

Stanisław Judycki

Fenomen i analiza*

Gdy terminy ‘fenomenologia’ i ‘filozofia analityczna’ potraktujemy podręcznikowo, to pewne jest, że będziemy mieli do czynienia z czymś należącym do przeszłości filozofii¹. Można wtedy wnikliwie dyskutować, co różniło poglądy, powiedzmy, Husserla, Schelera czy Merleau-Ponty'ego od poglądów Carnapa, Russella czy Wittgensteina, lecz postępując w ten sposób nie wyjdziemy poza zestawianie znaczeń i ich powiązań. W artykule tym postaram się wykazać, że różne podręcznikowe interpretacje fenomenologii i filozofii analitycznej nie docierają do głębi stanowisk sygnalizowanych przez te dwa terminy. Aby tego dokonać, będę próbował przenieść opozycję ‘fenomenologia - filozofia analityczna’ z płaszczyzny ‘-izmów’ czy ‘-logii’, czyli z płaszczyzny metaprzecmiotowej, na poziom przedmiotowy, tzn. na poziom ‘fenomen - analiza’.

Należy od razu uprzedzić dwie możliwe uwagi krytyczne. Po pierwsze, formułując przeciwstawienie fenomen – analiza, zdaję sobie sprawę, iż nikt myślący systematycznie na pewien temat nie może się obejść bez analizy w sensie najbardziej podstawowym, tzn. bez myślowego dzielenia czy rozkładania tego, o czym myśli, jak też oczywiście bez syntezy w analogicznym sensie. Stąd też nie traktuję tu fenomenologii jako filozofii syntetycznej i w tym znaczeniu nie ustawiam jej w opozycji do filozofii analitycznej. Obie filozofie są analityczne i syntetyczne w tych dwóch podstawowych sensach słów ‘analiza’ i ‘synteza’. Po drugie, jestem również świadomy, że zarówno u Husserla jak i u innych fenomenologów istnieje dość rozbudowane pojęcie analizy. Husserl używał takich terminów, jak: analiza fenomenologiczna, deskryptywna, ejdetyczna, noetyczno-noematyczna².

Zacznę od fenomenologii, gdyż w pewnej mierze filozofia analityczna była negatywną reakcją na absolutyzm filozoficzny fenomenologii. Okaże się jednak, że kłopoty i aporie fenomenologów powracają w kręgu filozofii określanej

· Poniższy tekst został opublikowany w: A.B. Stępień/T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin: TN KUL 1993, s. 213-234.

¹ Por. *Analytic Philosophy and Phenomenology*, ed. by H. A. Durfee, The Hague 1976; *Studien zur SprachphTMnomenologie*, Freiburg-München 1979; H. Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, The Hague 1981; tenże, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague 1982³ (Spiegelberg zadawała się takim stwierdzeniem: „Phenomenological analysis [...] is analysis of the phenomena themselves, not of expressions that refer to them”, s. 690). Por. R. Cobb-Stevens, *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht-Boston-London 1990; *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht-Boston-London 1990.

² Zob. E. Stricker, P. Janssen, *PhTMnomenologische Philosophie*, Freiburg-München 1989.

mianem analitycznej. Przedstawię najpierw podstawowe elementy 'programu' fenomenologii. Dopiero opierając się na nich, będę mógł zarysować sens opozycji fenomen - analiza. Każda próba zwięzłego streszczenia programu jakiejś szkoły filozoficznej, posiadającej różne odmiany i wielu przedstawicieli, musi być do pewnego stopnia arbitralna. Będę dążył jednak do tego, aby z obrazu fenomenologii wyeliminować niepotrzebne skrajności stanowisk, jak też powszechnie kursujące, a jak sądzę, błędne opinie na jej temat.

FUNDAMENTALIZM. Fenomenologia jest dzisiaj interpretowana jako odmiana tzw. fundamentalizmu epistemologicznego, czyli poglądu, że możliwe jest znalezienie jakiejś wyróżnionej wiedzy niepowątpiewalnej i oparcie na niej całej reszty wiedzy o świecie³. Tą wiedzą niepowątpiewalną miałaby być według fenomenologii wiedza dotycząca umysłu. Umysł musiałby być jednak potraktowany w specjalny sposób, tzn. za pomocą tzw. redukcji transcendentalnej.

Sądzę, że fundamentalizm można przypisać fenomenologii, lecz nie trzeba go od razu łączyć z ideałem absolutnej bezzalożeniowości i dążeniem do osiągnięcia jakiegoś ostatecznego punktu, mającego uzasadniać wszelką wiedzę. Fundamentalizm fenomenologiczny polega raczej na przekonaniu, że zawsze musimy przyjąć jakieś dane pierwotne, gdy próbujemy zrekonstruować strukturę naszej wiedzy o świecie. W trakcie każdej takiej próby rekonstrukcji trzeba założyć jakieś dane pierwotne, od których zależna jest wszelka dalsza aktywność teoretyczna. Nie musi się to równać konieczności uznania istnienia 'gołych', 'przedteoretycznych', czy tzw. bazowych faktów. Jeżeli nawet, jak widzi to H. Putnam, język jest nożem, za pomocą którego kroimy ciasto świata, a kształt noża daje nam w efekcie krojenia różne ontologie, to pierwotnymi danymi takiej rekonstrukcji naszej wiedzy o świecie jest istnienie i noża, i otrzymywanych w trakcie krojenia kawałków (czy aspektów) świata⁴. Nawet skrajny naturalizm epistemologiczny W. V. O. Quine'a nie może się obejść bez danych pierwotnych w tym sensie. W wypadku Quine'a do tego statusu kandydowałyby 'pobudzenia sensoryczne'⁵. Jedno na pewno różni fundamentalizm fenomenologiczny od stanowiska Quine'a (lub też typu Quine'a). Fundamentalista fenomenologiczny będzie twierdził, że rekonstrukcja jakkolwiek pojętej pierwotności nie może się odbywać poprzez nauki, gdyż one tę pierwotność zakładają i od niej zaczynają i - co jest tutaj najważniejsze - każdorazowo rekonstruowana pierwotność nie może już być dalej wyjaśniana naukowo, tzn. wyjaśniana naturalistycznie.

INTENCJONALIZM. Jeżeli bez danych w jakimś sensie pierwotnych (ten sens w różnych rekonstrukcjach wiedzy może być odmienny) nie można się obejść, to powstaje pytanie, co dla tych danych może stanowić człon przeciwny. Zgodnie z duchem fenomenologii tym członem przeciwnym jest umysł, a dokładniej intencjonalność umysłu. Pełni ona rolę syntetyzującą wobec różnych form danych.

³ Zob. np. L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA 1985; A. Bronk, *Antyfundamentalizm filozofii pragmatyczno-hermeneutycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne”, 36(1988), z. 1, s. 159-183.

⁴ H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, MA 1988, s. 113-114.

⁵ „Jedynym świadectwem, od którego każdy musi zacząć konstrukcję swego obrazu świata, jest pobudzenie receptorów zmysłowych” (W.V.O. Quine, *Epistemologia znaturalizowana*, w: W.V.O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, red. i tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 111).

Synteza była podstawowym pojęciem Kanta dotyczącym funkcji umysłu⁶ i pozostała takim podstawowym pojęciem również w fenomenologii, z tą jednak różnicą, że Husserl chciał wniknąć badawczo (tzn. refleksyjno-intuicyjnie) w intencjonalne ‘życie’ umysłu, a nie tylko, jak Kant, analizować jego wytwory w postaci sądów. Użycie pojęcia ‘synteza’ do charakterystyki umysłu nie rozstrzyga problemu realizm - idealizm na korzyść idealizmu, gdyż synteza ‘zastaje’ syntetyzowane elementy, a nie je wytwarza. Konstytucja świata rozumiana jako intencjonalna synteza różnych rodzajów danych jest do przyjęcia tylko w takich teoriach umysłu, które nie są naturalistyczne. W naturalistycznych teoriach umysłu intencjonalność nie może pełnić funkcji syntetyzującej, ponieważ, ściśle biorąc, nie istnieje, według tych teorii, intencjonalność. Jest ona pozorem, epifenomenem związków przyczynowych w mózgu, wytworem ‘syntezy kauzalnej’.

ŹRÓDŁOWO PREZENTUJĄCA NAOCZNOŚĆ. Fenomenologia dążyła programowo do osiągnięcia pewnego rodzaju ostateczności w uzasadnianiu wiedzy. Czym takie ostateczne uzasadnienie mogłoby być? Sądzę, że nie chodziło w nim o zdobycie niekorygowalnych przekonań ani o ‘osadzenie’ całości wiedzy na specjalnie wyróżnionym punkcie pewności (np. typu kartezjańskiego *cogito*), lecz tylko - czy też aż! - o deskryptywne odsłonięcie syntetyzujących funkcji intencjonalności. Rezultatem tego odsłonięcia byłby nie tylko dokładny opis tych funkcji, ale także rozumiejące uchwycenie zależności między nimi. Później rozważę problem, czy taki opis rozumiejący równałby się wyjaśnieniu intencjonalności. Ostateczne uzasadnienie polegałoby więc według fenomenologii: (1) na odwołaniu się do intencjonalności, która jest jakby ‘niekontyngentna’ w stosunku do wszystkich tworów dzięki niej powstających, a stąd ‘absolutna’ i ostateczna; (2) w badaniu tym zasadą akceptacji też byłaby każdorazowa, tzn. różna zależnie od poziomu intencjonalnego, pierwotność prezentacji analizowanych w aspekcie syntezy elementów, czyli - w języku Husserla - źródłowa naoczność tego, co się prezentuje. Taka zasada akceptacji wyników badania form intencjonalności wyraża tylko przekonanie, iż znajdujemy się tu na tak podstawowym poziomie analizy, że żadna dalsza redukcja w ogóle, a szczególnie redukcja typu naturalistycznego, nie jest możliwa.

ESENCJALIZM. Według fenomenologii możliwa jest wiedza o koniecznych związkach treściowo-strukturalnych na poziomie morfologicznym. Poznanie istotowe nie było więc pomyślane jako konkurencyjne ani w stosunku do wiedzy przyrodniczej, ani też w stosunku do tzw. wiedzy idealizacyjnej, czyli formalnej⁷. Jeżeli wiedza przyrodnicza jest falibilna i zawsze nieostateczna, to fenomenologia nie twierdziła czegoś przeciwnego. Twierdziła tylko to, że można uchwycić konieczne związki treściowo-strukturalne pojawiające się w bezpośrednim

⁶ I. Kant pisze: „wszelkie wiązanie jest czynnością intelektu [...]. Nadamy mu ogólną nazwę syntezy [...]” I dalej: „Łatwo to zauważyć, że czynność ta musi być pierwotnie jednolita (*einig*) i ważna w równej mierze dla każdego powiązania i że rozbiór (analiza), który wydaje się jej przeciwieństwem, zawsze ją przecież zakłada” (*Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1957, s. 237 (B 130)). Jeśli chodzi o E. Husserla, por. szczególnie jego *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918/1926*, Den Haag 1966.

⁷ Zob. J.M. B o c h e ń s k i , *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, Poznań 1992, rozdz pt. *Metoda fenomenologiczna*.

doświadczeniu. Jeżeli intencjonalność nie jest redukowalna do kauzalności, to taka wiedza posiada wartość, gdyż esencjalne związki morfologiczne ukazują, na czym polega najbardziej podstawowe odniesienie umysłu do świata (w takim wypadku możliwa jest też niematematyczna nauka o przestrzeni). Oczywiście trzeba dodać, że poszczególni fenomenologowie nie rościli sobie pretensji do nieomyślności w odkrywaniu koniecznych związków tego typu.

Gdy na początku XX w. Husserl formułował program fenomenologii, to przeciwstawiał go zarówno metafizyce spekulatywnej, jak i minimalizmowi typu pozytywistycznego. Wiek XX przyniósł też tzw. zwrot lingwistyczny (*linguistic turn*). Można powiedzieć, że duża część przedstawicieli tzw. filozofii analityczno-językowej (a w tym szczególnie L. Wittgenstein) formułowała swoje tezy jako sprzeciw wobec ‘absolutyzmu’ i maksymalizmu filozoficznego reprezentowanego przez fenomenologię⁸. Czy można przekroczyć zwykły, podręcznikowy podział filozofii analitycznej na ‘filozofię języka idealnego’ (*philosophy of ideal language*) i ‘filozofię języka potocznego’ (*philosophy of ordinary language*) i odnaleźć wspólny sens pojęcia ‘analiza’ dla tych dwóch odmian filozofii? Myślę, że tak, a ten wspólny sens pojęcia ‘analiza’ posiada dobitną pointę w dominującym dzisiaj nastawieniu wielu tzw. filozofów analitycznych. Greckie pojęcie ‘*ἄνλνς*’ ma odpowiednik łaciński nie tylko jako ‘*resolutio*’, lecz też jako ‘*reductio*’. Sądzę, że to właśnie ‘redukcja’ jest wspólnym i najgłębszym rysem pojęcia analizy we współczesnej filozofii analitycznej.

Warto w tym miejscu przypomnieć różne rozumienia terminu ‘analiza logiczna’, które funkcjonowały w szeroko rozumianej filozofii analitycznej. (1) Analiza logiczna to analiza poprawności wnioskowań przez sprowadzenie ich do formy logicznej. (2) Analiza miała też za zadanie przewyciężyć niedoskonałości naturalnej syntaksy gramatycznej za pomocą konstrukcji logicznie poprawnie zbudowanej syntaksy. (3) Celem analizy logicznej było również sprowadzenie wieloznacznych i niejasnych wyrażeń do jednoznacznego (zdefiniowanego) znaczenia. Dodatkowo neopozytywizm (R. Carnap) rozumiał analizę epistemologiczną jako redukcję znaczeń słów i zdań do zdań bazowych (protokolarnych). Tak zwany późny Wittgenstein redukcji epistemologicznej nie interpretował jako sprowadzenia wyrażeń języka potocznego do uniwersalnego języka nauki, lecz jako redukcję sprowadzającą te wyrażenia do funkcji, którą pełnią w ‘świecie życia’. Pomijając przejściową skrajność, którą było radykalnie terapeutyczne rozumienie analizy, można powiedzieć, że głównym sensem analizy w filozofii analitycznej jest to, co W. Stegmüller określa terminem ‘*Grundlagenforschung*’⁹. To badanie podstaw różnych typów wiedzy było bardzo owocne, gdyż dało filozofii wiele nowych informacji na temat struktury poznania naukowego. Sądzę jednak, że sprzężenie analizy filozoficznej z podstawami nauk doprowadziło do dominującego dzisiaj pojęcia analizy jako naturalistycznej redukcji. Jest to teza, której nie wydaje się podważać inne, funkcjonujące w

⁸ Zob. K. Wuchterl, *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1977, rozdz. pt. *Die Methode der Sprachanalyse*.

⁹ *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. I, Stuttgart 1989⁷, rozdz. X pt. *Grundlagenforschung und analytische Philosophie der Gegenwart*.

filozofii analitycznej rozumienie analizy - takie np. jak u P.F. Strawsona¹⁰, według którego analiza ma odkrywać fundamentalny schemat pojęciowy, stanowiący konieczny szkielet naszego myślenia o świecie - chodzi mi bowiem o główne wykorzystanie analizy, które jest redukcjonistyczne, a nie o deklaracje programowe.

Pojęcie 'analizy' można uznać za opozycyjne w stosunku do pojęcia 'fenomen' w następujących aspektach. (1) Analiza nie jest rozumiana jako tylko 'rezolucja', lecz przede wszystkim jako redukcja (redukcja naturalistyczna). (2) Taka redukcja naturalistyczna nie tyle rozkłada fenomen na bardziej podstawowe elementy, ile raczej go 'przekracza', tzn. pokazuje, że z głębszego czy szerszego punktu widzenia jest on tylko iluzją. (3) Analiza redukcjonistyczna nie tylko jednak, w powyższym sensie, 'przekracza' fenomen, lecz również go relatywizuje: w wyniku analizy okazuje się, że nie ma żadnej fenomenalnej pierwotności. Wszelka rzekoma pierwotność danych jest względna w stosunku do pewnego etapu analizy. (4) Celem badania analitycznego nie jest więc rozumiejący opis, lecz wyjaśnienie, wyjaśnienie przede wszystkim w sensie redukcji.

Redukcja naturalistyczna zastosowana do teorii umysłu posiada współcześnie różne odmiany. Redukcją w mocnym sensie jest redukcja eliminacyjna. Reprezentują ją dzisiaj najbardziej typowo stanowiska Patricii i Paula Churchlandów¹¹ i S. Sticha¹². Najbardziej interesującym przedstawicielem redukcji nieeliminacyjnej jest J. A. Fodor¹³. Fizykalistyczny redukcjonizm Fodora jest to pogląd¹⁴, że wszystkie 'fenomeny', tzn. własności, zdarzenia, stany, procesy, prawa, relacje przyczynowe, zależne są od 'fenomenów' fizycznych. Znaczący to z kolei, że: (1) wszystkie zdarzenia (i obiekty) są identyczne ze zdarzeniami fizycznymi lub są z takich zdarzeń złożone. (2) W odniesieniu do każdej własności istnieją warunki fizyczne, które są dla niej wystarczające i ją wyjaśniają. (3) Wszystkie bazowe prawa są prawami fizyki. Gdy chodzi o trudność, czy ma się tu na myśli fizykę dzisiejszą, czy jakąś przyszłą, 'idealną' fizykę, to w duchu tego fizykalizmu można odpowiedzieć, że wszystkie prawa i prawdy każdej poszczególnej nauki zależą eksplanacyjnie od praw najbardziej ogólnej teorii świata, czymkolwiek by się ona okazała; przy czym fizyka jest najlepszym do tego kandydatem, jakiego dotychczas wymyślono. W wypadku Fodora ten program fizykalistyczny uzupełniony jest funkcjonalistyczną teorią umysłu, tzn. teorią

¹⁰ P.F. Strawson, *Różne koncepcje filozofii analitycznej*, tłum. T. Szubka, „Roczniki Filozoficzne”, 34(1986), z. 1, s. 83-119.

¹¹ Na przykład artykuł tych autorów pt. *Intertheoretic Reduction: A Neuroscientist's Field Guide*, „Seminars in the Neurosciences”, 2(1990), s. 249-256. Zob. P. Churchland, *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge, MA 1989.

¹² S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case against Belief*, Cambridge, MA 1983.

¹³ J.A. Fodor, *The Language of Thought*, New York 1975; tenże, *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, MA 1983; tenże, *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA 1987.

¹⁴ Taką charakterystykę fizykalizmu Fodora podają wydawcy tomu tekstów dotyczących jego filozofii: *Meaning in Mind. Fodor and his Critics*, ed. by B. Loewer, G. Rey, Oxford 1991, s. XII.

próbującą zrozumieć umysł w kategoriach komputacyjnych i reprezentacjonistycznych. Teorię tę, wraz z jej krytyką dokonaną przez Putnama w *Representation and Reality*, omówię dalej przy okazji zagadnienia intencjonalności. Najpierw jednak zajmę się opozycją fizykalizm - fenomenologia w aspekcie danych pierwotnych i problemu uzasadnienia wiedzy.

W E. Husserla tzw. *Ideach I* znajduje się sławne, programowe sformułowanie, nazwane przez niego zasadą wszelkich zasad: „Każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje”¹⁵. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że w ten sposób Husserl niepotrzebnie gloryfikuje zmysłowe spostrzeganie, będąc jakby nieświadomy relatywizującej siły naturalistycznej redukcji. Najprostszy bowiem przykład oczywistości zmysłowej, z jakim mamy na co dzień do czynienia - „Ziemia jest nieruchoma, a Słońce się porusza” - pokazuje, że oczywistość ta jest złudzeniem w obliczu analizy naukowej (w tym wypadku nieredukcjonistycznej). Analiza redukcyjna wydaje się jednak w pełni tryumfować, gdy stara się okazać, że oczywistość doświadczenia wewnętrznego może być złudna. Jeżeli redukcja eliminacyjna miałaby się udać, to za złudzenie trzeba byłoby uznać нефізyczność naszych stanów umysłowych, daną z oczywistością w doświadczeniu wewnętrznym. Fenomenologiczna oczywistość byłaby oczywistością tzw. ‘psychologii ludowej’¹⁶. Analiza redukcyjna byłaby w stanie ją przekroczyć, tzn. okazać, że jest ona tylko iluzją, efektem i pochodną związków przyczynowych w mózgu.

Gdyby ten argument miał sugerować, że oczywistość fenomenologiczna była absolutystyczną pomyłką Husserla, to sądzę, iż jest to nieporozumienie. Twierdząc, że byłoby to nieporozumienie, nie chcę rozstrzygać problemu umysł - ciało na korzyść dualizmu, lecz tylko wydobyć prawdziwy metafizyczny sens i doniosłość zasady ostatecznego uprawomocnienia przez intuicję czy źródłową naoczność. Czy więc w tym aspekcie fenomenologia jest psychologią ludową?

Przede wszystkim należy powiedzieć, że pojęcie intuicji (źródłowej naoczności) nie miało w wyżej cytowanej zasadzie Husserla sensu wyłącznie zmysłowego. Można i trzeba przez nie rozumieć także intuicję w sensie widzenia, na czym np. polega prawo przechodności w logice, a więc widzenie pewnego niezmysłowego stanu rzeczy, które można określić mianem intuicji formalnej. Wspomniana zasada twierdzi więc tylko tyle, że każdy pośredni rodzaj wiedzy musi ostatecznie zostać odniesiony do uprawomocniającego go intuicyjnego widzenia (niekoniecznie zmysłowego) jakiegoś stanu rzeczy. Naturalistyczna analiza redukcyjna, żeby móc postępować i żeby móc uzasadniać swoje tezy, także musi przyjąć pewne stany rzeczy jako intuicyjnie widziane i w tym sensie jako pierwotne. Intuicja jako odniesienie prezentujące jakieś pierwotności poznawcze nie była w fenomenologii rozumiana jako intuicja adekwatna¹⁷ : chwytały

¹⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gie-rulanka, Warszawa 1975, s. 73.

¹⁶ Wyrażenie to pochodzi od Sticha, por. przypis 12.

¹⁷ Husserl początkowo mówił o adekwatnej intuicji, która według niego miałaby mieć miejsce w wypadku spostrzeżenia wewnętrznego poddanego redukcji, lecz później, wraz z

tylko pewne aspekty tego, co dane, i stąd też istnieje konieczność analizy (przykład z pozornym ruchem Ziemi).

Wniosek z powyższych rozważań byłby następujący: żadna analiza, redukcjonistyczna czy nieredukcjonistyczna, nie może zakwestionować intuicji jako ostatecznej bazy prawomocności wiedzy. Jest jednak również oczywiste, że nie istnieją żadne określone dane pierwotne, które należałoby przyjąć. Proces, z którym mamy tu do czynienia, jest piętrowy: na wyższym poziomie analizy każdorazowo inne dane będą uchodziły za pierwotne i w ten sposób za uzasadniające. Jednak i takie postawienie sprawy może się wydać niezadowolające w okresie falibilizmu i relatywizmu, w którym żyjemy. Czy przy takiej interpretacji zasada fenomenologiczna chce przeczyć, że każda wiedza jest tylko prawdopodobna? W pewnym sensie przeczy ona radykalnemu probabilizmowi. Jeżeli bowiem ktoś twierdzi, że pewien sąd jest prawdopodobny, to musi dysponować wiedzą, że ten sąd jest prawdopodobny. Wiedzę o prawdopodobieństwie uzyskuje się przez wnioskowanie, a wnioskowanie zakłada pewność (intuicyjną) dotyczącą czegoś, zakłada intuicyjne ujęcie jakichś stanów rzeczy.

Tak więc ostateczne uprawomocnienie fenomenologiczne oznacza niemożliwość przekroczenia przez analizę (redukcyjną) intuicyjnego widzenia jakichś stanów rzeczy (widzenia zmysłowego lub pozazmysłowego). Jest to jednak tylko część prawdy o fundamentalizmie fenomenologii. Druga część związana jest z pojęciem intencjonalności i jej funkcją syntetyzowania różnych danych. Można bowiem postawić zarzut, że rezultat dotychczasowych rozważań jest banalny. Mógłby ktoś również odczuwać zawód z powodu takiej interpretacji fenomenologii, w której zamiast mówić o niewzruszalnej pewności *ego cogito*, zamiast świadomości transcendentalnej, zwraca się tylko uwagę na nieprzekraczalność intuicyjnie danych, fenomenalnych stanów rzeczy w procesie uzasadniania wiedzy. Mógłby ktoś również dodać, że powyższa interpretacja fenomenologii prowadzi do sytuacji dialektycznej: nie ma żadnego ostatecznego pierwszeństwa fenomenalnie danych stanów rzeczy przed analizą, gdyż mamy tu do czynienia co najwyżej z przewyższającymi się w nieskończoność etapami, na których analiza jest w stanie zrelatywizować każdorazowe intuicyjne oczywistości.

Myślę jednak, że wydobyta przez Husserlowską zasadę zasad nasza sytuacja poznawcza nie jest ani banalna, ani dialektyczna. Zasada ta mówi coś jednocześnie o dwóch fundamentalnych dla nas ludzi pojęciach: o pojęciu prawdy i o pojęciu racjonalności. Pojęcie racjonalności jest oczywiście bardzo pojemne, pojemne i potocznie, i filozoficznie, a przez to wyjątkowo wieloznaczne. Sądzę jednak, że jeden z jego najbardziej podstawowych aspektów przedstawia się następująco: jesteśmy istotami racjonalnymi nie dlatego, że posiadamy przekonania na temat świata, lecz dlatego, iż dla tych przekonań poszukujemy (odpowiednich) uzasadnień. Jeżeli nawet musimy dzisiaj zrezygnować z takiego modelu wiedzy, który opiera ją na pierwszych i samooczywistych przesłankach, to z tego nie wynika, że w procesie uzasadniania wiedzy możemy oczekiwać czegoś więcej

odkryciem horyzontalności intencjonalności, porzucił tę tezę. Por. E. S t r) k e r, P. J a n s s e n, dz. cyt., s. 80 n.

poza intuicyjnymi oczywistościami (choć razowo otwartymi na analityczną relatywizację). Najgłębszym sensem pojęcia racjonalności dla nas ludzi jest to, że jesteśmy w stanie widzieć coś z pewną oczywistością i na tych oczywistościach opierać resztę naszych przekonań o świecie. To nie znaczy, że jesteśmy nieomylni albo że komuś wolno rościć pretensje do tego, że jego oczywistości są nieomyślne. Znaczą to natomiast, że umysł nasz jest czymś, co do pewnego stopnia jest niezależne od otaczającego go świata i przez tę niezależność zdolny jest widzieć świat takim, jakim on - przynajmniej częściowo - jest sam w sobie. Racjonalność, jako oparta na prawdopodobieństwie akceptowalność hipotez albo racjonalność jako wybór efektywnych środków prowadzących do celu działania, albo racjonalność jako działanie zgodne z logiką, wszystkie te rozumienia racjonalności zakładają, że pewne stany rzeczy prezentują się z intuicyjną oczywistością, niezależnie od prawdopodobieństwa, efektywności czy logiczności wniosków pośrednich.

Widać więc, że problem uprawomocnienia wiedzy łączy się z problemami statusu umysłu, realizmu - antyrealizmu i intencjonalności. Jeżeli redukcja naturalistyczna miałaby ostatecznie 'przekroczyć' intuicyjną prezentację jakichś stanów rzeczy i pokazać, iż umysł nie jest niczym więcej niż szczególnym 'stykiem' czy 'iskrzeniem' się związków kauzalnych, to musimy nie tylko pożegnać się z fenomenologiczną zasadą zasad jako opisującą najgłębszy rys naszego pojęcia racjonalności, ale także musimy uznać, że i nasza logika jest tylko 'logiką ludową'. Jeżeli nie ma choćby minimalnej transcendencji umysłu w stosunku do świata, to trzeba poszukać pojęcia zastępczego dla naszego pojęcia prawdy albo przynajmniej zdefiniować prawdę w terminach wyłącznie epistemicznych. Jeżeli tego nie jesteśmy w stanie zrobić, to można twierdzić, że fenomen jest nieprzekraczalny dla analizy. Jeżeli nie chcemy przyznać, że to nie my robimy naukę, lecz tylko świat jest tak przypadkowo urządzony, iż jego fragmentom, tzn. nam, jest wyświetlany syntetyczno-kauzalny program pt. 'nauka o świecie', to musimy zaakceptować przedstawione właśnie konsekwencje Husserlowskiej zasady zasad.

Putnam, jeden z najwybitniejszych filozofów współczesnych i pomysłodawca funkcjonalizmu (czyli pewnej wersji fizykalistycznego wyjaśniania umysłu), tak pisze na ten temat w jednej z ostatnich swoich książek: „To, że «fizykalistyczne» wyjaśnienia świata są niepełne - a w szczególności, że nie wyjaśniają one intencjonalności - nie stanowi z pewnością nowego twierdzenia. Brentano, Husserl i inni stawiali taką tezę, a uwaga Kanta (w *Krytyce czystego rozumu*), że jest nieprawdopodobne, abyśmy mogli wyjaśnić «schematyzm» w naturalnych terminach naukowych, jest wcześniejszą wersją takiej tezy. Jednak tylko niewielu dzisiejszych filozofów oczekiwałoby, iż wyjaśnienie intencjonalności w duchu realizmu naukowego będzie miało taką formę, o jakiej myśleli Kant, Brentano czy Husserl (to znaczy formę «mechaniki» mózgu lub asocjacionistycznej teorii «idei»). Wraz z powstaniem nauk komputerowych zaczęło się wydawać, że został przedstawiony całkowicie nowy paradygmat wyjaśniania intencjonalności w duchu realizmu naukowego. W ten sposób w wieku komputerów ujawniła się potrzeba

pełnego zbadania problemu naukowej redukowalności intencjonalności”¹⁸. Putnam w cytowanej właśnie książce skrytykował funkcjonalizm, biorąc pod uwagę przede wszystkim funkcjonalistyczną teorię znaczenia; w ten sposób sam odrzucił swoje wcześniejsze stanowisko. Co jest stawką w tej dyskusji na temat redukowalności intencjonalności?

Intencjonalność według Husserla, w odróżnieniu od Brentany, nie była statyczną cechą umysłu, oznaczającą tylko tyle, że każda świadomość jest świadomością czegoś. Intencjonalność w ujęciu Husserla to podstawowa cecha umysłu, cecha o charakterze dynamicznym, wielopostaciowym i syntetyzującym. Związki intencjonalne nie są związkami warunkowania przyczynowego, lecz związkami sensu czy znaczenia. Nie chodzi tu przede wszystkim o znaczenie językowe, gdyż już na poziomie przedjęzykowym (a taki poziom według Husserla rzeczywiście istnieje), na poziomie percepcyjnego kontaktu ze światem widzimy zawsze ‘coś jako coś’ (czyli coś w sensie czegoś). Nie widzę po prostu tylko konfiguracji plam barwnych, lecz widzę tę konfigurację w sensie kota siedzącego na dywanie. Jeżeli chodzi o znaczenie lingwistyczne, to Husserłowska teoria umysłu stała na stanowisku intencjonalistycznym, nie zaś konwencjonalistycznym, reprezentowanym przez różne nurty współczesnej filozofii po tzw. zwrocie lingwistycznym. Zgodnie z poglądem Husserla znaczenie znakom nadaje przedlingwistycznie pojęta intencjonalność, nie zaś konwencja lingwistyczna. Akty świadomości są odpowiedzialne za konstytucję znaczenia wyrażanego językowo. Co to zakłada? Takie ujęcie intencjonalności zakłada, iż jest ona ‘ośrodkiem życia’ umysłu i jest w stanie kontaktować się ze światem, z którego, dzięki funkcji syntetyzującej, może ‘czerpać’ znaczenia i ‘potem’ nadawać je znakom fizycznym i kompleksom percepcyjnym. Wyrażenie ‘kontakt ze światem’ nie musi oznaczać realistycznej interpretacji działania intencjonalności, gdyż jej sprzężenie ze światem może być bardziej zawile niż zdroworozsądkowy obraz sugerujący, że intencjonalność stoi naprzeciw świata i pasywnie go odbiera. Można tu użyć sformułowania Putnama, sformułowania bliskiego idealizmowi Husserla, że ‘umysł i świat łącznie tworzą umysł i świat’¹⁹.

Celem fenomenologii było odsłonięcie fundamentalnych warstw intencjonalności, które łączą umysł ze światem, a przez to odsłonięcie mającej jednocześnie miejsce konstytucji umysłu i świata. Chodziło o takie podstawowe warstwy świata, jak: czas, przestrzeń, intersubiektywność, znaczenia lingwistyczne, twory kultury, nauki. Zamierzeniem analizy fenomenologicznej nie była więc na pewno redukcja naturalistyczna. Nie chodziło też w niej o skorelowanie warstw świata z magicznym eksplanansem pt. ‘intencjonalność’, ani o wydedukowanie (w duchu idealizmu niemieckiego) ‘nie-ja’ świata z ‘ja’ intencjonalności. Celem analizy fenomenologicznej był opis i zrozumienie, na czym polega syntetyczny związek intencjonalności umysłu ze światem.

Najgłębszym założeniem tak zinterpretowanej analizy fenomenologicznej jest to, aby użyć może nieco szokującego wyrażenia, że intencjonalność jest ‘pozaświatowa’, a mniej szokującego, że nie da się jej zredukować do żadnego

¹⁸ Dz. cyt., s. 108.

¹⁹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, s. XI.

typu (kauzalnego lub innego) warunkowania istniejącego w świecie. Husserl próbował analizy dotyczącej najgłębszego rdzenia intencjonalności, którym była według niego konstytucja aktów świadomości w tzw. wewnętrznej świadomości czasu, lecz ta analiza pasywnego powstawania struktur aktowych ciągle zakładała to, co miała analitycznie przejrzeć, tzn. istnienie 'magicznej' siły syntetyzującej akty intencjonalne w samodzielne jednostki trwania. Do podobnej konkluzji dochodzi Putnam, gdy po krytyce funkcjonalizmu pisze: „Próba [analitycznego - S. J.] przeglądu «znaczenia» i «referencji» nie udaje się z tego samego powodu, z którego nie udaje się próba przejrzania rozumu: rozum jest w stanie przekroczyć wszystko, cokolwiek może on [analitycznie - S. J.] przejrzeć”²⁰.

Jeżeli więc Husserl ma rację w swojej interpretacji intencjonalności i jeżeli Putnam ma rację w swojej krytyce funkcjonalizmu, to trzeba przyjąć, że istnieje w nas 'magiczna' (czyli dalej niewyjaśnialna) syntetyczna siła, tworząca związek umysłu ze światem. Należy tu podkreślić słowo 'związek', gdyż obaj filozofowie, Husserl i Putnam, są antyrealistami, tzn. interpretują ten związek nie jako 'odbiór' czy 'stanie naprzeciw'. W tym sensie fenomen (intencjonalny) byłby nieprzekraczalny dla analizy (redukcyjnej). Nie oznacza to jednak tryumfu fenomenologii i ustanowienia jej czymś w rodzaju nauki pierwszej. Trzeba bowiem zauważyć (nawiązując do stanowiska Quine'a)²¹, że wprowadzenie intencjonalności jest nieredukowalne do kontekstów pozaintencjonalnych, ale za to jest istotnie związana z kontekstami nieprzejrzystymi, co z kolei powoduje pustość i niewykonalność każdego projektu nauki o tym, co intencjonalne. Można analitycznie zarejestrować pewne generalne typy intencjonalności (co było zasługą fenomenologii), lecz systematycznej wiedzy wyjaśniająco-nomologicznej na jej temat być nie może. Intencjonalność pozostaje więc aporią zarówno dla analitycznych, jak i fenomenologicznych teorii próbujących ją zrozumieć.

Co jednak dokładniej ma do zaoferowania analityczna redukcja intencjonalności typu funkcjonalistycznego? Jest to próba zinterpretowania przekonań, pragnień, a szerzej tzw. postaw propozycyjalnych, jako funkcjonalnych stanów umysłu, tzn. cech definiowalnych za pomocą parametrów komputacyjnych (algorytmicznych), plus relacje do biologicznie charakteryzowanych 'wejść' i 'wyjść'. Rezultat, jakim jest np. wyprowadzenie psa na spacer, ma być więc algorytmicznym efektem dwóch przekonań: 'będzie padać', 'trzeba wyprowadzić psa na spacer'²². Gdyby ta strategia się powiodła, to zwykła psychologia, czyli 'psychologia ludowa', okazałaby się tylko przybliżeniem idealnej psychologii komputacyjnej. Umysł w funkcjonalizmie traktowany jest jako *software* w stosunku do *hardware*, którym jest mózg. Nie identyfikuje się stanów intencjonalnych z konkretnymi zdarzeniami w mózgu, lecz z jego stanami funkcjonalnymi; a więc te same stany funkcjonalne mogą być zrealizowane w całkowicie różnym materiale, np. materiale nieorganicznym.

²⁰ H. Putnam, *Representation and Reality*, s. 119.

²¹ Szerzej zagadnienie to omawia W. Stegmüller w: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, Stuttgart 1987⁸, rozdz. pt. *Phänomenologie und analytische Philosophie nach Dagfinn Føllesdal*, s. 86-103).

²² Putnam, *Representation and Reality*, s. 7.

Krytykując funkcjonalizm, Putnam odwołuje się do całej grupy faktów związanych ze znaczeniem, które taka teoria musiałaby zadowalająco wyjaśnić, aby mogła być uznana za adekwatną teorię. Są to: podział pracy lingwistycznej, wkład środowiska w determinowaniu referencji i znaczenia, holistyczny i normatywny aspekt znaczenia lingwistycznego. Zdaniem Putnama nie da się komputacyjnie objąć tych aspektów znaczenia, a zatem funkcjonalizm należy uznać za projekt chybiony.

Istotą mocniejszej formy redukcji, czyli istotą podejścia eliminacyjnego (Churchland - neurobiologia²³, Stich - nauki komputerowe²⁴) jest, według Putnama, teza, że jeżeli wypadki jakiegoś x nie mają czegoś wspólnego, to x jest 'bytem mitycznym'. Chodzi tu przede wszystkim o postawy propozycjonalne, a więc głównie o przekonania i wyrażone za ich pomocą stany propozycjonalne. Jeżeli jednak przekonania i stany propozycjonalne są mitem, argumentuje Putnam, to za mitem trzeba też uznać własności przez nie niesione, czyli referencje i prawdę. Własności te są jednak fundamentalne dla tej nauki ścisłej, którą nazywamy logiką. Dlaczego, pyta Putnam, eliminacjoniści nie mówią o 'logice ludowej', skoro mówią o 'psychologii ludowej'²⁵? Jeżeli więc - dopowiadając tę argumentację Putnama do końca - fenomenologia intencjonalnych postaw propozycjonalnych jest mitem, to należy szukać sukcesora naszego pojęcia prawdy. Musielibyśmy zastąpić 'ludowe' pojęcie prawdy pojęciem innym 'naukowym'. Problem jednak polega na tym, że taką możliwość trudno jest nawet sobie wyobrazić, a być może w ogóle nie można jej zrozumieć.

Konkluzja, którą można wyciągnąć z opisanej w ten sposób naszej sytuacji poznawczej, nie wygląda nazbyt optymistycznie. Musimy przyjąć intuicyjne widzenie pewnych stanów rzeczy jako ostateczną bazę naszej racjonalności. Istnienie takiego intuicyjnego widzenia zakłada z kolei istnienie intencjonalności jako 'siły' umysłu nieredukowalnej do żadnej ze znanych nam form warunkowania, które występują w świecie. Z drugiej jednak strony, analityczno-redukcyjna niewyjaśnialność intencjonalności nie musi pociągać za sobą konieczności uznania nauki w inny sposób 'wyjaśniającej' intencjonalność, tzn. fenomenologii. Fenomenologia bowiem nie wyjaśnia intencjonalności, gdyż, co najwyżej, opisowo konstatuje generalne jej typy. Jeżeli redukcjonizm eliminacyjny jest słuszny, czego teraz wiedzieć nie możemy, to musimy szukać sukcesora naszego 'zwykłego' pojęcia prawdy. W tej sytuacji trzeba zatem przyjąć, że fenomeny intencjonalne są nieprzekraczalne dla analizy zarówno opisowej, jak i redukcjonistycznej.

'Zwrot lingwistyczny' w filozofii XX w. był też negacją fenomenologicznej teorii prawdy jako wypełnienia intencji znaczeniowej. L. Wittgenstein, charakterystycznie streszczając to językowe podejście do zagadnienia prawdy, napisał: „Ograniczenie językiem ukazuje się w niemożliwości opisanie faktu odpowiadającego jakiemuś zdaniu [...] bez prostego powtórzenia tego zdania”²⁶. K. O. Apel zinterpretował tę wypowiedź Wittgensteina w sensie kantowskiej formuły

²³ Por. przypis 11.

²⁴ Por. przypis 12.

²⁵ H. Putnam, *Representation and Reality*, s. 59-60.

²⁶ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M. 1977, s. 27.

o warunkach możliwości doświadczenia, które są jednocześnie warunkami możliwości przedmiotów tego doświadczenia²⁷. W ujęciu lingwistycznym znaczyłoby to, że warunki możliwości opisu doświadczalnych faktów, czyli sądy jako reprezentacje tych faktów, są zarazem warunkami możliwości opisywanych faktów. Zdanie „Kot jest na dywanie” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy kot jest na dywanie. Według Wittgensteina warunkiem stwierdzenia, że rzeczy tak a tak się mają, jest powtórzenie sądu, w którym ten fakt został już uprzednio opisany. Nie da się zatem obejść językowej reprezentacji świata, dokonującej się w języku. Według Husserla problem ten przedstawiał się inaczej. Jego zdaniem obiektywnym kryterium prawdy była percepcja. Dzięki niej mogę się dowiedzieć, czy moje przekonanie (wyrażone propozycjonalnie) nie jest tylko i wyłącznie przekonaniem; mogę sprawdzić, czy jest ono wiedzą. Gdy popatrzę w odpowiednim kierunku, to jestem w stanie stwierdzić, że kot jest na dywanie, a nie na parapecie okna. W tym prostym sensie percepcja przekraczała by deskrypcję jakiegoś faktu, dokonującą się w sądzie wyrażonym językowo.

Sądzę, że jeden z rezultatów krytyki, przeprowadzonej przez Putnama w odniesieniu do funkcjonalistycznej teorii znaczenia, stosuje się także do tego ekstremalnego potraktowania języka jako bariery dostępu do świata. Stosując krytykę Putnama do tezy Wittgensteina, nie będę jednak próbował bronić stanowiska, że w percepcji mamy do czynienia z ‘czystymi’ faktami, tzn. faktami pozbawionymi jakiegokolwiek sensu ujęciowego.

Jeżeli teza Wittgensteina byłaby prawdziwa, to należałoby zinterpretować intencjonalność jako coś jednorodnego, tzn. jako coś, co wyczerpuje się w znaczeniach (czy sensach) językowych. Nie mógłbym się inaczej odnieść do stanu rzeczy „Kot jest na dywanie” niż za pomocą znaczeń zdeterminowanych językowo. To z kolei oznaczałoby, że w umyśle zmagazynowane są, jako tzw. *lingua mentis*, znaczenia i jedyną funkcją intencjonalności byłoby ‘powtórzenie’ tych znaczeń w percepcji (zastosowanie ich do konfiguracji plam barwnych, pojawiających się w moim polu spostrzegania). Musiałoby tu chodzić o dokładne powtórzenie znaczeń językowych w percepcji, a nie o ich porównanie z sensem ujęciowym tego, co widzę (czy też o wypełnienie sensu językowego sensem percepcyjnym), gdyż możliwość porównania zakładałaby już, że sens propozycjonalny i percepcyjny są różne. Mógłby ktoś jednak argumentować, że sens percepcyjny jest różny od sensu propozycjonalnego, ponieważ sens w percepcji jest bardziej dookreślony, skonkretyzowany lub ‘gęsty’. Stąd też sens propozycjonalny jako abstrakcyjny mógłby być wypełniany sensem percepcyjnym (ujęciowym). Odpowiedź w duchu Wittgensteina na ten argument wydaje się jednak prosta: przecież sens percepcyjny bierze swoją determinację z sensu językowego - bo skąd mógłby ją brać? Sytuacja wydaje się więc być bez wyjścia.

Wyobraźmy sobie jednak, że sąd „Kot jest na dywanie” wypowiedziany jest na Marsie. W wyniku specjalnych badań stwierdzono, że chociaż, fenomenalnie biorąc, koty marsjańskie zachowują się tak samo jak koty ziemskie, to jednak w

²⁷ *Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning!*, w: John Searle and his Critics, ed. by E. Lepore, R. Van Gulick, Oxford 1991, s. 35.

rzeczywistości są robotami sterowanymi, powiedzmy, z Syriusza²⁸. W takiej sytuacji wyznaczone przez używany język reprezentacje mentalne, odnoszące się do kotów, byłyby u nas ziemian i u marsjan takie same, lecz rzeczywiste znaczenie słowa 'kot' byłoby różne. Słowo 'kot' na Marsie znaczyłoby w rzeczywistości coś innego niż u nas, a mianowicie (między innymi) 'zwierzę sterowane z Syriusza'. Język determinowałby wprowadzić sens percepcyjny, lecz jednak dopiero po przeprowadzeniu odpowiednich badań mogłoby wyjść na jaw, że rzeczywiste znaczenie nie utożsamia się ze znaczeniem językowym. Rzeczywiste znaczenie nie znajduje się bowiem w umyśle. Istotny składnik tego, co nazywamy 'znaczeniem', płynie z wkładu otoczenia; w tym wypadku ze struktury świata marsjańskiego, w którym 'kot' znaczy rzeczywiście 'zwierzę sterowane z Syriusza'. Językowo-mentalne reprezentacje wyznaczają wprowadzić sens percepcyjny, lecz nie oznacza to, że rzeczywiste znaczenie słów i zdań jest równoważne z tymi reprezentacjami. Sens percepcyjny (fenomenalny lub ujęciowy) jest zatem otwarty, a nie zamknięty przez reprezentacje językowe. Otwarty na dalsze badania, dzięki którym marsjanie mogliby się dowiedzieć, jakie jest rzeczywiste znaczenie słowa 'kot'.

Sytuacja taka stanowi jeden z powodów, dlaczego nierealizowalny jest pomysł komputacyjnego potraktowania znaczenia²⁹. Ukazuje ona również, że fenomen, jako sens percepcyjny, przekracza możliwości analizy redukcjonistycznej. Jest on wprowadzić wyznaczony przez językowo-mentalne reprezentacje, lecz jednocześnie jest czymś więcej niż znaczenie językowe. Kryje on w sobie 'rzeczywiste znaczenie', które nie znajduje się w umyśle, ponieważ jest holistyczne, podatne na społeczną interakcję i na wkład płynący z otoczenia. Taki stan rzeczy nie rozstrzyga jednak na korzyść fenomenologicznej koncepcji prawdy jako wypełnienia percepcyjnego 'pustej', tzn. tylko sygnitywnej, intencji znaczeniowej ani też nie podważa relatywizmu pojęciowego w sensie antyrealistycznym. Prawdy nie da się poprawnie zdefiniować jako prostego wypełnienia intencji znaczeniowej, bo ta intencja może być reprezentacją tylko części rzeczywistego znaczenia. Dalsze badania mogą ukazać, że to, co nazywamy zwierzętami, są to w rzeczywistości roboty sterowane z Syriusza i w ten sposób proste wypełnienie percepcyjne okaże się niewystarczające. Używając intencji znaczeniowych, mamy również prawo wyboru. Możemy preferować to lub inne znaczenie i zależnie od wybranego języka będziemy mogli otrzymać różne obrazy świata: obraz całości organicznych, obraz świata jako systemu zbiorów części elementarnych, czy też świat jako zbiór plastrów przestrzenno-czasowych.

Ogólny wniosek można więc sformułować następująco. Dotychczas nie znaleziono środka, aby wyjaśnić, tzn. analitycznie zredukować, intencjonalność. Ciągłe pojawia się ona jako wielopostaciowa 'siła' zdolna do przekraczania częściowych sensów mentalnych reprezentacji i do otwierania zakrytych w sensach percepcyjnych rzeczywistych znaczeń.

²⁸ Przykład ten, podobny do stawnego przykładu z H₂O i z bliźniaczą Ziemią, biorę od Putnama (*Representation and Reality*, s. 34-36).

²⁹ Por. H. Putnam, *How Old is the Mind?*, w: *Exploring the Concept of Mind*, ed. by R. M. Caplan, Iowa City 1986, s. 31-49.

