

JERZY SZYMURA

„ADAEQUATIO INTELLECTUS ET REI”
W ŚWIETLE DYSKUSJI
ZE SCEPTYCYZMEM SEMANTYCZNYM

1. STAROŻYTNE POJĘCIE PRAWDY
I SCEPTYCYZM STAROŻYTNY

„Veritas est adaequatio intellectus et rei” – formuła ta uchodzi za wyraz tzw. korespondencyjnej teorii prawdy, którą Tomasz z Akwinu – za pośrednictwem Izaaka ben Salomona – miał przejąć z filozofii Arystotelesa. Zarówno Stagiryście, jak i Akwinacjom przypisuje się zwykle pogląd, że prawda jest cechą wyróżniającą pewne myśli – te mianowicie, które są „zgodne z rzeczywistością”. W różnego rodzaju interpretacjach tego poglądu w miejscu „myśli” może występować „przekonanie”, „sąd”, „twierdzenie”, „zdanie” itp. – może chodzić o psychiczną lub logiczną treść myśli, jej wypowiedzenie lub formę językową – zawsze jednak prawda pojmowana jest jako stosunek tego rodzaju „nośnika prawdziwości” do „rzeczywistości”, „obiektywnie zachodzącego stanu rzeczy”, „faktu”, etc., a więc do czegoś, co, istniejąc z zasady niezależnie od nośnika prawdziwości, czyni go – przez to, że jest takie, jakie jest – prawdziwym. Wykorzystując modne dzisiaj terminy można powiedzieć krótko: nośnik prawdy (*truth bearer*) traktowany jest jako zawierający informację o tym, co jest niezbędne do realizacji jego prawdziwości; by był on prawdziwy, musi istnieć również z reguły niezależny od niego, ale przezeń wyznaczony „realizator prawdy” (*truth maker*).

Na przykład według Romana Ingardena:

Dr hab. JERZY SZYMURA – Zakład Ontologii, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: j.szymura@iphils.uj.edu.pl

[...] sąd jest „prawdziwy”, jeżeli stan rzeczy wyznaczony przez jego treść zachodzi niezależnie od istnienia sądu w obrębie tej dziedziny bytu, w której dany sąd go umieszcza¹.

Natomiast w ujęciu Stanisława Judyckiego:

Prawda jest cechą sądu polegającą na zgodności pomiędzy treścią tego sądu a faktem, do którego treść ta się odnosi².

W tych i we wszystkich innych wersjach korespondencyjnej koncepcji prawdy obowiązuje założenie, że znajomość nośnika prawdziwości – znajomość odpowiedniej treści – stanowi zarazem wiedzę o tym, jakie są warunki jego prawdziwości, chociaż nie musi wystarczać i zwykle nie wystarcza, by wiedzieć, czy warunki te są spełnione. Założenie to – jako że przedmiotem myślenia mogą być tylko będące nośnikami prawdziwości treści myśli – prowadzi nieuchronnie do sceptycyzmu, który też ma swoją zwykłą wykładnię.

Sceptycyzm teoretyczny jest to stanowisko w epistemologii zmierzające do wykazania bezpodstawności poznawczych kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej³.

Przytoczona definicja sceptycyzmu, sformułowana przez Izydorę Dąborską, a także Ajdukiewiczowska interpretacja „klasycznej odpowiedzi” na pytanie, czym jest prawda, uchodzą za wyjaśnienie pojęć, które mimo różnych konkretyzacji pozostały w swoich ogólnych stałych treściach niezmiennicze. Klasycznie – przez Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Ingardena i Judyckiego – rozumiana „prawda myśli polega na jej zgodności z rzeczywistością”⁴; każdy sceptyk jest kimś, kto stwierdza „brak kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej”.

Według G. P. Bakera i P. M. S. Hackera:

Z tym, co klasycznie [podkr. – J.Sz.] znane jest jako sceptycyzm, wiąże się kwestionowanie pozornego związku dowodowego. Sceptyk zgadza się, że znamy prawdę, gdy chodzi o twierdzenia dotyczące subiektywnego doświadczenia, ale, skoro nie pociągają one za sobą twierdzeń o obiektywnych przedmiotach, zaprzecza temu, że cokolwiek wiemy o świecie

¹ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. I, wyd. 2, Warszawa 1966, s. 396.

² S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49 (2001), z. 1, s. 29.

³ I. Dąborska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 8.

⁴ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Kęty 2002, s. 19.

cie materialnym. Uznaje, gdy bardziej się angażuje, możliwość wiedzy o zachowaniach innych (bądź o wspomnieniach, aktualnych świadectwach, czy też twierdzeniach jednostkowych), lecz przeczy temu, iż wiedza ta wspiera roszczenia poznawcze dotyczące poznania innych umysłów (*resp.* przeszłości bądź uogólnień indukcyjnych)⁵.

Opinia ta jest zgodna z przytoczonym wyżej określeniem Dąbskiej. Sceptyk jest w jej świetle kimś, kto uważa, iż zna, tj. rozumie, twierdzenia, które bierze pod uwagę – zarówno te, o których wie, że są prawdziwe, jak i te, w których prawdziwość wątpi, bo nie potrafi ich na podstawie tych pierwszych uzasadnić. Zna prawdy o nośnikach prawdziwości; ubolewa, iż nie wie, czy istnieją – w przypadku wielu z nich – jej odpowiednie realizatory. Można powiedzieć, że coś – treści własnej świadomości – zna dokładnie i na tej podstawie równie dokładnie wie, czego nie wie.

Takie założenia swój najdobitniejszy wyraz znalazły w znanej formule, głoszącej, że można wiedzieć, czym coś jest, nie wiedząc, czy to coś istnieje. Oznacza to, w szczególności, że można mieć pojęcie świata zewnętrznego, nie mając wiedzy, iż nie jest on tylko treścią wypełniającą nasz sen. Pojęcia bowiem są nam dane. Aby je w pełni świadomie uchwycić, wystarczy zastosować odpowiednią metodę – uciec się do fenomenologicznego „wglądu eidetycznego”, rozstrzygającego o tym, jakie treści idei, nie poddając się operacji uzmienniania, muszą być jej stałymi treściami, bądź oprzeć się na pracy zespołowej wielu badaczy – filozofów analitycznych lub lingwistów – poddających kolejne definicje terminu wyrażającego badane pojęcie testom kontrprzykładów w nadziei, że któraś z tych definicji wyjdzie z takich prób zwycięsko.

Sceptyk, o którym tu mowa – a znamy go głównie, jeżeli nie wyłącznie, z doniesień przeciwników sceptycyzmu – ma różnić się od tych ostatnich tym, iż, zgadzając się z nimi co do możliwości uchwycenia treści pojęć, wątpi w możliwość rozstrzygnięcia kwestii, czy nie są to pojęcia puste. Uważa, że rozumie sądy, sformułowane za pomocą pojęć, ale brak mu zdolności rozpoznawania zgodności sądu z rzeczywistością, co nie odbiera mu, jego zdaniem, możliwości bezwiednego formułowania sądu prawdziwego.

Realista epistemologiczny, chcąc przeciwstawić się tego rodzaju sceptykowi, winien zademonstrować metodę niezawodnego przechodzenia od „bezpośredniej znajomości” nośników prawdziwości do wiedzy o istnieniu odpowiadających im realizatorów prawdy. Niewielu wierzy dzisiaj w osią-

⁵ G. P. B a k e r, P. M. S. H a c k e r, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford 1984, s. 5-6.

galność takiej metody. Dominuje przekonanie, że nawet gdyby dane było jej pojęcie, mogłoby to być narzędzie wprowadzania nas w błąd przez nieznaną moc. Ingarden, który miał nadzieję, że penetrując zawartości idei udowodni odpowiednią metodą istnienie świata realnego, należy do nielicznych współczesnych filozofów – kto jeszcze robił to po nim? – podejmujących walkę ze sceptycyzmem przy kartezjańskich założeniach.

Są to – wbrew obiegu opinii – założenia całkowicie obce sceptycyzmowi starożytnemu.

Zapomina się o tym, że kategoria sądu nabrała znaczenia dopiero w czasach nowożytnych. To Kartezjusz po raz pierwszy powiedział, że sądząc, tj. rozstrzygając kwestię, że jest tak a tak, jesteśmy w akcie sądenia, na podobieństwo Boga, wolni. Znaczący to, że każdą myśl, bez względu na racje za nią przemawiające, niezależnie od czegokolwiek poza nią, możemy osądzić jako prawdziwą albo fałszywą. Filozofowie antyczni – przed św. Augustynem – nie dysponowali takim pojęciem wolności, by móc wyrazić przekonanie Kartezjusza o wolnej, niczym nie zdeterminowanej woli, rządzącej wyborami sądów o rzeczywistości. Odmawiając im takiego pojęcia, Hannah Arendt stwierdziła, że filozofowie ci „ewentualnie byliby skłonni określać wolność jako zbieżność «mogę» i «chcę»”⁶, podczas gdy „nie przypuszczali”, „że «chcę» i «mogę» nie są tym samym”⁷. Wolność w ich rozumieniu nie „polega [...] na *liberum arbitrium*, czyli swobodzie wyboru, rozstrzygającej i wybierającej pomiędzy dwiema danymi rzeczami, dobrą i złą, pod wpływem motywu, który gdy tylko dojdzie do głosu, uruchamia cały ten proces”⁸. Była to wolność sprowadzająca się do możliwości racjonalnego wyboru dostępnych środków do celów, które nie były wybierane przez jednostkę, lecz wyznaczone przez naturę ludzką. Przypuszczalnie dlatego bohaterowie *Dialogów* Platona nie mogą wydawać sądów w sposób arbitralny, lecz mówią na przykład to tylko, na co stwarzane przez Sokratesa „sytuacje mowy” pozwalają. A Sokrates, mówiąc o *daimonionie*, który „odradza, ale nie doradza”, miał także na myśli poczucie ograniczeń – także tego, co w danej sytuacji można powiedzieć.

Mądra rozmowa nie była dla starożytnych Greków zmaganiem mocujących się woli jednostek chcących wydawać wyroki, lecz wspólnym odkry-

⁶ H. Arendt, *Co to jest wolność?*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 194.

⁷ Tamże, s. 194.

⁸ Tamże, s. 184.

waniem prawdy w taki sposób, że żadnego odkrycia nie można było uznać za ostateczne ani żadnego zlekceważyć.

Wbrew powstałej wiele wieków później opinii:

Teza, że naturalnym „miejscem” prawdy jest sąd, nie tylko niesłusznie powołuje się na Arystotelesa, ale i swą treścią zapoznaje strukturę prawdy. To nie wypowiedź jest zasadniczym „miejscem” prawdy, lecz *na odwrót*: wypowiedź jako *modus* przyswajania sobie odkrytości i jako sposób bycia-w-świecie opiera się na odkrywaniu bądź *otwartości* jestestwa⁹.

Heidegger, który w przytoczonych tu słowach obiegowej opinii się przeciwstawiał, przez „otwartość jestestwa” rozumiał to, iż człowiek „otwierając się” jest w stanie „zobaczyć coś jako coś”. To właśnie – pojmowanie czegoś jako czegoś – jest prawdą w rozumieniu starożytnych. Nie rozstrzyga o niej ostatecznie żaden sąd, lecz ujawnia – „odkrywa” – mowa, która toczy się dalej, wciąż niezadowolona ze swoich ustaleń.

W mowie słowa „mieszają się”, „jedne rzeczy – jak wyjaśniał Gość w Platońskim *Sofiscie* – chcą się łączyć, a drugie nie chcą [...] jedno z nich [...] jakoś nie pasują do siebie nawzajem, a inne pasują”¹⁰. Gdy ktoś we właściwy sposób połączy orzecznik zdania typu „*S* jest *P*” z jego podmiotem – właściwie przedstawi *S* jako *P* – da wyraz temu, co rozumie przez prawdziwe *S*. Gdy rzeczywisty porządek idei jest taki, że idea *S* zawiera w sobie ideę *P*, wówczas tylko *S*, które jest *P*, może być prawdziwym *S*, podczas gdy *S* nie będące *P* jest *S* fałszywym. Terminy „prawdziwy” i „fałszywy” nie mają na gruncie tego rodzaju teorii prawdy znaczenia „opisowego”, lecz „atrybutywistyczne”: powiedzieć, że coś jest prawdziwym *S*, to powiedzieć, że jest to, jako mające odpowiednie atrybuty, właśnie *S*; stwierdzić, że jest to fałszywe *S*, to stwierdzić, że to, wbrew pozorom, nie jest *S*, lecz coś innego. Zgodnie z taką „ontologiczną” – utożsamiającą „prawdziwe *x*” z „tym, co jest *x*” – koncepcją prawdy trzeba także przyjąć, że „prawdziwy sąd” znaczy tyle, co „sąd”, podczas gdy „sąd fałszywy” nie jest w ogóle sądem. Myśl o cesze zgodności – *resp.* niezgodności – sądu z rzeczywistością nie daje się na tym gruncie nawet wyartykułować.

Arystoteles raczej podzielał Platońskie rozumienie prawdy, niż od niego odchodził. W jego *Metafizyce* można przeczytać, że prawda

⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 318.

¹⁰ Platon, *Sofista*, 252 E – 253 A, [w:] *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 73.

[...] jest stwierdzeniem połączenia podmiotu i orzeczenia, a zaprzeczeniem ich rozdziału; fałsz natomiast jest przeciwieństwem tego stwierdzenia i tego zaprzeczenia¹¹.

To określenie prawdziwości zostało przez autora *Metafizyki* powtórzone:

Prawda albo fałsz z punktu widzenia rzeczy zależy od ich połączenia lub rozdzielenia; kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, mówi prawdę, natomiast głosi się fałsz, jeżeli się myśli przeciwnie o tym stanie rzeczy¹².

Późniejsi interpretatorzy tych fragmentów zwykli podkreślać, że słowo „prawda” odnoszone jest tutaj do „stwierdzenia”, „myśli”, do tego, co się „mówi” czy „głosi”. Wydaje się to nie budzić wątpliwości, skoro Arystoteles *explicitie* stwierdził, że „fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach, tak jakby dobre rzeczy były prawdziwe, a złe fałszywe, lecz w myśli”¹³. Nie może być jednak inaczej, „skoro [...] łączenie i rozdzielanie są w naszym myśleniu a nie w rzeczach”¹⁴.

Czy jest to jednak, jak się powszechnie sądzi, korespondencyjna teoria prawdy? Ta ostatnia powinna raczej głosić, że myślą prawdziwą jest myśl, która łączy – *resp.* rozdziela – swe treści: tę składającą się na podmiot i tę stanowiącą orzecznik, w taki sposób, że rezultat tej operacji – stan rzeczy w umyśle – jest zgodny z odpowiednim stanem rzeczy, znajdującym się zwykle poza umysłem. Otóż żadna z Arystotelesowskich formuł nie upoważnia do tego rodzaju pojmowania zgodności myśli z rzeczywistością. Prawda i fałsz charakteryzowane są w nich nie jako cechy nośników prawdziwości, lecz jako rezultaty łączenia i rozdzielania przedmiotów. Nie ma mowy o relacji zgodności między mentalnymi reprezentacjami połączeń oraz rozdzieleni i reprezentowanymi rzeczywistymi połączeniami i rozdzielaniami.

Mimo to pogląd, że Arystoteles sformułował korespondencyjną teorię prawdy, rzadko bywa kwestionowany. Wyróżniając dwa podstawowe sposoby rozumienia tej koncepcji, Jan Woleński wyodrębnił „wykładnię ontologiczną”, zgodnie z którą „Stagiryta przyporządkował połączeniu (rozdzieleniu) składników zdania również połączenie (rozdzielenie) po stronie bytu”¹⁵

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. E (VI), 1027 b, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 156.

¹² Tamże, ks. Θ (IX), 1051 b, s. 238.

¹³ Tamże, ks. E (VI), 1027 b, s. 156.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993, s. 179.

– taką wykładnię przedstawił na przykład Marian Wesoły¹⁶ – oraz interpretację semantyczną, która przypisuje Arystotelesowi prostą myśl, że „zdanie jest prawdziwe, gdy jest tak właśnie, jak ono stwierdza”¹⁷. Według Woleńskiego obie te interpretacje „mają swe podstawy w tekstach Stagiryty”: można tam znaleźć zarówno pojęcie „korespondencji w sensie mocnym” – tj. pojęcie „odpowiedniości pomiędzy strukturą zdania a strukturą bytów” – jak i pojęcie „korespondencji w sensie słabym [...], gdy [...] korespondencja sprowadza się do relacji semantycznych, takich jak desygnowanie czy spełnianie”, przy czym „odnosi się do zdania na mocy obiektywnej relacji zdania do rzeczywistości”¹⁸. Jak się wydaje, minimalne znaczenie, które, zdaniem cytowanego tu autora, termin „korespondencja” posiada w każdym z tych dwóch zastosowań, jest takie, że jego odniesieniem jest relacja między zdaniem i stanem rzeczywistości, polegająca na tym, że stan ten jest, po pierwsze, różny od tego zdania i, po drugie, czyni to zdanie „obiektywnie” prawdziwym.

Przypisując tego rodzaju koncepcję korespondencji Arystotelesowi, pomijano najczęściej fakt, że już Platon w *Kratylosie* użył postaci Sokratesa, by zapytać: Czy wypowiedź „ta, która rzeczy przedstawia, jakie są, jest prawdziwa, ta zaś, która, jakie nie są, fałszywa?”¹⁹ oraz udzielić na to pytanie twierdzącej odpowiedzi. Może – jak uznał W. M. Pfeiffer²⁰ – to nauczyciel Arystotelesa, a nie on sam był „twórcą” korespondencyjnego pojęcia prawdy. A może – trzeba przecież, nie ulegając obiegowym opiniom, i taką możliwość przemyśleć – Platon i Arystoteles mieli podobne poglądy na temat prawdy, które jednak z popularną dzisiaj koncepcją korespondencyjną mają niezbyt wiele wspólnego.

Należy zauważyć, że w kontekście, w którym pojawia się przytoczone retoryczne pytanie Sokratesa, mówi on także o tym – a jego rozmówca Hermogenes mu przytakuje – że „wypowiadać (λέγειν) można rzeczy będące i nie (sc. będące)?”²¹. Jak słusznie zauważył Richard Campbell:

¹⁶ M. Wesoły, *Arystotelesowska koncepcja prawdy*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1-2, s. 17-48, zwłaszcza s. 39-42.

¹⁷ Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, s. 179.

¹⁸ Tamże, s. 180.

¹⁹ Platon, *Kratylos*, 385 b, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990, s. 4.

²⁰ W. M. Pfeiffer, *True and False Speech in Plato's „Cratylus” 385b-c*, „Canadian Journal of Philosophy” 2 (1972), s. 87-104.

²¹ Platon, *Kratylos*, 385 b (przekład cyt. s. 4).

Dowodzi to tego, że czasownik *legein* zachowuje odcień znaczeniowy „wydobywania”, który zauważyliśmy w poemacie Parmenidesa. Nie wydobywa się prawdziwie, wydobywa się prawdziwe rzeczy. Mowa dla Platona daje sposobność, by coś spośród wszystkich bytów wyłowić i przedstawić...²²

Istnieją zatem, według Platona, wypowiedzi prawdziwe, które przedstawiają rzeczy takimi, jakie są. Nie znaczy to jednak, że prawdziwe wypowiedzi rzeczy te obrazują lub kopiują, tworząc w ten sposób ich wyłącznie mentalne reprezentacje, lecz że wypowiedzi te rzeczy prezentują – przedstawiają w tym sensie, w jakim słowami i gestem można przedstawić komuś znajomego²³. Ustalając w rozmowie, że *S* jest *P* – na przykład, że woda, w odpowiedniej temperaturze, jest cieczą – nie wymieniamy się prywatnymi przedstawieniami, bo też i w jaki sposób moglibyśmy to robić; odnosimy się bezpośrednio do pewnego bytu, który wraz z tym, co o nim mówimy – co w nim jest, jeżeli jest – stanowi treść naszej wypowiedzi. Nie koresponduje z tą treścią, ale jest z nią identyczny. Pomijając tymczasem kwestię, jak na gruncie tego rodzaju identycznościowej teorii prawdy można odróżnić wypowiedzi fałszywe od prawdziwych – wszak treści tych pierwszych też muszą być czymś w rzeczywistości – wypada dopuścić możliwość, że Arystoteles zachował platońską ontologiczną koncepcję prawdy.

Zdaniem Paolo Crivelliego:

Sprawiającą szczególnie kłopoty częścią teorii prawdy Arystotelesa jest jego pogląd, że spośród tego, co jest prawdziwe albo fałszywe, znajdują się przedmioty. [...] Arystoteles odróżnił dwa rodzaje przedmiotów, które są prawdziwe albo fałszywe: przedmioty złożone i przedmioty proste. [...] Złożone obiekty, które są prawdziwe albo fałszywe, to stany rzeczy. Stan rzeczy, sam będąc przedmiotem, składa się z dwóch dalszych przedmiotów: jednym z nich jest powszechnik, drugim powszechnik albo indywiduum. Stan rzeczy jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, kiedy przedmioty, z których się składa, łączą się ze sobą w stosowny sposób; jest on fałszywy wtedy i tylko wtedy, gdy przedmioty te są od siebie w odpowiedni sposób oddzielone²⁴.

Tę kłopotliwą część poglądów Stagiryty na temat prawdy Crivelli uznał za podstawową, definiując za pomocą pojęć prawdziwego i fałszywego

²² R. Campbell, *Truth and Historicity*, Oxford 1992, s. 45.

²³ Problem, jak można przedstawić to, czego nie ma, próbował rozwiązać Platon w *Sofistice* sprowadzając niebyt do różności. Zob. Platon, *Sofista*, 256 D-E (przekład cyt., s. 81). Analizował to rozwiązanie Campbell, *Truth and Historicity*, s. 49-56.

²⁴ P. Crivelli, *Aristotle on Truth*, Cambridge 2004, s. 3-4.

przedmiotu Arystotelesowskie pojęcia prawdziwych i fałszywych przekonań i twierdzeń:

Proste asertywne twierdzenie lub przekonanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy przedmiot, którego dotyczy, jest prawdziwy; proste asertywne twierdzenie lub przekonanie jest fałszywe wtedy i tylko wtedy, gdy przedmiot, którego dotyczy, jest fałszywy²⁵.

Przedmioty, o których mowa, są rezultatami połączeń indywidualów i uniwersaliów z uniwersaliami – w przypadku prawdziwych przedmiotów twierdzeń połączeń właściwych; w przypadku fałszywych przedmiotów twierdzeń połączeń niewłaściwych. Nie rozstrzygając nadal problemu, czy, według Arystotelesa, przedmioty te są tożsame z treściami twierdzeń i przekonań, czy też są różnymi od tych treści – nośnikami prawdziwości – realizatorami prawdy, tj. zawieszając kwestię, czy Arystoteles był także twórcą korespondencyjnej teorii prawdziwości w jakimkolwiek jej rozumieniu, można przychylić się już do opinii, że była to przede wszystkim ontologiczna koncepcja „łączenia i oddzielania” indywidualów i uniwersaliów.

Nie ma powodu, dla którego należałoby przyjąć, że słynne określenie:

Mówić, że to, co jest, nie jest, a to, co nie jest, jest, to fałsz, a mówić, że to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, to prawda²⁶.

każe preferować semantyczną wykładnię koncepcji Arystotelesa. Po pierwsze, mogło być po prostu tak, jak sądził Campbell:

Wielu współczesnych filozofów ma w zwyczaju cytować tę definicję w taki sposób, jakby Arystoteles powiedział w niej coś bardzo głębokiego. Moglibyśmy raczej podejrzewać, iż fakt, że rzucił tym powiedzeniem, jakby od ręki, bez ostrzegania przed dobrze znanymi problemami, które ono z sobą niesie, wskazuje na to, że myślał po prostu rutynowo²⁷.

²⁵ Tamże, s. 9.

²⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. Γ (IV), 1011 b, przekład J. Łukasiewicza (zob. J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987, s. 18) uzupełniony przez J. Woleńskiego o określenie fałszu (zob. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, s. 178). Autorzy ci, w przeciwieństwie do K. Leśniaka, nie wprowadzili do tej formuły dyskusyjnego czasownika „istnieje”.

²⁷ Campbell, *Truth and Historicity*, s. 122.

Według Campbella mogło to być rutynowe użycie greckich słów, jako że w starogreckim, co udokumentował Charles Kahn²⁸, „być prawdziwym” było jednym ze znaczeń czasownika „być”.

Ci zaś, którzy głębi w omawianej tu formule starają się doszukiwać, wcale nie muszą wiązać jej z interpretacją nazwaną wyżej semantyczną lub korespondencyjną w sensie słabym. Dlaczego nie przyjąć, że formuła:

Mówić, że to, co jest, nie jest, a to, co nie jest, jest, to fałsz, a mówić, że to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, to prawda

nie jest skrótowym powiedzeniem tego, że rozdzielanie w mowie, tj. twierdzenie, że *S* nie jest *P*, gdy *S* jest (połączone z) *P*, oraz połączenie, tj. twierdzenie, że *S* jest *P*, gdy *S* nie jest (połączone z) *P*, jest fałszem, podczas gdy twierdzenie, że *S* jest *P*, gdy *S* jest *P*, oraz twierdzenie, że *S* nie jest *P*, gdy *S* nie jest *P*, jest prawdą? I dlaczego nie powiedzieć, że problem prawdy sprowadzał się u Arystotelesa, podobnie jak u Platona, do problemu uniwersaliów?

Zwolennik tezy, że Arystoteles był twórcą korespondencyjnej koncepcji prawdy, dysponuje pewnymi znanymi argumentami. Za jego interpretacją może przemawiać zdanie Arystotelesa mówiące, iż stwierdzamy prawdę, że ktoś jest biały, nie dlatego, że uważamy, iż jest on biały, lecz dlatego, że jest biały rzeczywiście²⁹. Arystoteles pisał też, iż prawdziwy sąd, że ktoś jest człowiekiem, nie jest przyczyną tego, że ów ktoś jest człowiekiem, podczas gdy to, że ktoś jest człowiekiem, wydaje się przyczyną prawdziwości sądu, że jest to człowiek³⁰. Jeżeli do tych zdań dodać przytoczoną wcześniej uwagę, że prawda znajduje się „w myśli”, a nie „w rzeczach”, trudno oprzeć się zniewalającej opinii, że oto mamy koncepcję prawdy jako korespondencji – mocnej! – myśli ze stanami rzeczy, tj. faktami różnymi od stanów myśli na temat tych faktów.

I można byłoby tą opinią się zadowolić, gdyby nie to, że Arystoteles napisał również, że „byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz polegają na łączeniu i na rozdzielaniu”, a „łączenie i rozdzielanie są w naszym myśleniu, a nie

²⁸ C. H. Kahn, *The Verb «Be» in Ancient Greek, Foundations of Language, Suppl. Series 16*, Dordrecht 1973, zwłaszcza rozdział VII: *The Veridical Use*, s. 331-370.

²⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. Θ (IX), 1051 b (przekład cyt. s. 238).

³⁰ Arystoteles, *Kategorie*, rozdz. XII, 14 b [w:] Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 45-46.

w rzeczach”³¹. Czyżby więc miało być tak, że nie tylko fałsz i prawda znajdują się w myśli, a nie w rzeczach, lecz dotyczy to również bytu i niebytu? Znowu to, iż mamy tutaj do czynienia z koncepcją korespondencji, staje pod znakiem zapytania, tym bardziej że Arystoteles niejednokrotnie pisał o tożsamości przedmiotu poznania z umysłem, który poznaje.

Nie rozwiewając w tym miejscu wszystkich wątpliwości dotyczących koncepcji Arystotelesowskiej, niech wolno będzie tymczasem przyjąć, że starożytny problem prawdy był przede wszystkim problemem uniwersaliów. Pozwoli to lepiej zrozumieć starożytne dyskusje ze sceptycyzmem.

Dla Arystotelesa, podobnie jak dla Platona i innych starożytnych, problem prawdy, jako tożsamy z problemem uniwersaliów, był kwestią dotyczącą uniwersalnej „miary” rozstrzygającej o tym, że rzeczy, które spostrzegamy lub które przychodzą na myśl, są tym, czym są.

Platon miarę prawdziwości rzeczy ulokował poza światem naszego doświadczenia, który filozof – to jego nauczyciel Sokrates, choć nie on sam powiedział – w poszukiwaniu tej miary powinien opuścić. Arystoteles mówił o formach, których pełna realizacja wykracza poza możliwości skończonych bytów. Myśl Arystotelesowska, czego się dzisiaj często nie zauważa, spotyka się tutaj z Platonską, zgodnie wskazując na nierealizowalność pewnego zadania, na to, że każde powiedzenie, że *S* jest *P* – w odniesieniu do czegoś, z czym mamy do czynienia – jest zawsze co najmniej trochę „na wyrost”. Św. Augustyn, nie znajdując niezbędnej miary ani wśród rzeczy, ani w duszy, stwierdził, że musi ona znajdować się w Bogu. Na przeciwnym biegunie znalazł się Protagoras, utrzymujący, że „miarą wszechrzeczy jest człowiek”.

Tak więc starożytni chcieli wiedzieć, jak mierzyć to, czy przedmiot *x* jest rzeczywistym – *resp.* prawdziwym – *x*-em. Nie zgłaszali wątpliwości co do tego, czy tak lub inaczej pojmowane *x* jest. Coś przecież zawsze przed pytającym, chcącym zadawać takie niezwykle pytanie, się pojawia. Natomiast rzeczywistym problemem jest to, jak to, co się pojawia, pojąć – czy m to coś jest? Platon, gdyby zwolennik teorii Ingardena tłumaczył mu, że najpierw musi się dowiedzieć, czym jest państwo, by dopiero następnie móc rozstrzygać, czy ono jest, mógłby, zapewne dziwiąc się pytaniu, odpowiedzieć, że na świecie jest wiele państw, z których żadne nie zasługuje w pełni na tę nazwę, jako że nazwa wyraża pojęcie określające to, jakim państwem –

³¹ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. E (VI), 1027 b (przekład cyt. s. 156).

ex definitione – państwo być powinno. Problem Platona: „Czym jest państwo?”, a nie dziwny problem nowożytnych sceptyków: „Czy jest państwo?”, jest problemem rzeczywiście interesującym, na przykład teoretyków państwa i prawa.

W świetle powyższych ustaleń wyraźnie widać, że zaproponowana przez Dąbmską definicja sceptycyzmu nie znajduje zastosowania w odniesieniu do sceptycyzmu starożytnego. Na temat swojego stanowiska Sextus Empiryk pisał:

Kiedy więc dociekamy, czy przedmiot jest taki w sobie, jak się jawi, to przyznając to, że się jawi, dociekamy nie zjawiska, lecz tego, co się o nim orzeka, jest zaś to coś innego, niż dociekanie samego zjawiska. Wydaje się nam na przykład, że miód jest słodki. Godzimy się na to, albowiem mamy zmysłowe wrażenie słodczy, dociekamy zaś, czy jest nim także w znaczeniu wysłowienia, co się wiąże nie ze zjawiskiem, lecz z o r z e c z e n i e m o z j a w i s k u [podkr. – J. Sz.]³².

Jak widać z przytoczonej deklaracji, dociekania sceptyków w starożytności nie miały na celu dochodzenia do niekwestionowalnie prawdziwych sądów na temat rzeczywistości pozazjawiskowej i nie wiązały się ze zwątpieniem w możliwość realizacji tego celu. Prawa do sądów tego rodzaju starożytność, zadowolając się w tym zakresie mniemaniem (*δόξα*), w ogóle sobie nie rościła. Sceptycyzm Pirrona i Sextusa dotyczył natomiast „orzeczeń o zjawisku”, czyli uniwersaliów; dotyczył mianowicie możliwości ustalenia ich treści. W przeciwieństwie do nowożytnego „sceptycyzmu co do istnienia” (*existence skepticism*) był – dobrze tu będzie użyć określenia Gaila Fine’a³³ – „sceptycyzmem co do własności” (*property skepticism*), w ogóle nie podejmującym pytań typu „czy coś jest?” oraz kwestionującym zasadność wszelkich ustaleń co do tego, „czym coś jest?”. Pytanie tego pierwszego typu mógł starożytny „sceptycyzm co do własności” ignorować także wtedy, gdy dotyczyło ono uniwersaliów: zjawisko uniwersaliów niewątpliwie istnieje – rzeczy zdają się mieć własności ogólne – rzeczywisty problem i w tym przypadku polega wyłącznie na tym, c z y m t e własności, nazywane uniwersaliami, są.

³² Sextus Empiricus, *Zarysów Pirrońskich Księga Pierwsza, Druga i Trzecia*, przeł. A. Krokiewicz, Kraków 1931, s. 5.

³³ G. Fine, *Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?*, „The Philosophical Review” vol. 109, nr 2 (April 2000), s. 196.

Czytanie tekstów sceptyków starożytnych, żyjących w czasach, gdy w filozofii podkreślano wagę „bezinteresownej potrzeby poznawczej”, nastawionej na pojmowanie i realizowanej we wspólnym dyskursie, przez filozofów nowożytnych zainteresowanych „władzą sądzenia” – bywało, że także w kwestiach wykraczających poza to, co da się racjonalnie pojąć – doprowadziło do imputowania sceptykom starożytnym tego, iż ubolewali z powodu nieposiadania tego rodzaju kompetentnej „władzy”.

Wyróżnikiem sceptycyzmu starożytnego – warto podkreślić to raz jeszcze – nie było przekonanie o braku kryteriów prawdziwości sądów o rzeczywistości niezależnej od ich treści, lecz zasada „równosilności” sądów – zasada, której nie należy utożsamiać z kartezjańskim zawieszeniem „władzy sądzenia” do czasu zdobycia zadowalających dowodów w badanej sprawie.

Sceptyk starożytny mówił, że ma nie większe podstawy do twierdzenia, że *S* jest *P*, niż do zaprzeczenia temu twierdzeniu, ponieważ uważał, że *P* nie jest w swej treści ustalone. Wątpił on mianowicie w ogólne znaczenie każdego predykatu *P*, co było równoznaczne z odmówieniem każdemu zdaniu warunków prawdziwości: skoro bowiem predykat *P* nie ma ogólnego znaczenia rozstrzygającego jednoznacznie o tym, jakie warunki muszą być spełnione, aby twierdzenie, że *S* jest *P* było prawdziwe, twierdzenie to ani prawdziwe, ani fałszywe być nie może. Nie można więc bronić jego prawdziwości, ani też prawdziwości jego negacji, nie z uwagi na brak argumentów, ale z powodu braku jego wartości logicznej.

Czy myśli, które nie mają określonej treści, są w ogóle myślami? Wszak „nie ma bytu, jeżeli nie ma zasady jego tożsamości” – można byłoby powiedzieć za Quine’em. A skoro nie ma myśli, że jest tak a tak, to nie ma również przekonań dotyczących takich myśli i ich wymagających. Przekonań nie ma nie dlatego, że się od nich powstrzymujemy, lecz dlatego, iż nie ma niczego – żadnej określonej treści – od czego można by się powstrzymać albo nie. Tak więc można powiedzieć, że

[...] antyczni sceptycy dezawuowali przekonanie, podczas gdy sceptycy nowożytni kwestionowali jedynie wiedzę³⁴,

jak stwierdził Fine, odróżniając dwie interpretacje stanowiska, jeżeli można mówić tu o stanowisku, tych pierwszych. Zgodnie z pierwszą z tych interpretacji sceptycy starożytni „wyrzekali się” wszelkich przekonań; zgodnie

³⁴ Tamże, s. 206.

z drugą, za którą opowiedział się sam Fine, „zachowywali” oni wyłącznie przekonania dotyczące zjawisk – na przykład przekonanie, że ma się wrażenie poprawności jakiejś argumentacji bez przekonania, że jest to argumentacja poprawna. Sceptycyzm w pierwszym z tych rozumień bywa nazywany „chwiejnym” lub „nieogłodzonym” (*drunken*), podczas gdy o drugim mówi się jako o „trzeźwym” bądź „układnym” (*sober*).

Proponowana tu rekonstrukcja sceptycyzmu starożytnego traktuje ten sceptycyzm jako „chwiejny” w tym sensie, iż pozbawiający się możliwości jakichkolwiek stałych określeń. Myles Burnyeat stwierdził, że pogląd o tego rodzaju chwiejności poglądów można w ramach filozofii głosić i sceptycy starożytni to robili; nie można jednak – jego zdaniem – z takim, rzeczywiscie żywionym, poglądem żyć³⁵. Przed przyznaniem mu racji warto zastanowić się nad tym, czy my, na co dzień, gdy jakiegoś swego „przekonania” bronimy, wiemy – dokładnie – co i o czym wówczas mówimy, czyli czego, w gruncie rzeczy, bronimy. Czy jest to coś, co znamy dokładnie, coś, co jest dokładnie określone, chociaż my tego nie możemy zidentyfikować, czy też coś, co jest „z natury” niedookreślone – niedookreślone nie tylko w tym sensie, iż nie wiadomo, o którą z alternatywnych interpretacji nam chodzi, ale w tym znaczeniu, że żaden predykat nie jest w stanie wyznaczyć nawet zbioru takich interpretacji? Sceptycyzm starożytny można uznać za rezultat przemyślenia konsekwencji uznania tej ostatniej możliwości. Czy jest ona mniej wiarygodna od pozostałych? Czy naprawdę mamy ściśle określone przekonania, czy też jest raczej tak, że nasze niedookreślone myśli, czynią nas ludźmi bez przekonań, skoro te ostatnie mają być „określone”?

Prezentowane tu rozumienie sceptycyzmu starożytnego może budzić wątpliwości.

Na przykład ktoś mógłby powiedzieć, że zasady izostenii w zaproponowany wyżej sposób rozumieć nie można, ponieważ mówi ona o tym, że „każdy wywód ma swój równie silny wywód przeciwny”³⁶, co zakłada istnienie dwóch wykluczających się twierdzeń. Skoro zaś twierdzenia te się wykluczają, muszą one mieć – wbrew temu, co zostało wyżej powiedziane – ściśle określoną treść. Ktoś, kto by tak argumentował, zapominałby jednak o ostrzeżeniu Sekstusa Empiryka, by „zwrotów sceptycznych”, czyli tego, co

³⁵ M. F. Burnyeat, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, [w:] *Skeptical Tradition*, ed. M. F. Burnyeat, Berkeley 1983, s. 117-148.

³⁶ Sextus Empiricus, *op. cit.*, s. 38.

mówią sceptycy swój sceptycyzm wyrażając, nie traktować jako „bezwzględnie prawdziwych”, „orzekających z bezwzględną jasnością”, ponieważ

[...] przypuszczalnie okaże się, że sceptyk tak niczego nie określa, nawet owej wypowiedzi „niczego nie określam”³⁷.

Czy możemy więc mieć do czynienia z wykluczającymi się zdaniem, wyrażającymi wykluczające się myśli – czy możemy mieć „wywody przeciwne” – czy też jest to niemożliwe?

Według Sekstusa Empiryka:

[...] sceptyk wcale się nie zarzeka przed myśleniem, które powstaje skutkiem doraźnych doznań tudzież jasnych dla niego wypowiedzi i które zgola nie zakłada bytu tego, co się myśli³⁸.

Czy to, że sceptyk „się nie zarzeka przed myśleniem”, znaczy, że można według niego myśleć, a skoro tak, to myślenie musi mieć – jego zdaniem – określone treści, także wtedy, gdy służy „wywodom przeciwnym”? To zaś, że sceptyk „nie zakłada bytu tego, co się myśli”, oznaczałoby, iż podmiot poznający wie, co myśli, chociaż nic nie twierdzi na temat tego, czy jego myślom odpowiada wyznaczony przez nie byt? Gdyby tak było, sceptyk starożytny niewiele różniłby się od nowożytnego, zakładającego korespondencyjną koncepcję prawdy. Jeżeli tej ostatniej koncepcji mu nie przypisujemy, musimy inaczej zinterpretować przytoczone wyżej zdanie: To, że myślący „nie zakłada bytu myśli” znaczy, iż myśląc nie przesądza on tego, czym jego myśl, której niewątpliwie doznaje, jest – jakie naprawdę treści stanowi i jakie ma warunki prawdziwości. Czy rzeczywiście jest coś dziwnego w poglądzie, że nie potrafimy znaczenia własnych myśli określić? I czy nie bywa tak, że znaczenie tego, co mówimy, ujawnia się – nigdy do końca – po czasie?

Krótko mówiąc, to, co sądzimy – tj. sąd – jest dla nas „niejawne”:

Skoro więc ani przy pomocy zwyczajnego powiedzenia, ani przy pomocy dowodu nie da się wykazać, że jakaś wypowiedź istnieje, to to, że istnieje jakiś wysłowieńczy byt wypowiedzi, jest niejawne. Tak samo niejawne jest to, czy istnieje sąd, albowiem sąd jest wypowiedzią³⁹.

³⁷ Tamże, s. 37.

³⁸ Tamże, s. 51.

³⁹ Tamże, s. 72.

Dlaczego to, co słowa wyrażają – „byt wysłowieńczy” lub „sąd” – jest dla nas „niejawne”? Dlatego, że znaczenie słów i *eo ipso* warunki prawdziwości zdań z ich pomocą formułowanych są nam niedostępne. Czy to znaczy, że ich w ogóle nie ma? W naszym doświadczeniu ich nie ma, bo nie ma tam uniwersaliów, które są warunkami prawdziwości zdań, czyli warunkami istnienia sądów. Być może nie „człowiek jest miarą wszechrzeczy” i uniwersalia – jakoś? gdzieś? – istnieją. W ich poszukiwaniu, tożsamym z poszukiwaniem prawdy w sensie antycznym, widzieli sceptycy starożytni swoje zadanie.

Można powiedzieć, że ich głównym problemem nie był nowożytny problem kryteriów zgodności sądów z rzeczywistością – pozbawili się prawa do jego sformułowania – lecz problem znaczenia zdań. Nie pytanie, na jakiej podstawie można rozstrzygać, czy nasze zdania są prawdziwe, ale kwestia, czy to, co nazywamy zdaniami, ma znaczenie tego rodzaju, że może w ogóle służyć do wystowienia prawdy.

2. PARADOKS SCEPTYCZNY KRIPKEGO-WITTGENSTEINA

Dokonana wyżej prezentacja sceptycyzmu starożytnego zgodna jest z opiniami na jego temat – na przykład z interpretacją Burnyeata – które powstały, jak się zdaje, nie bez wpływu rekonstrukcji tzw. problemu sceptycznego Ludwiga Wittgensteina, dokonanej przez Saula Kripkego w książce *Wittgenstein on Rules and Private Language*⁴⁰. Poglądy Wittgensteina bowiem sceptycyzm starożytny, pojmowany jako „chwiejny”, tj. odmawiający myślom ustalonych treści, co najmniej bardzo przypominają.

Starożytną wątpliwość co do możliwości klasyfikacji zjawisk za pomocą uniwersaliów można mianowicie odnaleźć w zakwestionowaniu przez Wittgensteina możliwości kierowania się regułami. Według autora *Dociekań filozoficznych*:

Paradoks nasz wyglądał tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmiała: jeżeli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności⁴¹.

⁴⁰ S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford 1982.

⁴¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford 1953; polski przekład B. Wolniewicz: *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, s. 119.

Dotyczy to w szczególności reguł semantycznych, o których powszechna opinia głosi, że określają one znaczenie wyrażen oraz – dzięki temu – warunki prawdziwości zdań. Zgodnie z tą opinią, na przykład jedna reguła sprawia, że odniesienie wyrazu „mężczyzna” do przebranej w męskie ubranie kobiety jest niepoprawne, inna – rządząca słowem „dodawanie” – przesądza o tym, że ten, kto dodając do siebie liczby: 115 i 222 „otrzymuje” jako sumę liczbę 230, popełnia błąd. Uważa się, że reguły kwestie tego rodzaju przesądzają raz na zawsze w języku, który konstytuują.

Ta idea czegoś, co słowo znaczy, jest ideą o nieskończonym charakterze – jeżeli przez „+” mam na myśli *plus*, to nie ma, dosłownie, kresu prawd o tym, jak ten termin powinienem stosować – mam go mianowicie stosować do zbioru dokładnie tych trójek liczb, a nie innych, jeżeli mam to robić w zgodzie z jego znaczeniem. Tak jest nie tylko w przypadku takiego artefaktu, jak ten przykład arytmetyczny; dotyczy to każdego pojęcia. Jeżeli mam na myśli *konia* przez słowo „koń”, to dosłownie nie ma końca prawd na temat tego, w jaki sposób mógłbym poprawnie ten termin zastosować – do koni na Alfa Centauri, do koni w Królewskiej Armenii i tak dalej, ale nie do krów lub kotów, gdziekolwiek by się nie znajdowały [...] ⁴².

Przedstawiony tu z pomocą Paula Boghossiana pogląd, że znaczenie wyrażen przesądza o poprawności albo niepoprawności nieskończonej liczby wszystkich ich zastosowań, zakwestionował właśnie Wittgenstein. Rekonstruuując jego argumentację, Kripke skoncentrował się na rozważaniu kwestii, czy słowo „dodawanie” ma w istocie przypisywane mu – zdawałoby się niekwestionowalnie – znaczenie; gdyby się okazało, że nawet ono nie ma określonego znaczenia, inne mniej precyzyjne wyrażenia tym bardziej nie mogłyby rościć sobie pretensji do jego posiadania.

Każdy, kogo uczono kiedyś dodawania dwóch liczb do siebie, jest – jak się wydaje – zasadnie przekonany, że opanował sposób, w który dowolnym dwóm liczbom z ich nieskończonego szeregu może przyporządkować trzecią liczbę jako ich sumę. Ta przyswojona kiedyś reguła dodawania stanowi o tym, które operacje dodawania są poprawne, a które, jako błędne, trzeba skorygować. Innymi słowy, zgodność albo niezgodność z tą regułą rozstrzyga o poprawności albo niepoprawności każdego możliwego zastosowania słowa „plus”. Kto ją zna, dysponuje pojęciem dodawania, rozumie znaczenie słowa „plus”.

⁴² P.A. B o g h o s s i a n, *The Rule-Following Considerations*, „Mind”, vol. 98, nr 392 (October 1989), s. 509.

Wydawałoby się, że o wiele trudniej znaleźć dzisiaj kogoś, kto nie spełnia opisanych wyżej warunków rozumienia terminu „plus”, niż kogoś, kto je spełnia. By wykazać, że w istocie są to warunki nierealizowalne, Kripke zaproponował pewien eksperyment myślowy. Otóż wyobraźmy sobie, że mamy dodać dwie liczby, z którymi nigdy dotąd się nie zetknęliśmy. Przypuśćmy, kontrfaktycznie, iż są to liczby 68 i 57 – dotąd zawsze posługiwaliśmy się liczbami mniejszymi niż 57; żadna większa niż 57 nie przysłała nam nawet do głowy. Otrzymaliśmy zadanie wykonania operacji dodawania w ten sam sposób, w który robiliśmy to dotychczas, tyle że w niespotykanej dotąd sytuacji liczbowej. Nasuwa się niełatwe pytanie, na czym polega tutaj „ten sam sposób”.

Nie polega na tym, że liczby 68 i 57 już dodawałem i dzięki temu wiem, jak to zrobić, bo z liczbami tymi właśnie spotykam się po raz pierwszy i niczego w kwestii ich dodawania doświadczenie mnie nie nauczyło. Jaki więc fakt z mojej przeszłości stanowi o tym, że, gdy dzisiaj rozstrzygam, że sumą liczb 68 i 57 jest 125, a nie 5, 1011 ani 2 000 000, jest to rozstrzygnięcie poprawne?

Mam dodawać, czyli robić to samo, co zawsze robiłem, stosować regułę, którą już się posługiwałem. Czym jednak jest ta sama reguła? Skąd wiem, że tym, co nazywałem i nazywam dodawaniem, jest funkcja D_1 , zgodnie z którą $68 + 57 = 125$, a nie funkcja D_2 , która w przypadku liczb mniejszych od 57 jest identyczna z D_1 – niech będzie to dodawanie w znanym nam, wypraktykowanym sensie – natomiast dla dowolnych liczb $x, y > 57$ jest taka, że $x + y = 5$ ⁴³.

„Każdy sposób działania można uzgodnić z regułą” – stwierdził Wittgenstein. Mówiąc „125”, postąpię zgodnie z regułą D_1 , mówiąc „5”, postąpię zgodnie z regułą D_2 . Kłopot polega na tym, że nie ma żadnego faktu w mojej przeszłości, który rozstrzygałby o tym, że tym, co dotąd robiłem, było postępowanie zgodne z D_1 , a nie działanie zgodne z D_2 albo odwrotnie.

Zostało już powiedziane, że nie wydałem sobie wcześniej żadnej instrukcji w sprawie dwóch rozważanych liczb – musiałbym je wszak w tym celu dodać, a tego dotąd właśnie nie zrobiłem. Może więc dysponowałem jakąś regułą „wyższego rzędu”, która każe – na przykład – uznać za poprawnie obliczoną sumę liczbę 125 oraz odrzucić liczbę 5. Może były to aksjomaty arytmetyki liczb naturalnych:

⁴³ Sposób prezentacji tych dwóch funkcji odbiega nieco od przyjętego przez Kripkego, który odróżnił dodawanie (*addition*) i quodowanie (*quaddition*), wyżej określone jako D_1 i D_2 . Zob. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, s. 7-14.

$$(x) (x + 0) = x$$

$$(x) (y) (x + y') = (x + y)',$$

z których drugi głosi, że suma liczby x oraz liczby o jeden większej od liczby y – tzw. następnika liczby y – jest równa następnikowi sumy tych liczb? Może dodając działaniem w sposób D_1 , ponieważ dodawanie zawsze miało być zgodne z tymi aksjomatami, które zostały mi zalecone?

Idąc dalej tokiem myśli Kripkego, trzeba na to pytanie odpowiedzieć negatywnie. Obecność takich aksjomatów w mojej przeszłości nie rozwiązuje problemu wyboru między rozumieniem dodawania jako funkcji D_1 i pojmowaniem go jako funkcji D_2 .

Problem polega na tym, że inne znaki użyte w tych prawach (kwantyfikatory uniwersalne, znak identyczności) były stosowane tylko w skończonej liczbie przypadków. Mogą więc one otrzymać niestandardowe interpretacje, które będą zgodne z niestandardowymi interpretacjami znaku „+”⁴⁴.

Pisząc to, Kripke przypomniał, że reguła, jeżeli ma być regułą o czymś rozstrzygającą, domaga się interpretacji, która z kolei wymaga zastosowania reguły również domagającej się zinterpretowania i tak dalej *ad infinitum*.

Krótko mówiąc, niemożliwe jest istnienie skończonych reguł – reguł, które skończony podmiot mógłby sformułować – określających znaczenie wyrażień.

Rozważania Kripkego prowadzą nieodmiennie do wniosku, że nie ma żadnego faktu, który by mnie dotyczył oraz sprawiał, że przez dane wyrażenie powinienem rozumieć to, a nie co innego, dzięki czemu wyrażenie to miałyby swoje poprawne i niepoprawne zastosowania.

Niedorzecznością byłoby dopatrywać się wyróżnika właściwego odniesienia wyrażenia w jakiegoś rodzaju doświadczeniu introspekcyjnym innym niż rozumienie reguły – na przykład w czymś w rodzaju odczucia mocniejszego uderzenia serca. Doświadczenie tego rodzaju *quale* mogłoby zyskać zastosowanie wskaźnika pozwalającego zrozumieć termin „dodawanie” jako oznaczający D_1 , a nie D_2 w sytuacji $68 + 57$, pod warunkiem, że podmiot tego rodzaju doświadczenia posługiwałby się regułą interpretacji doświadczanego doznania jako wskaźnika właściwego odniesienia wyrażenia, co

⁴⁴ Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, s. 17, przyp. 12.

z powrotem prowadziłyby do kłopotów związanych z brakiem faktu niezbędnego do ukonstytuowania tej reguły.

Może więc, by uniknąć tych kłopotów, zrezygnować z internalistycznego poglądu, że poszukiwany fakt konstytuujący znaczenie wyrażenia musi być czymś, czego użytkownik tego wyrażenia jest lub był świadomy? Może zadowolić się rozwiązaniem eksternalistycznym i przyjąć, że faktami konstytuującymi znaczenie są fakty, których użytkownik języka nie zna. W grę wchodzić mogą jego dyspozycje – można powiedzieć, że umiejętności⁴⁵ dodawania można się nauczyć, by następnie wiedzieć, jak dodawać, nie wiedząc, że dokonywaną czynnością rządzi faktycznie taka, a nie inna reguła. Można też przyjąć, iż nasz mózg jest „maszyną”, która otrzymując „na wejściu” określone liczby, „wyrzuca z siebie” liczbę, stanowiącą, zgodnie z nie znaną właścicielowi mózgu funkcją dodawania, sumę liczb wejściowych.

Obie te możliwości Kripke rozważył, a rozważania te zakończyły się wnioskiem, że ani dyspozycje, ani mechanizmy mózgu działającego jak komputer nie mogą rozstrzygać o tym, kiedy wypowiadamy takie lub inne wyrażenie zgodnie, a kiedy niezgodnie z jego znaczeniem. Albowiem, jak pisał, referując argumentację Kripkego, Boghossian:

Chodzi o to, że jeżeli mam coś przez wyrażenie na myśli, to potencjalnie nieskończona liczba prawd, która w rezultacie powstaje, jest prawdami normatywnymi; są one prawdami o tym, jak *powiniennem* stosować wyrażenie, jeżeli mam je stosować zgodnie z jego znaczeniem, a nie o tym, jak je będę stosował. Okazuje się, że znaczenie, które wiąże z wyrażeniem, nie gwarantuje tego, iż *będę* je stosował poprawnie; gwarantuje jedynie to, iż to, czy będę je stosował poprawnie, czy też nie, będzie faktem. Spostrzeżenie to można wykorzystać do sformułowania warunku adekwatności teorii znaczenia: w każdej własności, która kandyduje do roli tego, na mocy czego wyrażenie ma znaczenie, musi znajdować się podstawa normatywności znaczenia – każda własność domniemywana jako konstytuująca znaczenie słowa powinna być taka, by można było z niej odczytać, jakie jest jego poprawne znaczenie⁴⁶.

Warunku tego – jak zauważył Kripke – nie mogą spełnić dyspozycje, niezależnie od tego, czy interpretować je behawiorystycznie czy neurofizjologicznie. By to zobaczyć, wystarczy pomyśleć o sytuacji, w której człowiek

⁴⁵ Różnicę między dyspozycją a umiejętnością podnoszoną przez Colina McGinna można tutaj pominąć.

⁴⁶ B o g h o s s i a n, *The Rule-Following Considerations*, s. 509.

lub mózg działający jak komputer „wykonuje dodawanie” w sposób nam znany z tym wyjątkiem, że gdy tylko otrzyma zadanie dodania liczb 68 i 57, podaje jako wynik liczbę 100. Jeżeli dodawanie jest funkcją określającą faktyczną dyspozycję podmiotu takiego działania, to $68 + 57 = 100!$ Nie możliwe jest, by podmiot ów się pomylił: dodawaniem jest bowiem – *ex definitione* – operacja, którą on właśnie wykonuje; znaczeniem słowa – sens, który podaje, realizując swą „dyspozycję”. Gdyby więc fakt, że mamy dyspozycję do wypowiedzania określonego słowa w określonych sytuacjach – określonych, chociaż nie potrafimy ich określić – miał być faktem określającym znaczenie tego słowa, nie można byłoby odróżnić jego poprawnego sposobu użycia od niepoprawnego; każde zastosowanie wyrażenia byłoby bowiem poprawne, co czyniłoby odróżnienie poprawności i niepoprawności pozbawionym sensu. Zniknęłaby normatywność znaczenia, a wraz z nią i samo znaczenie, którego cechą konstytutywną jest normatywność właśnie.

Próbowano szukać rozwiązania w nałożeniu na dyspozycje dodatkowych, tzw. optymalnych, warunków – takich, by można było odróżnić dyspozycje spełniające te warunki, i przez to określające znaczenie, od dyspozycji, które nie spełniają tych warunków, znaczenia nie konstytuują.

Proponowano więc wyodrębnić między innymi: (1) dyspozycje identyczne z dyspozycjami większości użytkowników języka, które właściwymi czyniłyby dyspozycje, co do których panuje zgoda powszechna⁴⁷; (2) dyspozycje aktualizowane w warunkach identycznych z tymi, w których były one, w procesie uczenia się znaczenia słów, nabywane⁴⁸; (3) dyspozycje, których realizacja służy celom ewolucji gatunku, do którego należą użytkownicy języka⁴⁹; (4) dyspozycje realizowane w idealnych warunkach poznawczych, w których nie można się pomylić w kwestii odniesienia słowa⁵⁰. Nie ma tu miejsca na pełną inwentaryzację teorii optymalnych dyspozycji

⁴⁷ Tego rodzaju rozwiązanie można znaleźć u Wittgensteina.

⁴⁸ Jest to znana kauzalna teoria znaczenia, broniona przez H. Putnama, S. Kripkego, F. Dretskego i innych.

⁴⁹ Zob. R. Millikan, *Truth Rules, Hoverflies, and the Kripke-Wittgenstein Paradox*, [w:] *Rule-Following and Meaning*, ed. A. Miller, C. Wright, Ithaca 2002, s. 209-233.

⁵⁰ Zob. J. Zalabardo, *Kripke's Normativity Argument*, [w:] *Rule-Following and Meaning*, s. 274-293.

konstituujących znaczenie ani tym bardziej na ich wnikliwszą analizę⁵¹. Dla toczących się tu rozważań istotne jest to, że wszystkie tego rodzaju koncepcje mają taką samą, odnotowaną przez Boghossiana, słabość⁵². Wszystkie one mianowicie zakładają, że istnieje jakaś własność – cecha wybranych dyspozycji – której pojęcie dostępne jest w inny sposób niż w postaci zdolności wyodrębnienia jej egzemplifikacji z rzeczywistości za pomocą używanych ze zrozumieniem słów. Znaczący to, że by stwierdzić, iż fakty, że mamy określone dyspozycje, konstituują znaczenie, trzeba przyjąć, że istnieją znaczenia konstituowane inaczej niż za pomocą dyspozycji. Na pytanie, jakie fakty konstituują te ostatnie znaczenia, od których miałyby zależeć znaczenia wszystkich innych znaczeń, brak, jak dotąd, zadowalającej odpowiedzi.

Nie wydaje się, by fakt taki mógł być czymś, co dotyczy skończonego podmiotu – być stanem części mózgu lub jakimkolwiek „skończonym przedmiotem zawartym w naszych skończonych umysłach”⁵³. Kripke wykluczył tego rodzaju możliwość, ponieważ uznał, iż żaden skończony stan rzeczy nie może ukonstituować nieskończonej liczby możliwych poprawnych zastosowań słowa, *resp.* poprawnych dyspozycji do jego użycia. Nawet Bóg – zdaniem Kripkego⁵⁴ – nie może wiedzieć, co mam na myśli, ponieważ nie istnieje żaden dotyczący mnie fakt, który by treść tej myśli konstituował. Krótko mówiąc, nie ma tu niczego, co można by wiedzieć. Można też powiedzieć – i czy na pewno tak nie jest? – że treści naszych myśli są permanentnie nieustalone.

Wittgenstein zastanawiał się nad źródłem odrzuconej przez siebie koncepcji o ustalonym przez skończony stan rzeczy na zawsze znaczeniu:

Skąd bierze się idea, jakoby początek ciągu był widocznym kawałkiem szyn, sięgających niewidocznie aż do nieskończoności? Cóż, zamiast reguły można wyobrazić sobie szyny. A nieograniczonemu stosowaniu reguły odpowiadać będą nieskończenie długie szyny⁵⁵.

Eksploatując dalej metaforę Wittgensteina, można powiedzieć, że reguła przypomina raczej koleiny wyżłobione przez koła samochodu terenowego,

⁵¹ Teorie te analizował D. Papineau w *Reality and Representation*, Oxford 1987. Pisała też o nich B. Głód w artykule *Problem istnienia i poznawalności faktów semantycznych w świetle sceptycznej argumentacji Kripkego*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 31 (2003), nr 2, s. 85-106.

⁵² B o g h o s s i a n, *The Rule-Following Considerations*, s. 538-539.

⁵³ K r i p k e, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, s. 52.

⁵⁴ Tamże, s. 21.

⁵⁵ W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, s. 125.

który jedzie naprzód po bezdrożach, niczym się nie kierując. Co gorsza, kierowca nie ma prawa nawet powiedzieć, iż oglądając się wstecz widzi utarte koleiny przeszłych zastosowań reguły. Obejrzenie się wstecz nie może dać pojęcia tego, co było – to, jak w przyszłości poprawnie pojmować przeszłość, też nie jest w żadnej odchodzącej w przeszłość terażniejszości, przez żadne fakty, konstytuowane.

Tak więc Wittgensteinowski sceptycyzm co do treści myśli i zdań je wyrażających jest odpowiednikiem starożytnego sceptycyzmu co do treści przekonań. Można powiedzieć, że są to różne realizacje tego samego typu stanowiska. Nie jest to – w przeciwieństwie do sceptycyzmu postkartezjańskiego – stanowisko epistemologiczne, lecz ontologiczne. Zarówno sceptyk Pirrona i Sekstusa, jak i sceptyk Wittgensteina oraz Kripkego mógłby skonstatować: Nie wiem, co powiedzieć, bo nie pojmuję tego, co mówię. Nie pojmuję jednak nie dlatego, że nie uchwyciłem stosownych pojęć, ale dlatego, że nie ma niczego, co można byłoby we właściwy sposób pojąć.

Gdy twierdzenia, nie mając ustalonego znaczenia, nie mogą mieć warunków prawdziwości, trzeba, jako że życie tego wymaga, dokonywać wyborów między nimi. Stąd Wittgensteinowskie rozstrzygnięcie, że kryterium zasadnej stwierdzalności zdania stanowi zgoda społeczna. Jest to rozstrzygnięcie niezadowolające nie dlatego, że – jak się zwykle sądzi – często zgadzano się na twierdzenia fałszywe, niezgodne z rzeczywistością. Twierdzeń w tym sensie fałszywych – podobnie jak twierdzeń korespondencyjnie prawdziwych – po prostu nie ma, bo nie ma twierdzeń, które by coś znaczyły. Jest to rozstrzygnięcie trudne do przyjęcia, ponieważ pojęcie zgody powszechnej nie znajduje się w lepszej sytuacji niż inne pojęcia. Jako że nie ma faktu, który ustalałby, czym jest zgoda społeczna – czy ktoś potrafi go wskazać? – zastąpienie pojęcia warunków prawdziwości przez pojęcie warunków stwierdzalności jest zamianą czegoś, czego nie ma, na coś, co również nie istnieje. Co najwyżej – jak powiedzieliby starożytni – zgoda społeczna się „staje”.

3. CZY PLATON I TOMASZ Z AKWINU BYLI NOMINALISTAMI?

Ontologiczny sceptycyzm Wittgensteina jest powrotem do starożytnego nominalizmu, na którym, w gruncie rzeczy, sceptycyzm starożytny polegał. Ten ostatni nie różnił się pod tym względem tak bardzo, jak się to teraz sądzi, od współczesnych mu stanowisk konkurencyjnych. Gdyby ktoś dzisiaj powiedział, że Platon był nominalistą – a warto wiedzieć, że powiedział to

Charles Sanders Peirce⁵⁶ – zostałby uznany za ignoranta. Co więcej, Peirce twierdził – i może warto spróbować potraktować serio to, co mówił – że realizm w sporze o uniwersalia po raz pierwszy doszedł do głosu w myśli Dunsza Szkota, a swój pełny wyraz znalazł dopiero w pismach Hegla.

Ktoś, kto uważa, że z wszelką pewnością wie, że Platon, w sporze o uniwersalia, był realistą, i to w dodatku „skrajnym”, może łatwo wesprzeć swoją opinię podręcznikowymi ustaleniami – na przykład takimi, że według Platona:

Idee i rzeczy, byt i zjawiska, aczkolwiek nierównej realności i doskonałości, jednakże są ze sobą związane. [...] Rzeczy, nie dorównując ideom, są jednak do nich podobne [...] idee są [...] wzorami rzeczy [...] albowiem porządek realnego świata jest odwzorowaniem świata idei⁵⁷,

przy czym

[...] mówiąc ściśle, nie ma dwóch rodzajów bytu, lecz jest tylko jeden, mianowicie idee⁵⁸.

Ktoś, kto akceptuje tego rodzaju wykładnię platonizmu, może nie zaniepokoić się faktem, że przytoczony autor tuż obok napisał, że rzeczy „mają niejako «uczestnictwo» w ideach”⁵⁹.

Być podobnym do czegoś jako do wzorca i uczestniczyć w tym czymś – nawet „niejako” – to dwie różne relacje, które zdają się wykluczać. Czy kopia może być podobna do oryginału i zarazem w nim uczestniczyć? Czy można uczestniczyć w zebraniu i być zarazem do niego podobnym? Platońska teoria idei jako teoria podobieństwa do wzorca i jako teoria partycypacji części w całości są najwyraźniej sprzeczne ze sobą. Zwolennicy jej standardowych wykładni mogą tę sprzeczność odnotować, starając się, co najwyżej, życzliwie obdzielić wykluczającymi się teoriami uniwersaliów różne Platońskie dialogi. A może należałoby sprzecznością obciążyć nie jednego z największych filozofów – wszak mawia się, że cała historia filozofii to tylko przypisy do Platona – lecz rzesze jego interpretatorów, którzy, niech wolno

⁵⁶ Ch. S. Peirce, *Recenzja „Dzieł” Berkeleya (Oxford 1871)*, przeł. R. Mirek, [w:] *Wybór pism semiotycznych*, przeł. A. Nowak i R. Mirek, red. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1997, s. 29.

⁵⁷ W. Tatarukiewicz, *Historia filozofii*, t. I, wyd. VI, Warszawa 1968, s. 96.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

będzie spożytkować Platońską metaforę, widzieli tylko obraz jaskini, który wyryli w ciągu wieków na ścianie jaskini.

Warto skorzystać z myśli Peirce’a. Uznał on Platońską koncepcję idealnego wzorca za nominalistyczną, ponieważ niewiele różni się ona, według niego, od niewątpliwie nominalistycznej teorii Berkeley’a: w obu przypadkach mamy do czynienia z koncepcją rzeczy postrzegalnych zmysłami, które to rzeczy są tym, czym są, dzięki temu, że pozostają w odpowiednim stosunku do swoich archetypów, tj. do idealnych wzorców, do których dostęp poznawczy ma umysł wyróżniony: Boga lub filozofa.

David Armstrong – jak się zdaje, całkowicie niezależnie od Peirce’a – miał podobne wątpliwości wobec Platońskiej koncepcji idei jako wzorca, do którego upodobniają się rzeczy. Starając się zrozumieć tę teorię, a właściwie starając się wykazać jej niezrozumiałość, zwrócił uwagę na to, iż zupełnie nie do przyjęcia jest w tym kontekście pojęcie upodobniania. Wiemy, co to znaczy, gdy mówimy, że kameleon upodabnia się barwą do środowiska, ogrzewana woda temperaturą do ognia, czy hipokryta zachowaniem do otoczenia – w każdym z tych przypadków zachodzi pewien proces kauzalny, o którym w przypadku relacji między idealnym wzorcem Platońskim a rzeczą do tego wzorca się upodabiającą, mowy być nie może. Gdyby nie ten mankament, Platońska teoria wzorców zasługiwałaby, według Armstronga, na miano nominalizmu – ponieważ ma tę wadę, autor ten nazwał ją „transcendentną wersją nominalizmu podobieństwa”⁶⁰.

Nie wszyscy interpretatorzy Platona uważali, iż bronił on koncepcji uniwersaliów, jako orzekanych o rzeczach, których są zarazem najlepszymi – wzorcowymi – przykładami. Na przykład Harold Cherniss uznał, iż Platon, odróżniwszy w *Państwie* „jedno tylko łóżko samo – to, czym jest łóżko” od „pewnego łóżka”⁶¹,

[...] wyraźnie starał się pokazać, że idea x jako tożsama z x , nie może mieć x jako swego charakteru lub własności, co z konieczności miałyby miejsce, gdyby x był jedną z wielu takich rzeczy, które są do siebie podobne pod tym względem, że „są x ”; tego rodzaju byty, choćby nie wiem jak doskonałe, byłyby wciąż tylko konkretnymi indywiduami, a nie ideami x – ponieważ miałyby charakter x , nie mogłyby być tym, czym x jest⁶².

⁶⁰ D. M. A r m s t r o n g, *Universals and Scientific Realism*, t. I: *Nominalism and Realism*, London 1978, s. 71.

⁶¹ P l a t o n, *Państwo*, ks. X, 597 c, przeł. W. Witwicki, t. II, Warszawa 1958, s. 55.

⁶² H. C h e r n i s s, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, [w:] *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R.E. Allen, London 1965, s. 372.

Nieco inny wniosek wyprowadził Nicholas Wolterstorff:

Platon rzeczywiście odróżniał posiadanie Formy od bycia tożsamym z Formą. Jednakże z tego, iż był świadomy tej różnicy, nie należy wnioskować, iż nie myślał, że Formy nie są tymi doskonałymi egzemplifikacjami charakteru, który same mają. [...] Co najmniej o wielu owych Formach mówił tak, jak gdyby uniwersalia były najdoskonalszymi przykładami samych siebie⁶³.

Tak czy inaczej, można spojrzeć na Platona w sposób sugerowany przez Peirce'a. Forma jako wzorzec jest czymś, co funkcjonuje tak, jak wzorzec metra w Sevres, tyle że jest czymś całkowicie niewrażliwym na zmiany fizyczne. Jest wiele różnych metrowych miar, ta jedna wyróżnia się wśród pozostałych, a Demiurg Platoński dysponował jeszcze doskonalszą. Podobnie rzecz ma się z doskonałą zielenią – jest wiele różnych odcieni zieleni, jeden jej odcień upodobał sobie Demiurg; trudno oprzeć się wrażeniu, iż w tym przypadku była to jedynie kwestia gustu.

Krótko mówiąc, gdyby Platońska teoria idei mówiła tylko tyle – tzn. gdyby była podręcznikowym „skrajnym realizmem” – byłaby zgodnie z tym, co sądził Peirce i Armstrong, nominalizmem podobieństwa, zakładającym, iż *universale* jest zbiorem przedmiotów podobnych do wyróżnionego elementu tego zbioru, tj. przedmiotów, które nie są identyczne pod żadnym względem, jeżeli nie liczyć tego, że wszystkie one do tego zbioru należą.

Istnieją powody, dla których nominalizmu można się dopatrywać także w poglądach Tomasza z Akwinu. W *De ente et essentia* o tym, co ogólne, pisał on tak:

Gdyby [...] powszechność należała do pojęcia człowieka, wówczas tam, gdzie występuje człowieczeństwo, występowałyby ogólność; a to jest fałszywe, bo w Sokratesie nie znajduje się żadna powszechność, lecz cokolwiek w nim jest, jest ujednostkowane. Podobnie także nie można mówić, że pojęcie rodzaju lub gatunku przysługuje naturze ludzkiej ze względu na jej bycie w jednostkach, gdyż nie znajduje się w jednostkach ludzka natura jako jedna tak, iżby była czymś jednym przysługującym wszystkim, czego wymaga pojęcie powszechności⁶⁴.

⁶³ N. Wolterstorff, *On Universals. An Essay on Ontology*, Chicago 1970, s. 270 i 272.

⁶⁴ Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, [w:] M. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia”*. Przekład i komentarz, Lublin 1994, s. 26.

Nie można nie zauważyć, że przytoczony fragment zdaje się wskazywać, że – wbrew obiegujowej wykładni koncepcji Akwinaty – uniwersaliów nie ma w rzeczach. W rzeczach nie „tkwią” „formy po prostu”, lecz „formy zindywidualizowane” – stwierdził rekonstruując tę koncepcję Peter Geach⁶⁵. Innymi słowy ujął to Wolterstorff mówiąc o rzeczach poza umysłem jako o „przypadkach własności”, które to „rzeczy są do siebie nawzajem podobne [...], ale nie mają ze sobą nic wspólnego”⁶⁶. Czy w świetle tych interpretacji – a i sam cytat z *De ente et essentia* by wystarczył – trudno oprzeć się wrażeniu, iż także tutaj, podobnie jak u Platona, mamy do czynienia z nominalizmem?

Według Geacha:

Forma jest jakby funkcją przybierającą postać zindywidualizowanej formy jako swą wartość dla danego indywiduum jako argumentu⁶⁷.

Pozwala to w łatwy sposób rozumieć partycypację – formy zindywidualizowane partycypują w „formie po prostu” w tym sensie, że stanowią jednoznacznie uporządkowane pary: przedmiot indywidualny – indywidualna własność przedmiotu indywidualnego, których zbiorem jest „forma po prostu”, czyli „forma ogólna”.

Symbolami oznaczającymi formy ogólne są wszystkie orzeczniki typu „... jest mądry” lub takie wyrażenia, jak „mądrość ...”. Wstawienie w miejsce kropek nazwy własnej lub deskrypcji określonej przekształca wyrażenie odnoszące się do formy ogólnej w wyrażenie odnoszące się do formy indywidualnej, na przykład w określenie „mądry Sokrates” lub „mądrość Sokratesa”. Według Geacha nie ma żadnej mądrości jako tajemniczego bytu ogólnego nazwanego słowem „mądrość” – można mówić jedynie o funkcji, czyli o sposobie łączenia i rozdzielania argumentów i wartości.

Od podmiotu poznającego zależy, czy właściwie użyje opisanego tu sposobu, tj. czy takim lub innym wyrażeniem obejmie właściwe przypadki. Można by teraz zadowolić się wnioskiem, że na właściwym „połączeniu albo rozdzieleniu” w ten sposób ma polegać *adaequatio intellectus et rei*, gdyby nie to, że nie wiadomo, co znaczy tu słowo „właściwy”. Jaki, mianowicie,

⁶⁵ P. T. Geach, *Akwinata* [w:] G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 105.

⁶⁶ N. Wolterstorff, *op. cit.*, s. 142.

⁶⁷ P. T. Geach, *Akwinata*, *op. cit.*, s. 105.

fakt konstytuuje funkcję mądrości jako taki właśnie, a nie inny zbiór argumentów i wartości; co sprawia na przykład, że orzeczenie o kimś albo o czymś mądrości jest właściwym, a nie „niedorzecznym” nadaniem wartości argumentowi?

Bez odpowiedzi na to pytanie trudno mówić o sądach i warunkach ich prawdziwości, pojmowanej jako „zgodność z rzeczywistością”.

Trudno zaś o odpowiedź na to pytanie wewnątrz pewnej tradycji, w ramach której umieścił filozofię Tomasza z Akwinu – obok filozofii Boecjusza i Abelarda – Wolterstorff:

Istnieje opinia filozoficzna, która ma długą tradycję, głosząca, że chociaż możemy wyabstrahować orzekalne uniwersalia z konkretnych rzeczy oraz uczynić te abstrakty przedmiotami uwagi, to nie wynika stąd, że w rzeczach jest cokolwiek uniwersalnego. Wszystko, co jest poza umysłem – tak głosi ta tradycja – jest indywidualne, partykularne, jednostkowe; nie ma niczego uniwersalnego poza umysłem⁶⁸.

Gdyby Tomasz z Akwinu do wskazanej przez Wolterstorffa tradycji należał, byłby nominalistą, konceptualistą mniej radykalnym w swoim nominalizmie od Akwinaty wyłaniającego się z interpretacji Geacha. Nominalizm ten łączyłby z dualizmem, najwyraźniej postkartezjańskiego typu. Jest więc oczywiste, że nie mógłby nie głosić koncepcji wyłącznie subiektywnych pojęć, które nie mogą być ani zgodne, ani niezgodne z rzeczywistymi cechami, bo tych ostatnich po prostu, przy takich założeniach, nie ma.

Z dotychczasowych rozważań dotyczących koncepcji uniwersaliów i pojęcia prawdy Akwinaty wypływa zatem wniosek, iż ten, kto chce to ostatnie pojęcie rozjaśnić, winien lokować filozofię Tomasza z Akwinu w innej tradycji, w której podmiot nie był przeciwstawiany przedmiotowi, lecz z nim w pewien sposób utożsamiany, dzięki czemu uniwersalia jako pojęcia nie mogły nie być zarazem własnościami rzeczywistości.

Była to tradycja, w której nie domagano się tego, by pojęcia, jako obecnie ustalone, konstytuowały warunki prawdziwości zdań, gdyż prawda pojmowana była raczej jako coś, do czego się dąży, niż jako coś, co można w skończonym poznaniu ustalić. W ramach tej tradycji można byłoby zgodzić się z Kripkem, że żaden fakt dotyczący jednego użytkownika języka nie konstytuuje znaczenia żadnego jego wyrażenia. Opozycją wobec sceptycyzmu semantycznego nie byłyby tam teoria na temat faktów konstytuujących zna-

⁶⁸ Wolterstorff, *op. cit.*, s. 142.

czenie, lecz wiara, że fakty takie, chociaż poza zakresem naszych aktualnych kompetencji, jednak zachodzą – wiara w Boga lub w cel, do którego zmierza ludzki dyskurs.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K.: Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka, Aletheia, Kęty: Wyd. Antyk 2002.
- Arendt H.: Co to jest wolność? [w:] Między czasem minionym a przyszłym, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa: Aletheia 1994, s. 15-28.
- Armstrong D. M.: Universals and Scientific Realism, t. I: Nominalism and Realism, London: Cambridge University Press 1978.
- Arystoteles: Kategorie. Hermeneutyka, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1975. Biblioteka Klasyków Filozofii.
- Metafizyka, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983. Biblioteka Klasyków Filozofii.
- Baker G. P., Hacker P. M. S.: Scepticism, Rules and Language, Oxford: Blackwell 1984.
- Boghossian P.A.: The Rule-Following Considerations, „Mind”, vol. 98, nr 392 (October 1989), s. 141-187.
- Campbell R.: Truth and Historicity, Oxford: Clarendon Press 1992.
- Cherniss H.: The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues, [w:] Studies in Plato’s Metaphysics, ed. R.E. Allen, London 1965.
- Crivelli P.: Aristotle on Truth, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Dąmbska I.: Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku, Toruń: PWN 1958.
- Fine G.: Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?, „The Philosophical Review”, vol. 109, nr 2 (April 2000), s. 195-234.
- Geach P. T.: Akwinata [w:] G. E. M. Anscombe, P. T. Geach, Trzej filozofowie, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1981, s. 89-154.
- Głód B.: Problem istnienia i poznawalności faktów semantycznych w świetle sceptycznej argumentacji Kripkego, „Kwartalnik Filozoficzny”, 31 (2003), nr 2, s. 85-106.
- Heidegger M.: Bycie i czas, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- Ingarden R.: Studia z estetyki, t. I, wyd. 2, Warszawa: PWN 1966.
- Judycki S.: O klasycznym pojęciu prawdy, „Roczniki Filozoficzne” 49 (2001), z. 1, s. 25-62.
- Kahn C. H.: The Verb «Be» in Ancient Greek, Foundations of Language, Suppl. Series 16, Dordrecht: Reidel 1973.
- Kripke S.: Wittgenstein on Rules and Private Language, Oxford: Blackwell 1982.
- Łukasiewicz J.: O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, Warszawa: PWN 1987.
- Millikan R.: Truth Rules, Hoverflies, and the Kripke-Wittgenstein Paradox [w:] Rule-Following and Meaning, ed. A. Miller, C. Wright, Ithaca: McGill-Queen’s University Press 2002, s. 209-233.
- Papineau D.: Reality and Representation, Oxford: Blackwell 1987.

- Peirce Ch. S.: Recenzja „Dzieł” Berkeleya (Oxford 1871) [fragment], przeł. R. Mirek, [w:] Wybór pism semiotycznych, przeł. A. Nowak i R. Mirek, red. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1997, s. 11-37. Biblioteka Myśli Semiotycznej.
- Pfeiffer W. M.: True and False Speech in Plato’s „Cratylus” 385b-c, „Canadian Journal of Philosophy” 2 (1972), s. 87-104.
- Platon: Kratylus, przeł. W. Stefański, Wrocław: Ossolineum 1990.
- Państwo, przeł. W. Witwicki, t. I-II, Warszawa: PWN 1958.
- Sofista. Polityk, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1956. Biblioteka Klasyków Filozofii.
- Sextus Empiricus: Zarysów Pirrońskich Księga Pierwsza, Druga i Trzecia, przeł. A. Krokiewicz, Kraków: Nakładem PAU 1931.
- Tatarkiewicz W.: Historia filozofii, t. I, wyd. VI, Warszawa: PWN 1968.
- Tomasz z Akwinu, Byt i istota, [w:] M. Krąpiec, Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”. Przekład i komentarz, Lublin: RW KUL 1994.
- Wesoły M.: Arystotelesowska koncepcja prawdy, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1-2, s. 17-48.
- Wittgenstein L.: Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell 1953; polski przekład: Dociekania filozoficzne, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1972.
- Woleński J.: Metamatematyka a epistemologia, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993.
- Wolterstorff N.: On Universals. An Essay on Ontology, Chicago: The University of Chicago Press 1970.
- Zalabardo J.: Kripke’s Normativity Argument [w:] Rule-Following and Meaning, ed. A. Miller, C. Wright, Ithaca: McGill-Queen’s University Press 2002, s. 274-293.

„ADAEQUATIO INTELLECTUS ET REI”
IN THE LIGHT OF THE DISCUSSION WITH SEMANTIC SKEPTICISM

Summary

The article juxtaposes modern skepticism stating lack of the criterion of true beliefs about transcendent reality with respect to their contents, but accepting the assumption about existence and cognoscibility of those contents on the one hand, and — after M. F. Burnyeat — ancient skepticism understood as one that questions this assumption on the other. The doubt as to existence of beliefs — *resp.* propositions as contents of beliefs — is a link joining ancient skeptics with Wittgenstein. Their skepticism is not — as modern skepticism — an epistemological position, but an ontological one — nominalism — questioning existence of universals that are the conditions of meaning and hence the conditions of truth of propositions. This is why the ancient dispute concerning the truth was in fact a dispute over the problem of universals, i.e. over existence of constant rules deciding which ways of connecting the subject and the predicate in a proposition are right and which are not. Realists referred to such rules, sophists denied their existence, and skeptics stated that without having such a rule at their disposal they do not have a basis for deciding the dispute between realists and sophists. This does not have much to do either with so-called correspondence concept of the truth or with the modern understanding of conceptual realism talking about “ideal paradigms” or “common properties” of things. Today’s typologies of philosophical positions do not fit antiquity. Ch. S. Peirce’s and D. Armstrong’s

arguments lead to the conclusion that Plato was a... nominalist in the modern meaning of the world. P. T. Geach's and N. Wolterstorff's analyses allow stating the same about St Thomas Aquinas. This places under the question mark the statement that the latter could be an advocate of the generally ascribed to him correspondence theory of truth, which also cannot be derived from Aristotle's philosophy without any doubts.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: sceptycyzm epistemologiczny, sceptycyzm semantyczny, nominalizm, antyrealizm, realizm, uniwersalia, prawda.

Key words: epistemological skepticism, semantic skepticism, nominalism, antirealism, realism, universals, truth.