnieje» — lecz jest z nim identyczne” (*Krytyka czystego rozumu*, t. II, Warszawa 1957, s. 133). Tłumacz, prof. Roman Ingarden, opatruje te słowa następującą uwagą: „Tak jest w oryginale. Ale oczywiście nie moje istnienie, lecz zdanie je stwierdzające jest — jak by Kant ze swego stanowiska powinien powiedzieć — identyczne ze zdaniem «Ja myślę»”.

²⁴ Dzieje kształtowania się i różnych sposobów pojmowania *res cogitans* nie wchodzi w zakres tematyczny tych rozważań. Ponieważ jednak Kartezjusz używa tego terminu *expresse* w *Medytacji drugiej*, więc dla porządku przypomnieć wypada, że i tu użycie terminu przemawia za, a nie przeciw interpretacyjnej propozycji formuły *cogito*:

między „bytem dla siebie” a „bytem w sobie” — itd. A to już są sprawy spoza samej formuły. Jeżeli zaś chodzi o Ferdynanda Alquié, to interesująca jest nie tylko wątpliwość podobna zawierająca się w jego słowach, ale coś jeszcze: oto przedmiot świadomości, jaką jest sama świadomość właśnie, nazwany tu został od razu zaimkiem osobowym *moi* użytym rzeczownikowo, a więc jako *Ja* w sensie *Jaźni*, bo francuski przyimek *du* składa się, przy tworzeniu dopełniacza, z *de* i *le*, jest to więc *le Moi*. A zatem w interpretacji Alquiégo podejrzenie o nieprecyzyjność czy jednoznaczność formuły *cogito* wysuwa się na plan pierwszy, machinalnie niejako.

5. O możliwych kierunkach dalszych dociekań analitycznych

Dotychczasowe dociekania sugerują, że może warto tu jednak wejść na drogę filologiczną. Żeby się przekonać, iż warto się posuwać dalej, trzeba by jeszcze zbadać kilka spraw istotnych, a przede wszystkim poprzedzić albo je połączyć z prezentacją najróżniejszych analiz *cogito*, dotychczas przeprowadzonych na gruncie filozofii języka (popadając z powrotem w „vice de la lecture”). Rozważania Ayera warte były przedstawienia dlatego może, że nie jest on „czystym analitykiem”, co sam stwierdza nieraz *expressis verbis* i dokumentuje swoją metodę badań. Stoi mianowicie na stanowisku, że potężny instrument, jakim jest analiza języka, nie jest metodą ani zawsze najlepszą, ani jedyną w podchodzeniu do problematyki filozoficznej. Kiedy natomiast istnieją inne jeszcze przesłanki rozumowania, inne, rzeczowe, argumenty czy możliwości spojzenia na problem, wówczas nieocenione staje się uzupełnienie

„Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę [...] Jestem więc, dokładnie mówiąc, tylko rzeczą myślącą [tzn. świadomością (przyp. red.)], to znaczy umysłem (*mens*), bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*) [...] Nie jestem [...] czymkolwiek takim, co bym sobie mógł uroić; założyłem bowiem, że to wszystko jest niczym. Podtrzymuję to założenie: a mimo to ja jestem czymś” (t. I, s. 34—35).

czy rozjaśnienie go na gruncie dociekań filologicznych. Odrębnego więc studium wymagałoby prześledzenie dorobku filozofii analitycznej w dociekaniach nad *cogito*.

Sama zaś analiza formuły i pokazanie różnych możliwości jej interpretowania wymagałyby z kolei kontynuowania próby porównania różnych recepcji formuły Kartezjańskiej poprzez konfrontację znaczeń zwartych w niej terminów w świetle różnic występujących w tych kilku ważnych tu językach. Wspomnieć tylko jeszcze wypada, o jakie mianowicie kwestie chodziłoby przede wszystkim, jako że analiza użycia zaimków osobowych, a więc i samego formowania zdań gramatycznych w różnych językach, nie jest bynajmniej jedyna. Trzeba by więc zbadać szczegółowo stosunki wzajemne pomiędzy terminami *cogitatio*, *conscience*, *pensée*, *świadomość*, *myśl*, *thinking*, *conscience* itd. Następnie użycie i znaczenie *ergo*, *igitur*, *donc*, *ou*, *therefore*, *or*, *więc*, *przeto*, *czyli*, itd. Wreszcie — "last but not least" — wziąć pod lupę raz jeszcze przekorne słowo *sum* czy *esse* i zastanowić się, czy dotychczasowe, a tak już znane i zbanalizowane odróżnienie *być* od *istnieć* nie wymaga dalszego jakiegoś sprecyzowania czy uproszczenia. Niewdzięczna to sprawa, bo niby taka oczywista, i można by tu, jak to proponuje dowcipnie Quine, „podać Ygrekowskiemu słowo «istnieć», jako że „Ygrekowski jest jednym z tych filozofów, którzy wspólnymi siłami zniszczyli stare, dobre słowo «istnieć»”²⁵. Kartezjusz używa obu terminów „jednym tchem” i egzystencjalny charakter jego stwierdzenia jest oczywisty. Ale nie od rzeczy będzie zaobserwować, że w pierwszej wersji swojej formuły nie bez przyczyny może użył wyrażenia „je suis”, a nie „j’existe” — niby ów uczeń w szkole, który zamiast „jestem” może równie dobrze powiedzieć „obecny” (albo podnieść rękę!). I nie od rzeczy będzie też przypomnieć, że analizując walor stwierdzenia przez kogoś, kto się budzi z omdlenia, że już wrócił do przytomności, Ayer wkłada mu

²⁵ Willard Van Orman Quine, *Z punktu widzenia logiki*, przekł. Barbary Stanosz, Warszawa 1969, s. 12 i 11.

w usta słowa "I am conscious"; ale po polsku nie powiemy „jestem świadomy”, tylko „jestem przytomny”, w dawnej zaś polszczyźnie słowo „przytomność” znaczyło też „obecność”, i mówiło się o czymś, że zdarzyło się to w czyjejs „przytomności” — itd. I jeszcze jedno: dużo się mówi o obsesji „rzeczy” i „substancji” oraz „myślenia kategoriami substancjalizmu” itd. Ale czy wolni są od tego dzisiejsi myśliciele? „Stare, dobre słowo: «rzecz»” — można by powiedzieć parafrazując Quine’a — pierwotnie znaczyło chyba po prostu „coś”, a „o naturze wszechrzeczy” mówił Lukrecjusz jako o naturze, czyli istocie „czegokolwiek” czy „wszystkiego”? Akt myśli też jakoś „jest”, bo nie jest „niczym”, a modus jego bycia nie jest tu ważny, stanowi jakiś problem odrębny; mówiąc zaś, że „coś” jest, stwierdzamy „bycie” choćby werbalnie; czy mówiąc o „byciu” (czy „istnieniu”?) własnego *Ja* lub czegokolwiek dokonujemy faktycznie nieuprawnionego przejścia? A jeżeli tak, to może tylko dlatego, że dziś właśnie ulegamy obsesji „rzeczy”, tam gdzie można by mówić o „zdarzeniach”, albo obsesji „przyczyn” czy „racji” tam, gdzie można by mówić o stanach rzeczy (*casus*, a nie *causa!*), warunkach koniecznych lub wystarczających, czy o punktach odniesienia?

Dalszy krok polegałby na zbadaniu różnych pojęć występujących w tekstach Kartezjusza i różnych wyrażających je tam terminów francuskich i łacińskich; na zbadaniu różnych terminów występujących w różnych znaczeniach u samego Kartezjusza.

Dopiero takie badanie otworzyłoby drogę do fazy najważniejszej, jaką byłaby analiza terminologicznych filiacji różnych sformułowań Kartezjusza na tle rodowodu jego systemu, uwikłania go w aparaturę pojęciową własnej epoki i recepcję późniejszą — na gruncie różnych języków.

Dlaczego *cogito* jest tu tak wdzięcznym terenem badania? Bo autor formuły, ten „zabójczy” racjonalista, pragnący zburzyć wszystko, co dotychczas istniało, i od nowa wznieść gmach filozofii siłami rozumu, wywodził jedne prawdy z innych,

umieszczał zaś słowo wieloznaczne „więc” nie tylko tam, gdzie istotnie zachodzi stosunek wynikania. Stąd też, po kilkuset latach, spór o znaczenie i prawomocność jego formuły trwa nadal. I warto chyba, żeby historycy filozofii poświęcali nieco uwagi rozważaniom „analityków” w tej dziedzinie. Usuwanie z terenu filozofii problemów „pozornych” drogą dociekań filologicznych, a zwłaszcza niewykorzystanych jeszcze prawie wcale konfrontacji międzyjęzykowych — przybliży do dociekań historycznych i metafizycznych, oczyszczając je z niepotrzebnego balastu, bynajmniej zaś od nich nie oddala.

6. O użyciach «ergo» i sensie »res cogitans«

Istna to więc kopalnia problemów, sprowadzających się nie tylko do egzegezy. Niniejsza zaś próba ujęcia podprowadza tylko na sam próg dwóch spraw, które niejako dla porządku wypadają jeszcze na zakończenie sformułować w formie pytań zasługujących na to, żeby się zastanowić nad możliwością udzielenia na nie odpowiedzi w toku jakichś dalszych badań.

Pierwszym byłoby więc pytanie o znaczenie słowa *ergo*, w jakim mógł go użyć Kartezjusz i w jakim funkcjonuje ono w języku potocznym. Przypadki, w których słowo „więc” figuruje w formułach logicznych ustalających w sposób jednoznaczny stosunek inferencyjnego wynikania, nie budzą wątpliwości co do znaczenia słowa — ale jak jest gdzie indziej? Jak chwiejność znaczeniowa tego przekornego słowa ustala się np. w czterech następujących wypowiedziach?

(1) „Stan chorego się nie poprawił, mimo że zgodnie z zaleceniem lekarza pozostawał przez trzy dni w równomiernej temperaturze: leżał w łóżku, dobrze przykryty, a więc było mu stale ciepło” (wypowiedź opiekuna czy opiekunki chorego).

(2) „To była błyskawica, więc za chwilę rozlegnie się huk grzmotu” (wypowiedź matki, która chce uprzedzić o nadchodzącym zjawisku, żeby uspokoić przestraszone silną burzą dziecko).

(3) „Dzieci 15-letnie, a więc stworzenia tak jeszcze młode, nie powinny być obarczane zbyt wielką ilością zajęć, muszą mieć czas na ruch fizyczny i rozrywki” (wypowiedź psychologa szkolnego, skierowana do nauczycieli).

(4) „Bóg, więc natura, manifestuje się w rozmaity sposób” (wypowiedź osiemnastowiecznego filozofa-deisty).

Powyższe sformułowania byłyby równie zrozumiałe i językowo poprawne, gdybyśmy wyrażenie *więc* czy *a więc* zastąpili odpowiednio w wypowiedzi (1) wyrażeniem *przeto* lub *przecież*, czy *i tym samym*, czy po prostu *i*; w (2) wyrażeniem *i, toteż*; w (3) wyrażeniem *przecież, toteż, czyli* (!); (4) wyrażeniem *czyli* — i tak też zwykle to *przecież* brzmiało: „Bóg czyli natura” (bez przecinka). W tym ostatnim, definicyjnym znaczeniu słowo *więc* używane jest bardzo często. Gdyby powyższe wypowiedzi formułowali Francuzi czy Anglicy, to mogliby wszędzie użyć odpowiednio słów *donc* i *therefore*, ale równie dobrze mogliby użyć słów innych właśnie: *et* czy *and*; *par là-même* czy *thus*; *c'est à dire* czy *i.e.*; *ou* czy *or* (w znaczeniu *czyli*, a nie *albo*, chociaż warto zauważyć, że w języku polskim oba słowa funkcjonowały dawniej synonimicznie, częściej niż dziś, czego przykładem może być brzmienie historycznego tłumaczenia tytułu dzieła Tassa: „Jeruzalem wyzwolone abo Gofred”). Gdyby powyższe wypowiedzi przetłumaczyć na łacinę, można by użyć wyrażen *igitur*, *aut* itd. Łatwo zauważyć, że we wszystkich wymienionych przykładowo wypowiedziach można by sobie w ogóle „podarować” wszystkie te słowa i postawić przecinek po prostu, o ile piszemy, albo zastosować odpowiednią intonację głosu, o ile mówimy — „definicyjne” użycie słowa „*więc*” jest niezmiernie rozpowszechnione we wszystkich językach, ominięcie go zaś i zastąpienie przecinkiem, pisany czy intonacyjny, pokazuje od razu, że jest to dalsze określenie, sprecyzowanie, zaakcentowanie stwierdzenia zasadniczego, które tylko precyzujemy zdaniem lub określeniem bezpośrednio po nim następującym; albo że ustalamy koniunkcję zdań wyrażających dwie sytuacje, dwa zdarzenia czy zjawiska, a raczej dwa aspekty.

Ale sprawa jest bardziej skomplikowana i wykracza poza ramy tego krótkiego studium, a zilustrowana może być na podstawie wypowiedzi pierwszego i drugiego typu. Chodzi o to, że bardzo często skłonni jesteśmy używając słowa „więc” ulegać sugestii zachodzenia stosunku wynikania albo stosunku związku przyczynowego tam, gdzie chodzi o stosunek koniunkcji, gdzie jedno zjawiska towarzyszą innym albo stanowią inny ich aspekt. Czy leżenie w łóżku było *przyczyną* powodującą, że chory przebywał w równomiernym cieple? Jeżeli był zmarznięty i kładąc go do łóżka spowodowaliśmy ogrzanie się jego ciała, to *wywołaliśmy* ten stan, o który chodziło; ale jeżeli chory idąc do łóżka nie był zmarznięty, to powstał po prostu *warunek wystarczający* przebywania w równomiernym cieple — wystarczający, ale nie konieczny, bo takim warunkiem nie musi być leżenie w łóżku: może nim być również ciepłe ubranie i przebywanie w równomiernie ogrzonym pokoju. Czy błyskawica powoduje następujący po niej hałas, czy też po prostu zjawiska świetlne i dźwiękowe są dwiema równouprawnionymi manifestacjami wyładowań elektrycznych? Takie rozważania prowadziłyby do innych już a niezwykle interesujących problemów z dziedziny analizy pojęć: do zagadnień związanych z takim, a nie innym „widzeniem”, ujmowaniem zjawisk i pojęć pod wpływem sugestii językowych (a pojęcie przyczyny jest tu niezwykle charakterystyczne, ma też swoją starą już historię w filozoficznej tradycji i bardzo ciekawe ujęcia w łonie filozofii analitycznej, szczególnie zaś na gruncie filozofii nauki). W tej chwili chodzi o to tylko, żeby postawić hipotezę, że ani w samej formule *cogito*, ani, tym bardziej, w kontekście jej pierwszego sformułowania, ani w jej uwikłaniu i brzmieniu w innych tekstach Kartezjusza, ani w jakiegokolwiek wersji językowej — nic i nigdzie nie wskazuje na to, iżby słowo *więc* użyte zostało inaczej niż w znaczeniu *czyli, inaczej mówiąc*. Czy gdyby Kartezjusz napisał w *Rozprawie*: „je pense, ou je suis”, albo „je pense, je suis” po prostu, to nie spotkałyby go zarzuty współczesnych i potomnych? Nie ma chyba wątpliwości, że „krzyk” podniósłby się

tak czy owak. Ale zarzuty byłyby o tyle łatwiejsze do odparcia, że nie powstałby problem prawomocności wywodzenia inferencyjnego, nie powstałoby pytanie w formie: czy wolno wnioskować o istnieniu *res cogitans* na podstawie stwierdzenia, że się myśli? Pozostałby zarzut pomieszania dwóch porządków, ewentualnego nieuprawnionego przejścia od jednego do drugiego, zidentyfikowania świadomości z jej substancjalnie istniejącym przedmiotem czy też ukonstytuowania podmiotu jako aktu samowiedzy. Ale usunięcie pytania pierwszego to już bardzo dużo, to przecież odciążenie problemu z jakiegoś balastu i ukazanie go w czystszej i prostszej postaci. Z adwersarzami można polemizować na temat takich czy innych definicji lub też metafizycznych, ale pozbawia się ich potężnej broni, jaką jest odwołanie się do prawideł poprawnego myślenia wedle przyjętych ogólnie reguł logiki. Nie zmienia to faktu, że drugie pytanie jest natury delikatniejszej — czy takie przejście istnieje rzeczywiście i czy jest uprawnione? Odpowiedź zależy chyba od sposobu pojmowania *res cogitans*, a raczej od porozumienia co do tego, czym jest i jak ujmować można istnienie czy bycie „substancjalne”. Gdyby pójść za radą Quine’a i „podać Ygrekowskiemu słowo «istnieć»”, można by zapytać, czym miałyby się różnić, pod względem odrębności porządku (czy możliwości opisu), świadomość siebie od bycia jej przedmiotem, a ściślej: czy może być wtedy mowa o dwóch rodzajach czy sposobach bycia? Myślę, i tej pewności żaden zwodzielec mi nie odbierze, jestem nie tylko świadomością samą, bo wtedy nie mógłbym sformułować w odniesieniu do siebie wyrażenia „je pense”, jestem także i właśnie świadomością siebie, która tym samym ma swój przedmiot, jakim jest moje myślenie, moje bycie. Moja świadomość, jako świadomość siebie, konstytuuje się od razu w swoim własnym przedmiocie.

W takiej perspektywie nie istniałyby odrębne dwa porządki. Na pytanie zaś nie odpowie sama filozofia języka, nie odpowie analiza porównawcza międzyjęzykowa, bo właśnie spory filozoficzne lokują się w obrębie swojego własnego porządku. Nie

odpowie, ale może dopomóc, przynajmniej w jaśniejszym sformułowaniu pytań. Filozofia kaleczy, a raczej — jak mówi Austin — „tratuje” nieraz język potoczny, ale tam gdzie tego robić nie musi, tym lepiej. Za cenę takiego traktowania można czasem „podać Ygrekowskiemu słowo «istnieć»”, ale szkoda byłoby darowywać jemu albo Iksińskiemu stare dobre słowo „rzecz”. Czy dzieląc np. rzeczy na rozciągłe i myślące ludzka wyobraźnia, ulegając presji języka, nie ujmuje drugich w kategorii pierwszych? Czy mówiąc „rzecz” w znaczeniu „coś” nie identyfikuje mimo woli „rzeczy” z przedmiotami substancjalnie istniejącymi czy wręcz „materialnymi”? Czy ze stwierdzenia, że brak nam jednego języka, który mógłby opisać zarazem rzecz i świadomość, miałyby wynikać, że stosując dwa odrębne języki, dwa jakieś sposoby mówienia, można jedno i drugie opisać też trudu? Rzecz i świadomość (czyli co?)? A jak jest z pojęciem „aktu” — w różnych kontekstach i u różnych myślicieli? Akt kojarzy się z czymś, co nie da się ująć w trwaniu, ale czym jest akt myśli, subiektywność, świadomość perpetuująca się we własnym trwaniu? Rzeczą, ciągiem zdarzeń? Czy — wracając do punktu wyjścia — łatwo opisać „rzecz”, a trudno opisać „świadomość”?

Wbrew pozorom i uprzedzeniom, filozofia języka jest obrońcą, a nie oskarżycielem języka potocznego. Sama na powyższe pytania nie odpowie, ale dopomoże uznać, chociaż tego może nie sformułuje *expresse*, że niemożliwość dania opisu jakiegokolwiek czy opisu pełnego jest równie nieuchronna, co zgodna z samą istotą tego zjawiska kultury, jakim jest filozofowanie. To dobrze, a nie źle, że język potoczny nie jest zbyt precyzyjny. Tylko wielki mistrz w kunszcie filozofowania i formułowania umie posunąć o krok naprzód ograniczoną dyskursywność filozofii i wie, gdzie się w porę zatrzymać; niczym wytrawny krytyk muzyczny, który wie, że „do końca przemówi” i „informacji udzieli” sobie sam słuchacz muzyki w trakcie jej słuchania.

Może po prostu filozofia języka, staranna analiza historii i znaczenia terminów i użyć, wspomagając badania historycz-

no-filozoficzne pozwoliłaby dostrzec, że dwuznaczność karte-
zjanizmu sytuuje się gdzie indziej, nie w samej formule *cogito*
— może tkwi m. in. w tej nieuchronnie niepełnej dyskur-
sywności ludzkich ujęć siebie i świata, które się wymykają —
chyba nie wbrew przeświadczeniom i intencjom badawczym,
ale wbrew niektórym zabiegom autora *Rozprawy* — możli-
wościami języka i porządkowi logicznych reguł wnioskowania?

«Cogito» in the Light of the Philosophy of Language

This article is chiefly concerned with the analysis of various kinds
of well known objections against the Cartesian *Cogito*. The author
advances the thesis that these objections could be met to a certain
extent on the grounds of their validity in the light of both philological
and philosophical reinterpretations of the Cartesian formula itself.
As a point of departure for her own analysis, the author evokes Mr
Ayer's approach to the problem, formulated in his *Problem of Know-
ledge*. The author maintains that the formula of *Cogito* provoked obje-
ctions mostly because of its ambivalent sense due to its being con-
structed in the form of two sentences linked by the apparent rela-
tion of logical inference. The point is stressed that the intention of
Descartes himself was to infer both thinking and being from doubt-
ing.