

A d a m N o w a c z y k

## U źródeł sensu i nonsensu

Zamierzam tu przedstawić kilka spostrzeżeń nie całkiem oryginalnych, lecz dość powszechnie przez filozofów lekceważonych. Dotyczą one języka filozofii.

Założeniem, tkwiącym u podstaw przedstawionych tu wywodów, jest przeswiadczenie, że źródłem sensu wszelkich naszych wypowiedzi językowych jest ta część naturalnego języka etnicznego, którą zazwyczaj określa się mianem języka potocznego. Jest to ten zasób słów i form gramatycznych, którym — w odróżnieniu od terminologii i frazeologii specjalistycznej — posługują się szerokie kręgi wspólnoty językowej. Język potoczny przyswajamy sobie w pierwszej kolejności, ponieważ umiejętność posługiwania się nim jest niezbędnym warunkiem opanowywania szerszych połaci języka naturalnego, jak również systemów komunikacji symbolicznej. Najbardziej wyrafinowanych teorii naukowych, posługujących się specjalistyczną terminologią i symboliką, nie byłoby w stanie pojąć bez pośrednictwa języka potocznego.

Język potoczny jest tym niezbędnym narzędziem komunikacji, które umożliwia nam przetrwanie w zmiennych warunkach przyrodniczych i kulturowych, toteż tezy o sensowności jego wyrażeń nie są w stanie podważyć opinie o nieokreśloności i indeterminacji ich odniesienia przedmiotowego. Gdybyśmy generalnie zakwestionowali sensowność wyrażeń języka potocznego, to pojęcie sensu utraciłoby wszelką teoretyczną użyteczność. Ponadto z językiem potocznym zintegrowana jest pewna logika, określająca związki wynikania i sprzeczności między zdaniem. Formalne systemy logiki klasycznej są uporządkowanym ekstraktem jego języka, wzbogaconym jedynie o operatory wiążące zmienne<sup>1</sup>.

Język potoczny nie jest oczywiście tworem doskonałym. Wiadomo, że liberalne zasady gramatyki tego języka pozwalają produkować nonsensy i paradok-

---

<sup>1</sup> Operacje wiązania zmiennych są obce językom naturalnym. Efekty zastępcze uzyskuje się w nich za pomocą stosownych zaimków.

sy, zaś „naturalne” reguły wnioskowania rodzą liczne antynomie. Dlatego język potoczny jest źródłem zarówno sensu, jak i nonsensu.

Utrzymując, że źródłem sensu wszelkich wypowiedzi językowych jest język potoczny, nie zamierzam sugerować, że wszelkie wypowiedzi dają się do języka potocznego zredukować. Sądzę natomiast, że są one — o ile mają sens — w pewien sposób w języku potocznym „zakorzenione”. Coś takiego miał na myśli Strawson pisząc:

[...] zaznajamiamy się z technicznymi pojęciami dyscyplin szczegółowych, przechodząc formalny kurs w zakresie podstaw ekonomii fizyki czy czegoś innego. Za pomocą jakich pojęć można taki kurs przeprowadzić? Nauczanie nie odbywa się w próżni intelektualnej. Musi nawiązywać do aparatury pojęciowej, którą uczeń wcześniej posiadał. Opanowanie pojęć dyscyplin szczegółowych musi jakoś wyrastać z opanowanego wcześniej materiału pojęciowego. Nie ma potrzeby wnikać w szczegóły tego procesu — w mechanizmy wysubtelniania, uogólniania czy analogii — aczkolwiek możemy być niemal pewni, że rzecz nie sprowadza się do definiowania nowych pojęć teoretycznych za pomocą pojęć preteoretycznych. Sprawa bowiem jest niezwykle prosta: mianowicie przyswajanie sobie pojęć teoretycznych dyscyplin szczegółowych zakłada wcześniejsze opanowanie preteoretycznych pojęć codziennej praktyki i opiera się na niej<sup>2</sup>.

Sposoby zakorzenienia pojęć teoretycznych w języku potocznym są niewątpliwie nader zróżnicowane, niełatwo więc je scharakteryzować ogólnie. Można jedynie powiedzieć, że polegają one na ustanowieniu pewnych związków znaczeniowych z wyrażeniami (najczęściej z predykatami) tego języka. Struktura tych związków przedstawia się rozmaicie w różnych dyscyplinach naukowych. Przyswajając sobie pojęcia matematyczne odwołujemy się do predykatów zaczerpniętych z języka potocznego, ale konkretna treść tych predykatów jest nieistotna. Inaczej bywa w przypadku fizyki: tu musimy się liczyć z ich treścią empiryczną. Dla fizyki ponadto charakterystyczne jest rozszerzanie zakresu pojęć na postulowane obiekty nieobserwowalne, czemu towarzyszy założenie o ich podobieństwie strukturalnym do obiektów dostępnych bezpośredniej obserwacji.

A jak się rzeczy mają w przypadku filozofii? Filozofia obficie korzysta ze słownictwa języka potocznego przy wprowadzaniu pojęć dla niej specyficznych, ale charakteryzując te pojęcia nagminnie posługuje się metaforami, przybierającymi często charakter zdań dewiacyjnych<sup>3</sup>. Czy takie procedury wyjaśniania pojęć prowadzą do ich zakorzenienia w języku potocznym? Ponieważ wydaje się to wątpliwe, warto rozważyć pytanie, na ile filozofia zdolna jest

<sup>2</sup> P.F. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, wyd. Znak, Kraków 1994, s. 30.

<sup>3</sup> Zdania takie — jak wiadomo — dostępne są wyłącznie interpretacji metaforycznej bądź żadnej.

uwolnić się od metafor bądź przez zaniechanie korzystania z nich, bądź przez preferowanie takich, które mają parafrazy lub implikacje dosłowne.

Cząstkowej odpowiedzi na to pytanie może dostarczyć analiza przykładów wprowadzania i objaśniania pojęć filozoficznych. W poszukiwaniu przykładów w miarę prostych najlepiej sięgnąć do tradycyjnej ontologii. Zakorzeniuu pojęć ontologicznych w języku potocznym sprzyja fakt, iż język naturalny (którego fragmentem jest język potoczny) ma swoją własną ontologię. Ontologia ta występuje niejako „na powierzchni” języka, ponieważ język naturalny ma mechanizmy pozwalające na wszechobecną „reifikację”. Reifikacją nazywamy tu tworzenie form nominalnych, odpowiadających dowolnym formom gramatycznym wyrażen. Pojawianie się w języku form nominalnych sugeruje istnienie nazywanych przez nie przedmiotów. Różne kategorie takich przedmiotów mają w języku naturalnym swoje nazwy.

Przykład względnie prosty: pojęcie własności. Wypowiedzi w rodzaju: „Ten kamień jest ciężki” (*resp.* „twardy”, „szary”) należą do języka potocznego. Predykatom „ciężki”, „twardy”, „szary” odpowiadają rzeczowniki „ciężar”, „twardość”, „szarość”. Rzeczowniki te można zdefiniować za pomocą odpowiednich predykatów, lecz trzeba się przy tym posłużyć słowem „przysługuje”, które należy do żargonu filozoficznego. Ciężar to coś, co przysługuje temu, co jest ciężkie, twardość — temu, co twarde, szarość — temu, co szare itp. Z kolei własność to coś, co czemuś przysługuje. Ciężar, twardość i szarość to przykłady własności. Jak widać, pojęcie własności to kategoria ontologiczna, która wprawdzie nie daje się zdefiniować za pomocą zwykłych predykatów języka potocznego, ale pozostaje z nimi w ewidentnym związku. Pośredniczący tu predykat „przysługuje” również nie daje się zdefiniować, ale — wbrew pozorom<sup>4</sup> — nie został użyty metaforycznie. Świadczy o tym fakt, że z pewnych elementarnych kontekstów jest eliminowalny na rzecz pospolitych predykatów języka potocznego. Wszak zdanie: „Temu kamieniowi przysługuje ciężar” (*resp.* „twardość”, „szarość”) jest równoważne zdaniu: „Ten kamień jest ciężki” (*resp.* „twardy”, „szary”). Wydaje się, że właśnie tego rodzaju równoważności są typowym sposobem bezpośredniego i skutecznego zakorzenia pojęć filozoficznych w języku potocznym. Zauważmy, że w podobny sposób zakorzone w języku potocznym są pojęcia pierwotne teorii mnogości, będącej swego rodzaju ontologią formalną i zarazem teorią matematyczną. Sens pojęć zbioru i elementu jest dla nas uchwytny dzięki temu, że poszczególne zbiory dają się określić za pomocą pospolitych predykatów jako zbiór wszystkich krzesel, miast, wielorybów itp.,

<sup>4</sup> Zdaniem Kotarbińskiego, wypowiedź „Okrągłość przysługuje kulom” można interpretować wyłącznie metaforycznie. Jak to oznajmił w odczycie *Fazy rozwojowe konkretyzmu*, spostrzeżenie to było pierwotnym impulsem, który skłonił go do opowiedzenia się za skrajnym nominalizmem. Moim zdaniem, wypowiedź ta jest, co najwyżej, tzw. „martwą metaforą”. Metafory takie są często źródłem nowych znaczeń starych terminów.

ponieważ formuła „ $A$  jest elementem zbioru wszystkich  $N$ -ów” jest równoważna formule „ $A$  jest  $N$ -em”.

A oto przykład bardziej skomplikowany: pojęcie „indywiduum” (czyli przedmiotu konkretnego, arystotelesowskiej substancji pierwszej). Jak wiadomo, Arystoteles charakteryzował substancje pierwsze jako obiekty, o których można coś orzekać, natomiast one same nie mogą być o niczym orzekane. Mówiąc „Ten kamień jest szary” orzekamy szarość o tym (konkretnym) kamieniu. Można wprawdzie, wskazując na coś, powiedzieć „To jest tym kamieniem” (np. tym, o którym była wcześniej mowa), ale wówczas nie orzekamy kamienia o wskazanym przedmiocie, lecz stwierdzamy identyczność wskazanego przedmiotu z określonym kamieniem. W słowie „orzekać” zawarta jest aluzja do praktyki językowej, co — nie bez racji — sugeruje, iż pojęcie indywiduum wymaga relatywizacji do języka. Sugestii tej można uniknąć, zastępując określenie „orzekać” słowem „przysługiwać”. Powiedzielibyśmy wówczas, że indywiduum to coś, czemu może coś przysługiwać, natomiast ono samo niczemu przysługiwać nie może. W myśl tego wyjaśnienia, zdanie elementarne „Ten kamień jest indywiduum” głosi, że ten kamień ma pewne własności, natomiast sam nie jest własnością, ponieważ niczemu nie przysługuje. Lecz jak można ustalić, że ten oto kamień niczemu nie przysługuje? Czy nie wymaga to odwołania się do naszej praktyki językowej, mianowicie do faktu, iż wyrażenie „ten kamień” nigdy nie funkcjonuje jako orzecznik? Jeśli tak się rzeczy mają, to relatywizacja pojęcia indywiduum do języka nadal wydaje się niezbędną (co w przypadku pojęć filozoficznych nie jest sytuacją odosobnioną). Jeśli zechcemy temu zaprzeczyć i utrzymywać, że zdanie „Ten kamień jest indywiduum” ma treść ontologiczną niezależną od wyboru języka, to musimy uznać metafizyczną tezę, że nasz język odwzorowuje ontologiczną strukturę rzeczywistości. Wprowadzając pojęcie indywiduum wprawdzie nie korzystamy z metafor, ale jego zakorzenienie w języku potocznym jest osobiwe i budzi pewne wątpliwości. (Zauważmy na marginesie, że przedstawiona tu charakterystyka indywiduów jest niewystarczająca, ponieważ nie odróżnia ich od stosunków (relacji), które również niczemu nie przysługują, natomiast zachodzą. Zatem indywiduum to nie tylko coś, co niczemu nie przysługuje, ale również coś, co między czymś a czymś nie zachodzi. Status określenia „zachodzi” jest podobny do „przysługuje”).

Rozważmy z kolei przykład związany z perypatetycką doktryną hylemorfizmu. Mamy tu na uwadze pojęcia „materii” (pierwszej) i „formy” (gatunkowej). Doktryna hylemorfizmu oparta jest na pewnych metafizycznych założeniach, których możemy nie podzielać, co wszakże nie powinno stanowić przeszkody w jej zrozumieniu. Zakłada ona, że wszystkie indywidua (substancje pierwsze) dzielą się na gatunki, wyróżnione spośród innych jako naturalne. Tym samym żadne indywiduum nie należy do dwu różnych gatunków (nie tylko równocześnie, lecz również kolejno, w różnym czasie). Pewne indywidua mają trwanie ograniczone: powstają i giną. Ginięcie i powstawanie polega zawsze na

przeobrażeniu egzemplarza danego gatunku w egzemplarz innego gatunku. Takie przeobrażenie nazywa się zmianą substancjalną, a pojęcia materii i formy powołane są do jej teoretycznego wyjaśnienia. Rozważmy konkretny przypadek: oto kot zwany Mruczkiem przeobraża się w psa, którego nazwano Kruczkiem<sup>5</sup>. Oczywiście — w myśl założeń hylemorfizmu — nie ma takiego indywiduum, które byłoby wpieryw kotem, a następnie psem. Mruczek nie może przestać być kotem pozostając tym samym indywiduum. Skoro przeobraził się w psa, to już nie istnieje, a w jego miejsce pojawił się pies Kruczek. Na czym polega związek między Mruczkiem a Kruczkiem? Hylemorfizm objaśnia to następująco: materia Mruczka utraciła formę kota i przybrała formę psa. Powiedzenie „materia Mruczka (Kruczka) ma formę kota (psa)” jest w istocie równoważne zdaniu „Mruczek (Kruczek) jest kotem (psem)”. Jak widać, pojęcia materii i formy są zakorzenione w języku potocznym podobnie jak wspomniane wcześniej pojęcia zbioru i elementu. Status tych pojęć przypomina również status teoretycznych pojęć fizyki: materia pierwsza jest tu odpowiednikiem tworzywa złożonego z atomów lub innych składników elementarnych. Jednakże — jak wiadomo — o materii pierwszej hylemorfizm zakłada, że jest ona czymś kompletnie nieokreślonym pod względem jakościowym i ilościowym, że jest „czystą potencjalnością”, która „jest niczym, a może być wszystkim”. Te dość mgliste wyjaśnienia mają konkretne implikacje: materia jednego indywiduum nie różni się niczym od materii innego indywiduum, nie jest jej nigdy ani mniej, ani więcej, ani tyle samo. Zatem nie możemy wykluczyć, że kot Mruczek przekształci się w wieloryba, a kilogram ołowiu w tonę złota. Jak widać, zakorzenienie pojęć materii i formy w języku potocznym pozwala posługiwać się nimi w sposób niemetaforyczny, chociaż zazwyczaj objaśnia się je za pomocą metafor. Metaforą jest, na przykład, zdanie „Każde indywiduum składa się z materii i formy”, ponieważ określenie składa się zachowuje sens literalny tylko w zastosowaniu do obiektów czasoprzestrzennych. Metafora o złożeniu indywiduów z materii i formy nie wnosi — jak się wydaje — żadnej nowej informacji poza tą, która zawarta jest w zdaniu „Dla każdego indywiduum  $A$ , istnieje coś, co jest materią  $A$ , oraz coś, co jest formą  $A$ ”. Pojęcie formy jest oczywiście niejasne; w szczególności niejasne są jego związki z pojęciem własności konstytutywnych i pojęciem istoty, o których będzie mowa poniżej.

Zgola inny status ma — jak się wydaje — pojęcie substratu. Chodzi tu o pojęcie substratu charakteryzowanego jako coś, co „podtrzymuje” własności. Pojęcie to było przedmiotem ostrej krytyki Berkeleya, który zauważył, że nie można pojęcia substratu wyjaśnić w inny sposób, jak tylko odwołując się do analogii z kolumnami, które podtrzymują strop. Czy istotnie tak jest? Załóżmy, że cho-

---

<sup>5</sup> Nie wiem, czy którykolwiek z perypatetyków taką transformację przewidywał, ale teza hylemorfizmu interpretowana jako ogólne twierdzenie o gatunkach naturalnych nie mogła jej wykluczać.

dzi nam wyłącznie o własności indywidualów. Filozofowie posługujący się pojęciem substratu odwołują się zazwyczaj do spostrzeżenia, iż własności nie istnieją „samodzielnie”, lecz muszą w czymś „tkwić”. Jeżeli tkwić znaczy to samo, co przysługiwać, to „tkwią” one w indywidualach (bo własności przysługują indywidualom), a tym samym pojęcie substratu nie różni się od pojęcia indywidualum. Teza o „bytowej niesamodzielnosci” własności sprowadza się wówczas do stwierdzenia, iż nie istnieją własności, które nie przysługują żadnym indywidualom. Być może pojęcie substratu jest jakimś wariantem perypatetyckiego pojęcia materii pierwszej, a ogół własności przysługujących danemu indywidualum jest odpowiednikiem formy (tym razem nie formy gatunkowej, lecz jakiejś indywidualnej). W tej sytuacji nasuwają się dwa rozwiązania. Pierwsze: własności przypisywane danemu indywidualum nie przysługują jemu, lecz jego materii (substratowi). Drugie: własności przysługują danemu indywidualum, ale „tkwią” w jego materii. Jeśli przyjmiemy rozwiązanie pierwsze, to zdanie „Mruczek jest bury” będzie równoważne zdaniu „Burość przysługuje materii Mruczka”; decydując się na drugie, musimy stwierdzić, że zdanie „Mruczek jest bury” jest równoważne zdaniu „Burość przysługuje Mruczkowi”, jak również zdaniu „Burość tkwi w materii Mruczka”. Jak widać, próby ustalenia sposobu zakorzenienia pojęcia substratu w języku potocznym wskazują, że mamy tu do czynienia z dublowaniem terminów i niczym nie usprawiedliwionym komplikowaniem wypowiedzi.

Szczególne problemy wiążą się z próbami wyjaśnienia pojęcia istoty. Pojęciem tym posługują się różne kierunki filozoficzne, również współczesne, w sposób z zamierzenia podobny. Pospolicie wyjaśnia się, iż istotą danego przedmiotu (na przykład jakiegoś indywidualum) jest to, dzięki czemu (lub: za sprawą czego) jest on tym, czym jest. Używa się tu fraz zaczerpniętych z języka potocznego w sposób metaforyczny. Ponadto określenie „tym, czym jest” jest niejednoznaczne. Mruczek jest zarazem zwierzęciem futerkowym, czworonożnikiem, ulubieńcem pani Kowalskiej, ale jego istotą ma być to, co sprawia, że jest egzemplarzem gatunku *felix domestica*. Taka interpretacja zakłada wyróżniony podział indywidualów na „naturalne” gatunki. Istotą danego indywidualum jest zatem to, co sprawia, że należy ono do tego naturalnego gatunku, do którego faktycznie należy. Kiedy żadnego podziału indywidualów nie wyróżniamy, pojęcie istoty musi być zrelatywizowane. Platon jest człowiekiem i filozofem. Ponieważ nie każdy człowiek jest filozofem, istota Platona jako człowieka musi być czymś innym niż istota Platona jako filozofa. Pewnym filozofom wydaje się, że tej relatywizacji można uniknąć, definiując istotę jako to, dzięki czemu dane indywidualum zachowuje tożsamość i trwanie, chociaż podlega pewnym zmianom. Jest to złudzenie, na co zwrócił uwagę już Locke. To, czy przedmiot trwa będąc tym samym, zależy od kategorii, do której go zaliczymy. Wskazany przedmiot może być tą samą co niegdyś porcją złota, ale już nie tą samą bransoletą, skoro został inaczej ukształtowany.

Wolne od relatywizacji pojęcie istoty jest zatem nieuchronnie związane z założeniem o istnieniu wyróżnionej klasyfikacji wszystkiego, co pozwala pytać o istotę, a — jak wiadomo — pytamy o istotę różnych obiektów, nie tylko indywidualów. Przyjmując to założenie, można starać się wyeliminować z charakterystyki istoty wątek metaforyczny. W tym celu wprowadza się pojęcie własności konstytutywnej danego przedmiotu, a jego istotę utożsamia się z ogółem przysługujących mu własności konstytutywnych. Pojęcie własności konstytutywnej może być zdefiniowane następująco: własność  $A$  jest własnością konstytutywną przedmiotu  $P$  wówczas, gdy przedmiot  $P$  nie mógłby należeć do tego gatunku naturalnego, do którego należy, gdyby nie przysługiwała mu własność  $A$ . Pojawia się tu *implicite* pojęcie konieczności; wszak własnościami konstytutywnymi nie mają być wszystkie własności wspólne egzemplarzom danego gatunku, a tylko te, które przysługują im z konieczności. Jakkolwiek pojęcie konieczności jest wśród filozofów przedmiotem kontrowersji, pojęcie własności konstytutywnej wydaje się dobrze zakorzenione w języku potocznym, któremu modalne pojęcia konieczności i możliwości nie są obce. Zdanie „Bycie czworonogiem jest konstytutywną własnością Mruczka” (będącego kotem) jest równoważne zdaniu „Mruczek nie mógłby być kotem, gdyby nie był czworonogiem”, należącemu niewątpliwie do języka potocznego.

Ostatnim pojęciem, którego związku z językiem potocznym zamierzam tu prześledzić, jest pojęcie istnienia. Pojęcie to, wraz z pojęciem istoty, tworzy parę kategorii charakterystycznych dla metafizyki tomistycznej. Na przykładzie tych dwóch pojęć chciałbym zilustrować nie tylko ich związki z językiem potocznym, lecz również pewien sposób, w jaki korzysta z nich filozofia.

Rzeczownik istnienie jest produktem reifikacji czasownika istnieć. Ten ostatni należy do podstawowego wyposażenia języka potocznego, pozwalając formułować zdania: „Istnieją czarne łabędzie”, „Nie istnieje góra wyższa od Everestu”. W symbolice logicznej odpowiada mu kwantyfikator egzystencjalny. Pewne problemy interpretacyjne wiążą się z kontekstami typu: „Istniał Homer”, „Nie istniała Atlantyda”. Chodzi o to, czy imiona własne są zawsze równoważne pewnym deskrypcjom, czy też niekiedy mają odniesienie przedmiotowe niezależne od deskrypcji, którymi się posługujemy.

Rzeczownik istnienie, podobnie jak wiele innych rzeczowników języka potocznego, występuje w dwóch rolach: bądź jako nazwa jednostkowa pewnego obiektu abstrakcyjnego, bądź jako funktor o argumentie nazwowym. W pierwszym przypadku pozostaje w takiej relacji do predykatu istnieć (być istniejącym) jak „twardość” do predykatu „twardy”. Analogia ta skłania do przekonania, że istnienie, tak jak twardość, jest własnością, co prawda bardzo szczególną, bo uniwersalną, czyli przysługującą wszystkiemu, co istnieje. (Warunek co istnieje jest tu oczywiście zbędny: wyjątków być nie może, bo musiałyby nie istnieć). Co więcej, jeśli istnienie jest własnością, to jest własnością konstytutywną każdego indywiduum, które wszak nie mogłoby być kotem, psem, wie-

lorybem bądź egzemplarzem dowolnego innego gatunku, gdyby nie istniało. Pogląd, iż istnienie jest własnością, bywa przez wielu filozofów kwestionowany. Kontrargumentem jest zazwyczaj twierdzenie, iż pojęcie istnienia pozbawione jest wszelkiej „treści”. Chodzi tu zapewne o treść (przynajmniej potencjalnie) dystynktywną, czyli pozwalającą wyodrębnić pewną klasę przedmiotów z jakiegoś ogółu. Takiej treści pojęcie istnienia rzeczywiście nie posiada, ponieważ zdanie „Pewne przedmioty nie istnieją” jest wewnętrznie sprzeczne. Proponowane tu zawężenie pojęcia własności wydaje się dość arbitralne; wszak wszyscy filozofowie skłonni są przyznać, że jakimś przedmiotom istnienie przysługuje, a przysługiwanie jest definicyjną charakterystyką własności.

Kiedy mówimy o istnieniu kogoś lub czegoś, rzeczownik istnienie ma charakter względny (jest funktorem). Przypomina on wówczas rzeczowniki takie jak „ojciec” lub „autor”. Tworzymy frazę „istnienie Homera” podobnie jak frazy „ojciec Homera” czy „autor Iliady”. Jednakże analogia jest tu powierzchowna. Istotną różnicę ujawniają rozwinięcia tych fraz: „ojciec Homera to ten, kto jest ojcem Homera”, „autor Iliady to ten, kto jest autorem Iliady”, ale „istnienie Homera” znaczy to samo co: „to, że Homer istnieje”. Tylko to ostatnie wprowadza mowę zależną i chociaż jest frazą nominalną, jej semantyczny korelat jest z natury ontologicznym korelatem nie nazwy, lecz zdania. Można powiedzieć: „To, że Homer istnieje, jest faktem”, a ów fakt to po prostu korelat zdania „Homer istnieje”. Oczywista równoważność przytoczonych tu zdań świadczy o dobrym zakorzenieniu pojęcia istnienia w języku potocznym.

Metafizyka tomistyczna głosi, że każde indywiduum składa się z istnienia i istoty, zaś w „bytach przygodnych”, którymi są rzeczy tego świata, istota i istnienie nie są tożsame. Spróbujmy to zinterpretować respektując ten sens wyrażenia, który zapewniają im więzi z językiem potocznym. Platon, jako egzemplarz gatunku *homo sapiens* jest zaliczany do bytów przygodnych. Zatem jego istnienie (inaczej: to, że Platon istnieje) nie jest tym samym, co jego człowieczeństwo (tj. zespół własności konstytutywnych Platona). Przy takiej interpretacji teza o nietożsamości istnienia i istoty jest trywialnie prawdziwa, ponieważ mamy tu do czynienia z różnicą kategoryjną (korelaty zdań, czyli sytuacje bądź „stany rzeczy” nie są tym samym, co własności lub ich kompleksy). Aby tę różnicę usunąć, należałoby przyjąć, że nie chodzi tu o istotę jako taką, lecz o „posiadanie istoty”, a więc nie o człowieczeństwo, lecz o „czyjeś bycie człowiekiem”. Teza, której sensu tu dociekamy, głosiłaby wówczas, że Platona bycie człowiekiem (rozumiane jako „to, że Platon jest człowiekiem”) nie jest tym samym, co istnienie Platona (inaczej: to, że Platon istnieje). Tak sformułowana teza przestaje być trywialna; stwierdza ona nietożsamość dwóch faktów: jeden z nich wyrażany jest zdaniem „Platon jest człowiekiem”, drugi zdaniem „Platon istnieje”. Problem sprowadza się wówczas do relacji między tymi dwoma zdaniami, a w wersji przedmiotowej (ontologicznej) — do odpowiedzi na dwa następu-



jące pytania: Czy możliwe jest, aby Platon był człowiekiem i nie istniał? oraz Czy możliwe jest, aby Platon istniał, ale nie był człowiekiem? Konsekwentna odpowiedź na pierwsze pytanie musi być przecząca; wszak nie ma i nie może być nieistniejących ludzi. Odpowiedź na drugie zależy od pewnych kontrowersyjnych założeń dotyczących referencji imion własnych. Jeśli imię własne „Platon” nie jest równoważne żadnej deskrypcji, to nie można wykluczyć, że indywiduum znane nam jako Platon jest automatem sterowanym przez kosmitów. Do podtrzymania tezy o nietożsamości istoty i istnienia wystarczy — jak wiadomo — twierdząca odpowiedź na przynajmniej jedno z przytoczonych tu pytań.

Aczkolwiek obie przedstawione tu interpretacje nie podważają tomistycznej tezy o nietożsamości istnienia i istoty w „bytach przygodnych”, nie sądzę, by tomiści którąś z nich skłonni byli zaakceptować. Przy pierwszej teza ta staje się nazbyt trywialna i ma pewną niepożądaną dla nich konsekwencję: również w przypadku Absolutu jego istota i istnienie byłyby czymś różnym. Druga z proponowanych tu interpretacji natyka się na trudność następującą: jak zachowując konsekwencję zastosować pojęcie istoty do Absolutu. Wszak pojęcie to wiąże się z przynależnością do określonego naturalnego gatunku. Czyżby Absolut (jako indywiduum, bo przecież nie może to być żaden abstrakt) był egzemplarzem pewnego gatunku, powiedzmy — „gatunku absolutów”? Jeżeli tak, to zapewne z natury (czyli „z istoty”) byłby egzemplarzem jedynym, ponieważ trudno pogodzić się z myślą o wielości absolutów. Zatem jedyność musiałaby być jego własnością konstytutywną. Jeśli przyjąć, że taką własnością jest również istnienie, to wszak nie byłoby ono jedyną własnością konstytutywną. Jedyność nie sprowadza się do istnienia, zatem, czy istota i istnienie mogą tu być tożsame?

Sformułujmy problem na wzór przykładu z Platonem. Istnienie Absolutu (czyli: to, że Absolut istnieje) ma być tożsame z „byciem absolutem” (tj. posiadaniem własności konstytutywnych dla egzemplarzy gatunku absolutów). Owe własności konstytutywne to istnienie i jedyność (zapewne również wiele innych, ale tę kwestię pomijamy). Tym razem problem sprowadza się do relacji między zdaniami: „Absolut istnieje” i „Absolut jest jedynym egzemplarzem gatunku absolutów”, a wersji przedmiotowej do odpowiedzi na dwa pytania: „Czy możliwe jest, aby Absolut był jedynym absolutem, ale nie istniał?” oraz „Czy możliwe jest, aby Absolut istniał, ale nie był jedynym absolutem?” Być może, w tym wyjątkowym przypadku na oba pytania należy odpowiedzieć przecząco, co oznaczałoby uznanie tezy o tożsamości istnienia Absolutu i jego istoty w interpretacji tu przedstawionej. Jednakże przy tak ubogiej treści gatunkowego pojęcia absolutu jest to teza nieciekawa. Po prostu, definiując gatunek absolutów, zakłada się *implicitie*, że jest to gatunek naturalny, co pozwala posłużyć się pojęciem istoty. Wszystkie gatunki naturalne są z założenia niepuste. Gatunek absolutów tym różni się od innych, że jest jednostkowy. Jego jedynym egzemplarzem jest Absolut, o którym wiadomo tylko tyle, że jest egzemplarzem pewnego skrajnie

nielicznego gatunku. Gdybyśmy istotę gatunkową Absolutu odpowiednio wzbogacili, teza o tożsamości istnienia Absolutu i jego istoty stałaby się wątpliwa.

Nasuwa się pytanie, o co naprawdę chodzi w tomistycznej tezie o tożsamości istoty i istnienia w Absolutie. Niewątpliwie zakłada się tu milcząco pewną deskrypcję Absolutu, nawiązującą do teologicznej charakterystyki chrześcijańskiego Boga. Na podstawie tej deskrypcji lub innych przesłanek usiłuje się dowieść, że Bóg nie tylko istnieje, lecz również, że nie może nie istnieć, czyli jest bytem koniecznym. Koncepcja istoty i istnienia jest temu zadaniu podporządkowana. Konieczność, o której tu mowa, jest jakąś koniecznością metafizyczną (bo z pewnością ani logiczną, ani wywodzącą się z praw natury).

Każdy byt, poza Bogiem, jest bytem przygodnym, który może nie istnieć, a więc niekoniecznym. Przy pewnej interpretacji jest to teza zdroworozsądkowa nie budząca wątpliwości; każdy się zgodzi, że Platon mógłby nie zaistnieć. Znaczy to, że jakaś deskrypcja charakteryzująca jednoznacznie Platona (na przykład szczegółowy opis jego genotypu albo jego biografia) mogłaby być niespełniona. Zatem zaistnienie Platona nie jest koniecznością naturalną. Kiedy mówimy, że Platon wprawdzie istniał, ale mógłby się nie zrealizować, mamy na myśli właśnie brak konieczności naturalnej, czyli przypadkowość zdarzeń takich, jak narodziny Platona.

W filozofii perypatetyckiej pojęcie konieczności występuje też w innym kontekście: każdemu egzemplarzowi danego gatunku naturalnego pewne własności przysługują w sposób konieczny, co oznacza, że w przeciwnym razie nie mógłby on być egzemplarzem tego gatunku. Są to — jak wiemy — własności konstytutywne, składające się na gatunkową istotę. Tomiści utrzymują, że istnienie na ogół nie jest tego rodzaju własnością. To prawda, że kiedy istotę gatunkową staramy się przedstawić za pomocą tzw. definicji realnej, to istnienia nie wymieniamy. Nie wymieniamy go dlatego, że dodanie istnienia nie wprowadza żadnej istotnej modyfikacji do charakterystyki gatunku. Mówiąc „Człowiek to zwierzę rozumne” i „Człowiek to istniejące zwierzę rozumne” stwierdzamy dokładnie to samo, ponieważ — jak już wcześniej zauważyliśmy — nie można być człowiekiem nie istniejąc. Kto temu przeczy, gwałci elementarne zasady logiki klasycznej. Zatem istnienie, tak jak rozumność, z konieczności przysługuje każdemu człowiekowi. Nie przeczy to naszemu zdroworozsądkowemu przeświadczeniu, że każdy z osobna człowiek mógłby się na świecie nie pojawić, ponieważ chodzi tu o różne pojęcia możliwości i konieczności. Tomiści zdają się tego nie dostrzegać i z uporem usiłują trzy różne pojęcia konieczności połączyć w jedno. W szczególności nie dostrzegają tego, że kiedy mówimy o własnościach konstytutywnych, to posługujemy się warunkowym pojęciem konieczności, nie twierdzimy bowiem o jakimś indywiduum, że musi pewną własność posiadać, z tylko, że jeśli należy do danego gatunku to jest konieczne, aby posiadało własności konstytutywne dla tego gatunku. Jedną z takich własności jest niewątpliwie istnienie. Natomiast gdy to-

miści mówią, że Bóg jest bytem koniecznym, chcieliby, aby występujące tu pojęcie konieczności było bezwarunkowe. Jako byt konieczny, nieuwarunkowany, *causa sui*, Bóg powinien istnieć bez względu na wszystko, co by się mogło wydarzyć. Otóż z pojęciem istoty takiego pojęcia konieczności związać się nie udaje. Bóg nie może tu być żadnym wyjątkiem. Jeśli założymy umownie, że istotą Boga jest „boskość”, to uzyskamy jedynie implikację: jeżeli Bogu przysługuje boskość, to przysługuje mu ona z konieczności. Również z konieczności przysługuje mu istnienie, ale tylko dlatego, że zostało mu *implicite* przypisane warunkowo w poprzedniku: skoro Bóg jest boski, to istnieje. Pod tym względem nie ma różnicy między Bogiem a Platonem, który również istnieje, skoro jest człowiekiem. Obejściem ujawnionej tu trudności byłoby uznanie logicznej poprawności dowodu ontologicznego, w którym wywodzi się istnienie Boga z jego definicji realnej, przy jednoczesnym założeniu, że cokolwiek wynika z takiej definicji, jest konieczne. Jednakże — jak wiadomo — tomiści dowodu ontologicznego nie uznają.

\* \* \*

Przedstawione tu analizy skłaniają do pewnych refleksji ogólnych. Co prawda, z uwagi na dobór przykładów, ich zasięg musi być ograniczony do ontologii. Nie wykluczone, że w epistemologii lub antropologii filozoficznej związki pojęć z językiem potocznym przedstawiają się zgoła inaczej.

Przykłady wskazują, że pojęcia ontologii klasycznej są na ogół w dość łatwo uchwytny sposób zakorzenione w języku potocznym, chociaż nie zawsze w sposób zadowalający. Do najlepiej zakorzenionych należą te, które charakteryzują „ontologię naturalną”, integralnie związaną właśnie z językiem potocznym. Są to, na przykład, pojęcia przedmiotu, własności<sup>6</sup>, relacji, sytuacji, faktu, zmiany, procesu, jak również istnienia, możliwości i konieczności. Z uwagi na ich ogólność i uniwersalność zastosowań mają one status zbliżony do stałych logicznych. Wszak z ich pomocą formułuje się zdania języka naturalnego o charakterze tautologii w rodzaju: „Każdy przedmiot istnieje”; „Każdy przedmiot ma pewną własność”; „Każda sytuacja zachodzi bądź nie zachodzi”; „Wszystko, co jest faktem, zachodzi”; „To, co zachodzi, jest możliwe”; itp. Z udziałem tych pojęć można również formułować pytania, na które nie ma oczywistych odpowiedzi. Nawet z najprostszym pojęciem własności wiążą się pytania: „Czy istnieją własności, które niczemu nie przysługują?”; „Czy na własnościach wykonalne są operacje boole'owskie?”; „Czy własności koekstensywne mogą być różne?” Pytania takie skłaniają do refleksji, iż tezy ontologii, które nie są oczywiste na wzór tautologii, są bądź rozstrzygalne wyłącznie w sposób arbitralny, bądź po prostu nierozstrzygalne. Fakt, iż w ontologii związanej integralnie z ję-

---

<sup>6</sup> Pojęciu temu odpowiada szereg dystynkcji; własności mogą przysługiwać indywidualom, własnościom, relacjom, faktom (w zasadzie wszystkiemu, co istnieje).

zykiem naturalnym faktycznie mamy wiele zagadnień nierozstrzygalnych, składania pewnych filozofów do zastąpienia jej pewną ontologią formalną<sup>7</sup>.

Przykładem pojęć, nie związanych z „naturalną” ontologią języka potocznego, są perypatetyckie pojęcia materii i formy. Zwróciliśmy już uwagę na ich podobieństwo do pojęć teoretycznych fizyki. Jako pierwszy krok w kierunku teoretycznego wyjaśnienia zmiany substancjalnej wydają się dobrym pomysłem i — jak się zdaje — wszystkie inne wyjaśnienia wychodzą z podobnych założeń. Niestety, perypatetycka teza o kompletnej nieokreśloności materii odbiera temu pojęciu walory wymagane od hipotez naukowych i — co gorsza — sugeruje nieograniczone możliwości transformacji indywiduów. Warto tu zauważyć, że zadaniem ontologii filozoficznej nie powinno być wyjaśnianie zjawisk na wzór nauk przyrodniczych, ponieważ próby wyręczania tych nauk z reguły kończą się kompromitacją.

Cechą języka potocznego jest nagminne pomijanie relatywizacji. W powszedniej komunikacji językowej nie jest to wadą, a nawet bywa zaletą, ponieważ pozwala skracać wypowiedzi. Dzieje się to bez szkody, kiedy relatywizacja nie ma znaczenia praktycznego bądź gdy argument, do którego dany predykat powinien być zrelatywizowany, jest stale ten sam. Tymczasem na pewnym poziomie dociekań teoretycznych, zarówno w filozofii, jak i w naukach empirycznych, relatywizacja okazuje się niezbędna. Zakorzenie pojęć filozoficznych w języku potocznym sprzyja niedostrzeganiu potrzeby relatywizacji. Niekiedy filozofowie z uporem ignorują potrzebę relatywizacji pewnych pojęć. Bywa tak dlatego, że jej ujawnienie często pozbawia pewną problematykę doniosłości lub po prostu cenionej przez nich tajemniczości. Zdarza się, że uwzględnienie relatywizacji, na przykład do czynników podmiotowych (do języka lub do uznawanych teorii) przenosi problematykę do innej dziedziny (np. z ontologii do epistemologii), a tym samym pewną dziedzinę zubaża, a nawet deprecjonuje. Wywołuje to zrozumiałe opory filozofów do pewnej problematyki przywiązanych.

Postulat relatywizacji pewnego pojęcia można zdezawuować za pomocą pewnego założenia doktrynalnego; w przypadku ontologii bywa to pewna teza metafizyczna. Na przykład teza o istnieniu naturalnych gatunków może być argumentem na rzecz sensowności niezrelatywizowanego pojęcia istoty gatunkowej, chociaż natychmiast pojawia się pytanie, czy samo pojęcie gatunku naturalnego nie wymaga relatywizacji, na przykład do aktualnego stanu wiedzy lub jakiegoś punktu docelowego jej linearnego rozwoju. Zarzut pomijania niezbędnej relatywizacji jest — jak się zdaje — najczęściej stosowanym sposobem kwestionowania sensowności pojęć filozoficznych<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Co prawda, w takich ontologiach formalnych też występują problemy nierozstrzygalne, czego przykładem jest ontologia teoriomnogościowa.

<sup>8</sup> Bywa on również nadużywany, np. gdy głosi się, że to, czy dany obiekt istnieje, winno być zrelatywizowane do „dyskursu”, w którym uczestniczymy.

Okolicznością wielce kłopotliwą, nie tylko dla semantyki i logiki, lecz również dla ontologii, jest obfitość występujących w języku potocznym wyrażen nieekstensjonalnych. Rezultatem tego są pojęcia ontologiczne, które tylko za pomocą takich wyrażen są objaśniane. Do takich pojęć należą pojawiające się w omawianych powyżej przykładach pojęcie konieczności i skorelowane z nim pojęcie możliwości. Mówimy: „Jest konieczne, że każdy kot jest kręgowcem”, co można sparafrazować na: „Každy kot jest z konieczności kręgowcem” i objaśnić w mowie potocznej zdaniem: „Gdyby coś nie było kręgowcem, to nie byłoby kotem”. Spójnik warunkowy „gdyby” jest nieekstensjonalny i cechę tę podzielają wszystkie pojęcia konieczności. Niewykluczone, że również i tutaj mamy do czynienia z pominięciem niezbędnej relatywizacji. Można ulec sugestii, że chodzi tu o relatywizację nie pojęcia konieczności, lecz wszystkich predykatów języka potocznego do jednego z „możliwych światów” Leibniza. Oznaczałoby to, że zdanie: „Mruczek jest kotem” jest niekompletne; należy powiedzieć, że Mruczek jest kotem w naszym (realnym) świecie, bowiem w innych światach możliwych zapewne jest psem. Natomiast w każdym z możliwych światów, w którym Mruczek jest kotem, jest on również kręgowcem. Koncepcja możliwych światów jest wielce spekulatywną hipotezą metafizyczną i nastrocza różne trudności, toteż sensowność pojęcia konieczności nadal jest kwestionowana<sup>9</sup>. Jakaś relatywizacja samego pojęcia konieczności jest zapewne niezbędna, ale niewykluczone, że jako relatywizacja do parametrów epistemologicznych, pozbawiłaby to pojęcie charakteru kategorii ontologicznej.

Fakt, że pewne pojęcie filozoficzne jest zakorzenione w mowie potocznej, dzięki czemu uzyskało pewien uchwyt dla każdego sposób interpretacji, nie sprawia, że jego użycie w każdym kontekście może być uważane za sensowne. W dziełach filozoficznych często pojawiają się metafory apelujące bardziej do wyobraźni aniżeli do ugruntowanych wcześniej znaczeń. Jest to zazwyczaj wyraz predylekcji autora do pewnego stylu myślenia i pisarstwa, ale sprzyjają temu również pewne powierzchowne cechy wyrażen języka potocznego. Można by tu mówić — nawiązując do idoli wyróżnionych przez Francisa Bacona — o „idolach gramatyki”. Chodzi o to, że tej samej strukturze gramatycznej wyrażen odpowiadają różne sposoby interpretacji. Wyrażenie „istnienie Platona” podpada pod tę samą kategorię gramatyczną, co „szerokie czoło Platona” i „domostwo Platona”. Okoliczność ta sprawia, że chociaż zauważa się, iż sens pierwszego oddaje fraza „to, że Platon istnieje”<sup>10</sup>, łatwo przechodzi się do powiedzeń w rodzaju: „istnienie jest składnikiem Platona; „istnienie zostało mu dodane”

<sup>9</sup> Co, jak wiadomo, jest kontynuacją tradycji zapoczątkowanej przez Hume’a.

<sup>10</sup> We *Wprowadzeniu do filozofii*, autorstwa M.A. Krapca i czworga innych autorów, (Wyd. KUL, Lublin 1996, s. 180) czytamy: „[...] «nietozsamość rzeczowa», czyli «realna» istoty i istnienia w tym samym bycie nie znaczy, że istota i istnienia są «rzeczami» — ale znaczy jedynie, że w «samej rzeczy», czyli w tym samym bycie, nie jest tym samym istota konkretna (to, czym rzecz jest) i jego istnienie, czyli to, że byt jest” (podkreślenie A.N.).

lub „Platon otrzymał istnienie” (od Boga), jakby chodziło właśnie o coś w rodzaju czoła czy domostwa (czyli o przedmiot pozostający do Platona w pewnej relacji). Ale czy w ten sposób powiedziano cokolwiek ponad to, że Platon istnieje i że Bóg sprawił, że Platon istnieje? Poddając się „idolom gramatyki” mamy złudne wrażenie, że dokonaliśmy odkrycia nowej metafizycznej prawdy.

Ograniczając się do ontologii klasycznej, nie podjąłem kwestii, czy i jak są zakorzenione w języku potocznym takie pojęcia, jak kantowskie pojęcie „rzeczy samej w sobie”, sartr’owskie „bytu dla siebie” czy wreszcie heideggerowskie *Dasein*. Analiza tych pojęć z przyjętej tu perspektywy byłaby niewątpliwie interesująca, ponieważ mogłaby się przyczynić do wyjaśnienia, na czym polega ich rozumienie względnie niezrozumiałość<sup>11</sup>.

Jednakże — jak już zauważyliśmy — samo zakorzenienie pojęć w języku potocznym nie gwarantuje sensowności tez przy ich użyciu formułowanych. Niezbędna jest tu również troska o to, aby więzy pojęć z językiem potocznym zachować poprzez konsekwentne tych pojęć użycie. Wystrzegać się należy również pułapek, które sam język potoczny nastawia. Wszystkie tego typu starania są pożądane, jeśli zadaniem ontologii ma być konstruowanie dyskursywnego i konsekwentnego obrazu rzeczywistości służącego jej rozumieniu. Probiezmem racjonalności takiego obrazu powinna być możliwość zintegrowania go z tym, co mówią o świecie nauki szczegółowe, przyrodnicze bądź humanistyczne.

Od ontologii nie można oczekiwać zbyt wiele. Nie wstępując na grząski grunt, może ona dostarczyć jedynie najbardziej abstrakcyjnego aparatu pojęciowego i jego aksjomatycznej charakterystyki. Tymczasem dociekania filozoficzne, w tym przede wszystkim ontologiczne, podporządkowuje się, w sposób mniej lub bardziej świadomy, również innym celom. Często chodzi po prostu o pokrzepienie (lub przeciwnie — o strapienie) serc, o szokowanie lub zmaczenie umysłów. Przedsięwzięcia takie można oceniać jako racjonalne, pod warunkiem, że racjonalność utożsamimy ze skutecznością ze względu na tak scharakteryzowany cel. Sam cel podlega wyłącznie ocenie moralnej.

### On the sources of sense and nonsense

Assuming that ordinary language is the source of sense, the author investigates the problem how it is possible that philosophical concepts can be, and have been, incorporated in it. He analyzes the method of elucidating several concepts in the field of ontology, such as ‘individual’, ‘matter and form’, ‘essence’, and ‘constitutive property’. He pays special attention to the bond between ordinary language and the use of the concepts of ‘existence’, and ‘essence’ in neothomist metaphysics. He points to the negative consequences of the ‘rooting’ of philosophical concepts in ordinary language and especially that philosophers tend to overlook the hidden but indispensable relativizations.

---

<sup>11</sup> Jak wiadomo, opinie w tej kwestii są źródłem najgłębszego z podziałów między filozofami.