Stanisław Judycki

DOŚWIADCZENIE I ROZUM

I. DOŚWIADCZENIE: 1. Naoczność: A. Naoczność zmysłowa i wyobrażeniowa, B. Inne rodzaje naoczności, C. Naoczność, schemat, pojęcie, D. Jednostkowość, indywidualność i ogólność, E. Pasywność (receptywność) i aktywność, F. Formy zmysłowości. **2. Kategorie i kategoryzacja**: A. Kategorie, B. Kategoryzacja, C. Natywizm i empiryzm, D. Kategoryzacja i uzasadnianie epistemiczne. **3. Sens kognitywny**: A. Wąskie i szerokie rozumienie doświadczenia, B. Sens i znaczenie, C. Weryfikacjonizm, D. Obiektywność metafizyczna i epistemologiczna, E. Obiektywność i intersubiektywność, F. Obiektywność i prawda. **II. ROZUM**: **1. Intencjonalność**: A. Rozum - intelekt - umysł, B. 'Dzieje intencjonalności', C. Treść intencjonalna. **2. Pojęcie**: A. Uwagi historyczne B. Struktura pojęć, C. Geneza pojęć D. Pojęcie i znaczenie, E. Pojęcie jako reprezentacja mentalna, F. Przedmiot pojęć - uniwersalia. **3. Sąd**: A. Pojęcie sądu, B. Struktura sądu, C. Podziały sądów, D. Koncepcje natury sądów, E. Sąd i stan rzeczy, F. Sąd i przekonanie. **4. Intuicja**: A. Intuicja intelektualna, B. Spekulatywne rozumienie intuicji, C. Intuicja w opozycji do intelektu.

I. DOŚWIADCZENIE

1. Naoczność

A. NAOCZNOŚĆ ZMYSŁOWA I WYOBRAŻENIOWA

Na pytanie o podstawy ludzkiego poznania można dość przekonywająco odpowiedzieć, że istnieją dwa jego zasadnicze 'pnie': r o z u m i d o ś w i a d c z e n i e.[1] W najprostszej interpretacji znaczy to, że doświadczenie zmysłowe dostarcza nam różnego rodzaju danych, a rozum opracowuje te dane tworząc pojęcia, formułując sądy, przeprowadzając wnioskowania itd. Gdy najpierw weźmiemy pod uwagę problem, czym są zmysły, to najłatwiej jest go rozwiązać przez wskazanie przykładów. Zmysłami są: z m y s ł w z r o k u, d o t y k u, s ł u c h u, w ę c h u i s m a k u. Oprócz wymienionych tzw. zmysłów zewnętrznych przyjmowano też istnienie zmysłu wspólnego (*sensus communis*), mającego dokonywać syntezy danych dostarczanych przez zmysły zewnętrzne. Przyjęcie istnienia tego rodzaju zmysłu miało wyjaśniać spostrzeganie tzw. jakości wspólnych, np. wielkości lub ruchu. Do zmysłów zalicza się też swoisty zmysł odczuwania własnego ciała, zmysł równowagi i zmysł kinestetyczny, czyli zmysł odpowiedzialny za wrażenia ruchowe. Przyjmuje się często, że aby coś można było potraktować jako osobny zmysł, to, zasadniczo biorąc, musi

[1] „Że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Cóż by bowiem innego mogło władzę poznawania obudzić do działania, gdyby tego nie sprawiły przedmioty, które poruszają nasze zmysły i po części same z siebie wywołują przedstawienia, po części wprawiają w ruch działalność naszego intelektu [polegającą na] porównywaniu ze sobą przedstawień, łączeniu ich lub rozdzielaniu i przerabianiu w ten sposób surowego materiału wrażeń zmysłowych w pozananie przedmiotów nazywane doświadczeniem" (I. Kant., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Inagrden, Warszawa: PWN 1986, B 1).

istnieć oddzielny organ, który na drodze nerwowej przekształca pobudzenia zewnętrzne w specyficzne dla danego zmysłu wrażenia lub doznania zmysłowe. Niektóre z tych wrażeń lub doznań posiadają funkcję reprezentującą własności przedmiotów, np. wrażenia wzrokowe lub dotykowe, inne natomiast odnoszą się tylko do stanów do stanów ciała podmiotu, np. bóle czy łaskotania. Można jednak twierdzić, że ten drugi rodzaj wrażeń reprezentowałyby ciało podmiotu jako szczególnego rodzaju przedmiot. Powyższa charakterystyka sfery zmysłowej może być jednak uznana za niezadowalającą, gdyż samo wymienienie różnych rodzajów zmysłów nie ukazuje, na czym polega przeciwstawienie sfery zmysłów sferze rozumu (intelektu, umysłu).

Jedną z głównych cech charakteryzujących sferę zmysłową jest to, że zmysły są sferą naoczności, rozum natomiast operuje treściami nienaocznymi: pojęcia (znaczenia), którymi posługuje się rozum, są nienaoczne. Czym jednak jest ‘naoczność’? Techniczno-filozoficzne rozumienie tego terminu odbiega od potocznych skojarzeń z widzeniem za pomocą oczu. Zazwyczaj rozróżnia się dwa podstawowe typy naoczności, a mianowicie naoczność zmysłową i naoczność wyobrażeniową. Z naocznością zmysłową mamy do czynienia nie tylko wtedy, gdy coś jest dane za pomocą wzroku, ale też za pomocą dotyku, słuchu i innych modalności zmysłowych, a naoczność wyobrażeniowa pojawia się wtedy, gdy wyobraźni przedstawiamy sobie różnego rodzaju ‘sceny przedmiotowe’ uposażone jakościowo: wyobrażenia wzrokowe, dotykowe, słuchowe itd. Generalnym przeciwieństwem naoczności jest myślenie, czyli wszystkie te operacje rozumu, w których nie występuje żadna z odmian widzenia wzrokowego lub wyobrażeniowego, a więc żadna z odmian widzenia w szerokim sensie słowa ‘widzieć’. Możemy na przykład tylko myśleć o tym, że powierzchnia jabłka jest gładka i chłodna, tę nienaoczną treść myśli możemy jednak również przekształcić w naoczność spoglądając na jabłko, dotykając go lub wyobrażając sobie gładkie i chłodne jabłko.

Naoczność wyobrażeniowa również jest rodzajem ‘widzenia’, lecz różni się swoimi cechami od naoczności zmysłowej. Widziane w wyobrażeniu przedmioty są schematyczne, niedookreślone, podczas gdy naoczność zmysłowa nie jest schematyczna, jest w każdym szczególe określona, przedmioty prezentujące się w niej dane są zawsze, jak można by powiedzieć, w jakościach ‘wypełnionych’. Na przykład wyobrażenie starożytnej świątyni nie pozwala na policzenie jej kolumn, gdyż w wyobraźni dany jest tylko jej schematyczny zarys. Możemy wprawdzie znać liczbę wyrażającą ilość kolumn, ale będzie to już wiedza pojęciowa (nienaoczna), którą uzyskaliśmy w trakcie spostrzegania świątyni i teraz ją sobie przypominamy lub też wiedza pojęciowa zdobyta na jakiejś innej drodze.

W kontraście do nienaocznych czynności rozumu można również mówić o naoczności charakterystycznej dla przypomnienia. Pojawiające się

w przypomnieniach obrazy charakteryzują się tym samym rodzajem naoczności, który występuje w czystych wyobrażeniach, czyli w przedstawieniach niezwiązanych z naszym przeszłym doświadczeniem (czystych fantazjach). Obrazy, które pojawiają się wtedy, gdy coś sobie przypominamy, również są schematyczne. Te dwa rodzaje naoczności, tzn. naoczność czysto wyobrażeniowa (fantazyjna) i naoczność przypomnieniowa, nie różnią się więc istotnie od siebie.

B. INNE RODZAJE NAOCZNOŚCI

W filozofii XX w. pojawiła się tendencja do rozszerzania pojęcia naoczności poza naoczność zmysłową i wyobrażeniową. Przedstawiciele tzw. szkoły fenomenologicznej twierdzili, że należy przyjąć tyle rodzajów naoczności, ile można wyróżnić zasadniczych typów przedmiotów.[2] Oprócz naoczności zmysłowej i wyobrażeniowej mówiono także o specyficznej naoczności charakterystycznej dla doświadczenia moralnego, której przedmiotem są zawartości treściowe wartości moralnych (np. uczciwość, sprawiedliwość, szlachetność), o naoczności charakterystycznej dla doświadczenia estetycznego, gdzie odnosimy się do zawartości treściowych różnych wartości estetycznych (np. piękno, wdzięczność, wzniosłość) lub o naoczności, jaka występuje w trakcie ujmowania cudzych stanów psychicznych. We wszystkich tego rodzaju wypadkach możemy albo tylko ‘pusto’, a więc czysto myślowo odnosić się do tych przedmiotów, albo możemy dążyć do posiadania naocznej ich prezentacji. Pewien czyn można określić za pomocą pojęcia szlachetności, można jednak także ująć specyficzną, jedyną jakość czyjejś szlachetności bezpośrednio obserwując sposób postępowania konkretnej osoby. Można próbować opisywać za pomocą pojęć specyficzną jakość piękna, zrealizowaną w określonym dziele sztuki malarskiej, albo też, patrząc na nie ‘widzieć’ tę specyficzną jakość, chociaż nie będzie to ani naoczność zmysłowa, ani wyobrażeniowa. O cudzej radości lub smutku można wiedzieć czysto pojęciowo, lecz czym innym będzie naoczne ujęcie tych stanów psychicznych w trakcie obserwacji czyjegoś zachowania.

Wszystkie powyższe odmiany naoczności stanowią przypadki tzw. naoczności nadbudowanej, to znaczy naoczności pojawiającej się ‘nad’ podbudową, którą tworzy naoczność zmysłowa: musimy widzieć zmysłowo czyjeś działanie, aby uchwycić nadbudowującą się nad nim jego wartość moralną; musimy zmysłowo widzieć fizyczny fundament dzieła sztuki, aby ująć ‘zakotwiczoną’ w nim wartość estetyczną;

[2] „Bezpośrednie ‘widzenie’, nie tylko zmysłowe, doświadczające widzenie, ale widzenie w ogóle jako źródłowo-prezentująca świadomość - obojętnie jakiego rodzaju - jest ostatecznym źródłem uprawnienia jakichkolwiek rozumnych twierdzeń. Funkcję uprawomocniającą posiada on tylko dlatego i tylko w tej mierze, w jakiej jest źródłowo prezentujące” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 62).

musimy widzieć zmysłowo czyjeś gesty lub miny, aby móc naocznie uchwycić specyficzną jakość cudzej radości lub smutku. Przeciwstawiane są w ten sposób czysto pojęciowe odniesienia się do przedmiotów ich ujęciom naocznym, trzeba jednak podkreślić, że również te nadbudowane rodzaje naoczności zawierają element pojęciowy, gdyż gdyby nie był on obecny, to żaden z tych przedmiotów nie mógłby się stać dla nas przedmiotem poznania w ogóle (przedmiotem jakiegokolwiek rozumienia).

Twierdzono również (E. Husserl), iż istnieje n a o c z n o ś ć k a t e g o r i a l n a. Naoczność ta miałaby dotyczyć nie tego, co jest jednostkowe, lecz tego, co ma charakter ogólny. Obserwując kawałek siarki i wydając sąd o postaci '*S* jest *P*', ('Siarka jest żółta'), w formie naoczności zmysłowej widzimy siarkę i jej żółtość, lecz równocześnie niezmysłowo i niewyobrażeniowo 'widzimy' czysto abstrakcyjny moment należenia tej oto własności do tego oto przedmiotu. Inaczej mówiąc, samo przynależenie własności do przedmiotu nie jest dane zmysłowo. W naoczności kategorialnej mielibyśmy do czynienia ze specyficznym widzeniem takich form kategorialnych jak np.: 'jest', 'wszystko', 'nic', 'jedność', 'to' 'albo' itd. Akty naoczności kategorialnej są wprawdzie ufundowane w naoczności zmysłowej, lecz w porównaniu z nią są 'obiektywnościami' swoistego rodzaju.[3]

C. NAOCZNOŚĆ, SCHEMAT I POJĘCIE

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane, zmysły różnią się tym od rozumu, iż są sferą naoczności, natomiast rozum jest sferą tego, co nienaoczne. Takie odgraniczenie zmysłów od rozumu wydaje się być o tyle inspirujące, że wskazuje na pewną rzadko braną pod uwagę możliwość. Wiemy, że poza naszymi ludzkimi zmysłami istnieją również inne

[3] Husserl odróżniał naoczność mogącą zrealizować się w przypadku poznawania istoty jakiegoś rodzaju przedmiotów od swojej wcześniejszej teorii na temat istnienia czegoś takiego jak naoczność kategorialna: „Istota czegoś (eidos) jest nowego rodzaju przedmiotem. Tak jak tym, co dane w indywidualnej naoczności albo naoczności doświadczeniowej, jest indywidualny przedmiot, tak tym co dane w naoczności istotnościowej, jest czysta istota" (tamże, s. 19-20). O ile więc naoczność kategorialna miała dotyczyć tylko form kategorialnych, o tyle naoczność istotowa odnosi się do wszelkiego rodzaju istot przedmiotów. W tym miejscu Husserl dodał następujący przypis: „Jak trudno w naszych czasach badaczom psychologom przyswoić ten całkiem podstawowy wgląd (*Einsicht*), to pokazuje się na przykładzie zdumiewającej polemiki O. KŔlpego przeciw mojej teorii kategorialnej naoczności w dziele jego *Die Realisierung* I (1912) s. 127, które mi właśnie nadesłano. Żałuję, że ten znakomity uczony źle mnie zrozumiał. Ale tam, gdzie nieporozumienie jest tak zupełne, że z sensu naszych własnych twierdzeń nic w ogóle nie pozostaje, krytyczna odpowiedź staje się niemożliwa" (tamże, s. 20). W cytowanych tu *Ideach I* Husserl rozszerzył swoją wcześniejszą teorię na temat naoczności kategorialnej na całą dziedzinę poznania istotnościowego jako poznania różnego od doświadczania przedmiotów indywidualnych. Powstaje jednak problem, czy cała ta ekstrapolacja pojęcia naoczności na to, co kategorialne i to, co istotnościowe, nie przeciąża tak tego pojęcia, że staje się ono prawie niemożliwe do zrozumienia i do zaakceptowania.

różnorakie zmysły zwierzęce. Fakt ten może skłonić do przypuszczenia, że zarówno my, ludzie jak i zwierzęta jesteśmy wyposażeni wyłącznie w mały wycinek tego, co w ogóle może się naocznie prezentować. Być może więc możliwe są inne, całkowicie nam nieznane rodzaje zmysłów, inne postacie jakościowego doświadczania czegoś, strukturalnie różne od naszych, różne co do intensywności i co do zasięgu ukazujących się dzięki nim przedmiotów.

Nienoaczne są pojęcia, których niejako 'siedzibą' jest rozum. Formalnymi cechami przysługującymi pojęciom są ogólność i abstrakcyjność: pojęcia są ogólne, gdyż stanowią prawidłowe powiązania cech, za pomocą których rozum odnosi się do wielu przedmiotów jednostkowych. Pojęcie elektronu odnosi do nieograniczonej ilości jednostek podpadających pod to pojęcie, pojęcie liczby do wielu liczb, tak samo pojęcie kota do wielu egzemplarzy tego gatunku. Nienaoczność pojęć jest w pewnym sensie konsekwencją ich ogólności: coś, co w umyśle reprezentuje wiele jednostek, nie może mieć takiego samego charakteru prezentacji, jaki jest właściwy reprezentowanym przez nią jednostkom, tzn. nie może pojawiać się w jakościach wypełnionych lub nawet tylko być niewypełnionym w wielu miejscach schematem.

Pojęcia nie są schematami, nie są one czymś w rodzaju schematycznych rysunków. W porównaniu z abstrakcyjną myślą o kotach, która zawiera tylko takie cechy jak na przykład bycie ssakiem, należnie do tej samej rodziny co lwy, gepardy itd., każdy spotkany egzemplarz tego gatunku jest dany wraz z ogromną ilością własności całkowicie wypełnionych, bez żadnej schematyzacji. Narysowany schemat kota reprezentuje koty tylko dlatego, że jest interpretowany przez rozum jako właśnie schemat. Tego rodzaju interpretacja jest z kolei możliwa dlatego, iż zdajemy sobie sprawę z różnicy pomiędzy schematem a pojęciem, które nie posiada w ogóle żadnej (adekwatnej) schematyzacji.

W filozofii I. Kanta pojawiło się odróżnienie pomiędzy schematami transcendentalnymi a schematami empirycznymi. Koncepcja schematyzmu transcendentalnego była ściśle związana z głównym wywodem *Krytyki czystego rozumu*, który zmierzał do wykazania istnienia apriorycznych struktur (kategorii) formujących ludzkie doświadczenie. Według Kanta aprioryczne i subiektywne kategorie są 'czystymi pojęciami' i jako takie domagają się pośrednika, który umożliwiałby stosowanie ich do danych doświadczenia. Pośrednikiem tym miałyby być transcendentalne schematy tych kategorii, zasadniczym zaś medium prowadzącym do schematyzacji kategorii jest według Kanta czas: kategoria substancji jest na przykład w ten sposób schematyzowana, iż rozumiemy przez substancję coś, co trwa w czasie, coś co jest w stanie 'przetrwać' różne momenty czasu. Podobna schematyzacja jest według Kanta konieczna w wypadku 'zwykłych' pojęć, to znaczy w odniesieniu do pojęć empirycznych. Rozumiemy słowo 'pies' - przykład Kanta - gdy na podstawie doświadczenia wiemy, jak skonstruować schemat psa w

wyobraźni. Ten schemat dopuszcza jednak większą szczegółowość niż samo pojęcie psa i stąd też jest on czymś nieadekwatnym w stosunku do ogólności, jaką przypisujemy pojęciu psa. Natomiast spostrzeżenie indywidualnego psa lub jego obraz (np. fotografia) w ogóle nie posiadają ogólności charakterystycznej dla pojęcia. Schematy w interpretacji Kanta nie są więc ani obrazami, ani pojęciami, lecz to właśnie schematy pojęć empirycznych umożliwiają stosowanie tych pojęć do zmysłowo spostrzeganych bytów jednostkowych. Hipoteza istnienia schematów dla pojęć ma przybliżać zrozumienie, w jaki sposób możliwy jest wybór i zastosowanie odpowiedniego pojęcia do spostrzeganego zmysłowo przedmiotu, gdyż pojęcia, ze względu na swoją ogólność i abstrakcyjność, nie zawierają żadnych wskazówek, co do tego, które z nich 'pasuje' do widzianego w danej chwili przedmiotu.[4]

D. JEDNOSTKOWOŚĆ, INDYWIDUALNOŚĆ I OGÓLNOŚĆ

Pojęcia są abstrakcyjne w tym sensie, że pominięta jest w nich większość cech przysługujących jednostkom, które pod nie podpadają. Dodatkowe oświetlenie tej kwestii można uzyskać wprowadzając odróżnienie pomiędzy, z jednej strony, jednostkowością i konkretnością, z drugiej zaś ogólnością i abstrakcyjnością. Pojęcie 'indywidualności' dotyczy natomiast obu dziedzin, tzn. zarówno dziedziny tego, co jednostkowe jak i dziedziny tego, co ogólne. Tutaj trzeba się ograniczyć wyłącznie do zarysowania tego zagadnienia, dotyczy ono bowiem wielu najbardziej podstawowych dyskusji metafizycznych i logicznych, prowadzonych od czasów Platona aż po filozofią współczesną.

W świecie czasowo-przestrzennym istnieją, trwające w czasie, wyłącznie p r z e d m i o t y j e d n o s t k o w e. Nazywamy je też konkretami, czyli 'zrostami' (łac. *concretus* znaczy m.in. zrośnięty), tzn. 'zrostami' różnych własności. Być może u podstaw jednostkowych przedmiotów fizycznych (konkretów) istnieją jakieś s u b s t r a t y ' o s t a t e c z n e ', które są przyczynami wszystkich własności, jakie jesteśmy w stanie obserwować zmysłowo lub wywnioskować z danych zmysłowych w ramach nauki. O istnieniu i uposażeniu takich ostatecznych substratów świata fizycznego nie można jednak nic wiedzieć ani na podstawie bezpośredniej obserwacji, ani nawet w oparciu o dane naukowe, o każdym bowiem, stwierdzonym przez nauki przyrodnicze substracie zjawisk fizycznych da się pomyśleć jako o czymś tylko względnym, tzn. zrelatywizowanym do aktualnego stanu badań.

---

[4] Do schematyzmu odnosi się często cytowana, następująca uwaga Kanta: „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich (sobie) nie zakrytych przed oczy." (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A141/B 180-181).

Jednostkowość i konkretność czegoś równa się więc posiadaniu rozciągłości czasowej i przestrzennej oraz możliwości lokalizacji tego czegoś w czasie i w przestrzeni. Niektóre z przedmiotów jednostkowych są jednak zlokalizowane wyłącznie w czasie. Takimi przedmiotami jednostkowymi są nasze stany psychiczne, które, wzięte jako takie, nie posiadają żadnej rozciągłości przestrzennej, mają jednak określoną rozciągłość czasową i można podać ich umiejscowienie w czasie. Nie ma na przykład sensu powiedzenie, że mój stan psychiczny radości posiada jakąkolwiek rozciągłość przestrzenną lub że taką rozciągłość ma pojęcie elektronu, które właśnie przed chwilą pojawiło się w moim umyśle. Da się jednak sensownie powiedzieć, że najpierw, przez pewien czas, byłem radosny, a potem zacząłem myśleć o elektronach. Stanom psychicznym można przypisać lokalizację (lecz nie rozciągłość) przestrzenną wyłącznie poprzez wzięcie pod uwagę podmiotu cielesno-psychicznego, który je posiada (lub posiadał).

Do jednostkowych przedmiotów czasowych i przestrzennych stosuje się p o j ę c i e i n d y w i d u a l n o ś c i. Przedmioty jednostkowe posiadają pewien stopień indywidualności chociażby przez to, że różnią się od siebie miejscami w przestrzeni i (lub) w czasie. Indywidualność jednostkowych przedmiotów czasowych i przestrzennych jest konstytuowana także przez specyficzny zestrój własności, który przysługuje każdemu z nich. Ta podwójna indywidualizacja, tzn. indywidualizacja czasowo-przestrzenna i indywidualizacja poprzez każdorazowy zestrój własnościowy dopuszcza, że przedmioty jednostkowe mogą być zasadniczo powtarzalne, nie jest bowiem wykluczone, że po pewnym czasie mogą się pojawić przedmioty o takim samym uposażeniu własnościowym. Trudno jest natomiast odpowiedzieć na pytanie, czy same czas i przestrzeń są przedmiotami jednostkowymi, a w szczególności trudno jest rozstrzygnąć, czy czas jest czymś, co może przestać istnieć i może ponownie się pojawić wraz identycznymi sekwencjami przedmiotów jednostkowych oraz identycznym uposażeniem własnościowym tych przedmiotów. Jednym z paradoksów myślenia o takim przestającym istnieć i znowu pojawiającym się czasie jest to, że trzeba byłoby tego rodzaju zdarzenie pojąć jako coś, co odbywa się znowu w pewnym czasie, a więc właściwie już w pewnym meta-czasie.

Tradycja filozoficzna, nawiązująca do poglądów Platona, uznaje, że oprócz przedmiotów jednostkowych istnieją również p r z e d m i o t y o g ó l n e, nazywane ideami. A więc na przykład, że oprócz jednostkowych trójkątów istnieje również taki przedmiot jak idea trójkąta. W myśl tej koncepcji idee są przedmiotami ogólnymi, co oznacza, że nie posiadają żadnej lokalizacji ani w czasie, ani w przestrzeni, ani też nie mają żadnej rozciągłości czasowej i przestrzennej. Z tego względu nie wchodzą w jakiekolwiek interakcje przyczynowe z przedmiotami jednostkowymi, ani w żadne interakcje przyczynowe pomiędzy sobą. Dostęp do przedmiotów ogólnych jest możliwy tylko za pomocą rozumu. Do idei, jako przedmiotów

ogólnych, również stosuje się pojęcie indywidualności. Idea trójkąta jest pewnym indywiduum różnym od idei, powiedzmy, kwadratu, obie te idee różnią się bowiem zawartościami treściowymi, lecz nie różnicuje ich żadna lokalizacja czasowa lub przestrzenna (idea trójkąta jako czegoś rozciągłego przestrzennie sama nie jest przestrzennie rozciągła).

Idee posiadają dwustronną budowę formalną, a mianowicie zawierają s t a ł e i z m i e n n e. Stałą w idei trójkąta jest posiadanie trzech boków, zmienną jest, między innymi, jakaś określona długość tych boków. Poza tym, że idee różnią się od siebie swoimi zawartościami treściowymi, posiadają też różny stopień ogólności, a mianowicie jedne z ich zawierają w sobie inne, jedne podpadają pod drugie: na przykład idea trójkąta jest pewnym uszczegółowieniem idei figury geometrycznej, a liczba dwa podpada pod ideę liczby w ogóle.

Idee nie są jednak przedmiotami abstrakcyjnymi, jeżeli przez przedmiot abstrakcyjny będziemy rozumieli coś, co powstało w wyniku procesu abstrakcji. Idee nie powstają, ani nie przemijają, co wynika z tego, że nie istnieją w czasie. W pewnym sensie znajdują się nigdzie, chociaż tradycja filozoficzna związana z chrześcijaństwem umieszczała je w umyśle Boga, co jednak w oczywisty sposób nie nadaje im żadnej lokalizacji przestrzennej, ponieważ Bóg nie jest bytem istniejącym w przestrzeni. W odróżnieniu od idei p o j ę c i a s ą a b s t r a k c y j n e w podwójnym znaczeniu: ponieważ są efektem myślowego procesu abstrakcji oraz dlatego, że w efekcie tego procesu powstają twory myślowe, w których pominięta jest większość własności przysługującym przedmiotom. Pojęcia wzięte od strony formalnej, czyli pojęcia jako pojęcia, tak jak idee, posiadają cechę ogólności, tzn. reprezentują wiele przedmiotów, a w wypadku akceptacji istnienia idei (przedmiotów ogólnych) pojęcia odnoszą się również do ich stałych i zmiennych. Na przykład pod pojęcie trójkąta podpadają wszystkie jednostkowe trójkąty, ale samo pojęcie trójkąta odnosi się bezpośrednio do idei trójkąta, natomiast dopiero pośrednio do jednostkowych trójkątów. Pojęcia, wzięte jako poszczególne zdarzenia w umysłach ludzi, posiadają lokalizację i rozciągłość czasową, lecz jako zdarzenia psychiczne nie mają żadnych charakterystyk przestrzennych. Ponieważ pojęcie trójkąta różni się od pojęcia kwadratu, to również i pojęciom, jako zdarzeniom mentalnym, przysługuje indywidualizacja wynikająca z ich lokalizacji czasowej.

W terminologii funkcjonującej współcześnie w angielskojęzycznej filozofii analitycznej często pojawiają następujące podziały tego, co w ogóle istnieje. Wszystko, co istnieje, a więc wszystkie byty można podzielić na uniwersalia (*universals*) i partykularia (*particulars*). Uniwersalia mogą być dwojakiego rodzaju: albo są to własności (*properties*), np. czerwoność lub trójkątność, albo relacje (*relations*), np. ojcostwo lub ‘bycie pomiędzy’. Uniwersalia, które są bytami ogólnymi, a więc zarówno własności jak i relacje, mogą realizować się w świecie przedmiotów partykularnych; inaczej mówiąc i używając języka nawiązującego do Platona: świat przedmiotów partykularnych partycypuje w świecie przedmiotów

uniwersalnych: uniwersale, którym jest ‘czerwoność’ realizuje się w rzeczach czerwonych lub partykularne czerwone rzeczy partycypują w takim uniwersale, którym jest czerwoność. Same partykularia dzieli się na konkretne (*concrete*) i abstrakcyjne (*abstract*). Do abstrakcyjnych partykulariów należą np. zbiory (*sets)* lub sądy w sensie logicznym (*propositions*), natomiast konkretne partykularia dzielą się na rzeczy (*things*) i zdarzenia (*events*). Rzeczy albo mają postać substancji (*substances*), np. zwierzęta, molekuły lub gwiazdy, albo formę i nie-substancjalną (*non-substances*), np. sterty czegoś, cienie itp.[5]

W powyższym kontekście bardziej zrozumiałe staje się stwierdzenie, że rozum ludzki odnosi się do swoich przedmiotów ogólnie i abstrakcyjnie, natomiast zmysły są domeną naoczności i jednostkowości. Naszym operacjom czysto intelektualnym często jednak towarzyszą pewne obrazy (naoczność wyobrażeniowa): myśląc o czymś, staramy się to sobie unaocznić za pomocą wyobrażeń, rysunków, modeli. Istnieje jednak wiele treści, które nie mogą mieć żadnych naocznych ilustracji. Nie można mieć na przykład żadnej naoczności, czy to naoczności wyobrażeniowej, czy percepcyjnej, w odniesieniu do, powiedzmy, tysiącboku. Treść tego pojęcia da się przedstawić tylko czysto umysłowo, tzn. nienaocznie. Podobnie jest z ogromną ilością pojęć, którymi posługujemy się w życiu codziennym, w naukach formalnych, przyrodniczych, humanistycznych, w filozofii i teologii. Modele fizyczne, schematyczne rysunki, wizualizacje, obrazowe metafory itp. są przybliżeniami, ilustracjami, uproszczonymi unaocznieniami dla tego, do czego można się odnosić wyłącznie myślowo.

E. PASYWNOŚĆ (RECEPTYWNOŚĆ) I AKTYWNOŚĆ

Sferę zmysłową, oprócz naoczności, charakteryzuje także receptywność (odbiorczość). Funkcją zmysłów jest odbieranie pobudzeń, które pochodzą ze świata przedmiotów. W przeciwieństwie do tego rozum (intelekt, umysł) jest sferą aktywności, jego funkcją jest porównywanie, abstrahowanie, synteza i analiza pobudzeń odbieranych za pomocą zmysłów, jak dzisiaj powiedzielibyśmy, funkcją rozumu jest przetwarzanie danych. Aktywności, o której tu mowa, nie należy rozumieć analogicznie do kierowanej intencjami woli aktywności działania osób. W mówieniu o aktywności intelektu chodzi o wskazanie, że intelekt wyłącznie ‘przetwarza’ to, co jest dostarczone przez zmysły, a więc że nie jest on źródłem żadnych danych.

Filozoficzne dzieje terminów ‘receptywny’, ‘pasywny’ i ‘aktywny’ zaczynają się od I. Kanta. Odróżniał on receptywność od spontaniczności: rozum jest albo rozumem działającym i wtedy wykazuje swoją zdolność (*facultas*), czyli aktywność, albo jest rozumem tylko doznającym, a wtedy jego działanie polega na przyjmowaniu (*receptivitas*). Przyjmująca

[5]Por. E.J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 16.

pobudzenia, zmysłowa władza poznawcza posiada charakter pasywny, podczas gdy rozumowa władza poznawcza cechuje się aktywnością (w języku Kanta spontanicznością). Kant nie poświęcił jednak osobnych rozważań pasywności i aktywności i dopiero w fenomenologii transcendentalnej E. Husserla problematyka receptywności, pasywności i aktywności stała się przedmiotem bardziej systematycznych analiz.

Aktywność i pasywność były dla Husserla dwoma zasadniczymi biegunami syntetycznej działalności rozumu. Rozum jest czymś, co jest pobudzane przez różnego rodzaju bodźce i jednocześnie czymś, co, wykorzystując te pobudzenia, dokonuje ich syntetycznego opracowania. Synteza pasywna jest według Husserla syntezą przedrefleksyjną, tzn. dokonuje się bez udziału podmiotu ('ja') spełniającego akty refleksji i analizy. Synteza pasywna jest też czymś prelingwistycznym, tzn. powstające dzięki niej jednostki sensu przedmiotowego konstytuują się przed pojawieniem się aktywności językowej nadawania nazw. Synteza pasywna realizuje się 'automatycznie' i 'anonimowo', tzn. bez obecności podmiotu kierującego się do przedmiotów w aktach uwagi.[6]

Przeciwieństwem pasywności jest według Husserla aktywność, w ramach której świadomy podmiot jest wyraźnie obecny. Wzorcowymi przykładami syntezy aktywnej były dla Husserla aktywność formułowania sądów, tworzenia teorii naukowych, ale też aktywność wartościowania itd. Opozycji między aktywnością a pasywnością Husserl nie interpretował ekskluzywnie, ponieważ za najniższy stopień aktywności uznawał receptywność, to znaczy zdolność do reagowania na nadchodzące bodźce. Czysta pasywność kognitywna, całkowicie pozbawiona elementu świadomej aktywności byłaby zdarzeniem należącym do świata materii, a nie do dziedziny świadomości i mentalności. Według Husserla pasywnie konstytuują się podstawowe temporalne wymiary świadomości: świadomość przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Pasywnie przebiegają też różne syntezy asocjacji, szczególnie widoczne w procesie powstawania jedności różnych pól wrażeniowych - pola wzrokowego, dotykowego, słuchowego - i w konstytucji całościowego pola percepcyjnego.

Innym aspektem przeciwstawienia pasywności i aktywności jest pochodzący z tradycji filozofii Kanta pogląd, że d z i a ł a n i e n a s z e g o r o z u m u j e s t w y ł ą c z n i e d y s k u r s y w n e , n i g d y z a ś i n t u i c y j n e . Wbrew opisanym powyżej XX-wiecznym tendencjom do szerokiej interpretacji pojęcia naoczności Kant sądził, że nam, ludziom nie jest dostępny inny rodzaj naoczności (intuicji) niż naoczność zmysłowa. Wspomniana wyżej naoczność wyobrażeniowa byłaby tylko modyfikacją naoczności zmysłowej. Naoczność dostępna ludziom jest zawsze zmysłowa i musi pochodzić z pobudzeń zewnętrznych, musi być zatem zawsze

[6] Por. M. WÜlde, *Passivität, passive Synthesis*, [w:] J. Ritter (red.), *Historisches WÖrterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 1989, t. 7, kol. 164-168; E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag: Marinus Nijhoff 1966.

receptywna. Rozum nasz nie jest w stanie niczego ‘oglądać’, natomiast zmysły nie są w stanie niczego myśleć. Myśli, a więc pojęcia, bez jakiejkolwiek, przynajmniej potencjalnie z nimi korespondującej naoczności, są puste, a naoczność bez pojęć jest ślepa. Poznanie jest możliwe dopiero w wyniku syntezy naoczności i pojęć (wzgl. kategorii). Dyskursywność naszego rozumu oznacza więc, że nie jest on w stanie niczego poznać, jeżeli nie zastosuje pojęć (kategorii). Przeciwieństwem naoczności zmysłowej (intuicji zmysłowej) jest według Kanta naoczność intelektualna (*intellektuelle Anschauung*), która zarezerwowana jest wyłącznie dla rozumu twórczego, to znaczy takiego, który nie jest ‘skazany’ na receptywność, na bycie pobudzanym z zewnątrz. W wypadku rozumu twórczego naoczność wynika z samego jego działania, rozum tego rodzaju jest sam dla siebie źródłem danych. Według Kanta tylko *intellectus infinitus*, który ujmuje wszystkie rzeczy intuicyjnie, a zatem bez pośrednictwa jakiejkolwiek kategoryzacji (pojęciowej lub innej) i który w powyższym sensie jest twórczy, nie jest dyskursywny, lecz intuicyjny.

Pogłosem tej Kantowskiej teorii może być obserwacja, że w naszym, ludzkim poznaniu rzeczy jednostkowe ujmujemy zawsze za pośrednictwem ogólnych i abstrakcyjnych pojęć, a więc dyskursywnie. W wyniku tego nigdy nie możemy dysponować poznaniem jednostek w ich indywidualności, gdyż nasze abstrakcyjne pojęcia nie sięgają specyficznej konstelacji własności przysługującej jednostkom, konstelacji własności, która decyduje o ich indywidualności. Na temat indywidualności rzeczy jednostkowych mamy tylko wiedzę ogólną, to znaczy brakuje nam intuicyjnego (niedyskursywnego) poznania tego, co indywidualne. Jest to szczególnie wyraźnie odczuwalne, gdy nawet o najbliżej znanych nam osobach musimy mówić określając je za pomocą pojęć, które, jak odczuwamy to wyraźnie, nie oddają ich indywidualnej natury. Próbą przezwyciężania tej ułomności są te rodzaje poezji, gdzie za pomocą specyficznego operowania pojęciami dąży się do dania choćby namiastki poznania tego, co indywidualne.

Z powyższych rozważań można ponownie wyciągnąć wniosek, że kontrast pomiędzy zmysłowością a rozumem nie musi się ograniczać do faktycznie przez nas posiadanych zmysłów, jak też do znanych nam, faktycznie dokonywanych przez rozum czynności. Jeżeli zmysły określimy jako sferę naoczności i receptywności, to faktycznie przez nas posiadane zmysły mogą być tylko pewnym wycinkiem jakiegoś nieznanego nam zakresu innych sposobów dostarczania danych, jak również faktycznie dokonywane przez nasz rozum czynności mogą być tylko fragmentem innych możliwych, choć nam całkowicie nieznanych czynności, które należałoby charakteryzować jako czynności rozumowe.

F. FORMY ZMYSŁOWOŚCI

Swoistym idiomem epistemologii, odziedziczonym z tradycji Kantowskiej, jest mówienie o formach naoczności (zmysłowości) (niem.

Anschauungsformen, ang. *forms of intuition*). Czas i przestrzeń zostały uznane przez Kanta za formy zmysłowości dlatego, że wszystkie wrażenia zmysłowe - barwy, jakości dotykowe, dźwięki, zapachy - zawsze pojawiają się jako zlokalizowane w jakimś czasie i w pewnym miejscu w przestrzeni. Czas i przestrzeń są formami zmysłów zewnętrznych, natomiast tylko czas stanowi formę tzw. zmysłu wewnętrznego (*innerer Sinn*). Za pomocą zmysłu wewnętrznego, nazywanego we współczesnej terminologii introspekcją, ujmujemy własne stany psychiczne. Tylko czas, a nie przestrzeń, jest formą zmysłu wewnętrznego, ponieważ dane za pomocą zmysłu wewnętrznego stany psychiczne nie są czymś rozciągłym przestrzennie, zawsze jednak posiadają pewną czasową rozciągłość i lokalizację.

Kant sądził, że zagadkowość czasu i przestrzeni - w ich aspekcie bycia formami zmysłowości - polega na tym, iż ani czas, ani przestrzeń nie dadzą się potraktować jako efekty receptywności zmysłowej, nie mogą być zinterpretowane jako wyniki swoistych pobudzeń, jak to miejsce w wypadku wrażeń zmysłowych. Z drugiej jednak strony, nie są one pojęciami, których rozum nabywałby w trakcie procesu uczenia się w oparciu o doświadczenie zmysłowe. Czas i przestrzeń nie są ani pojęciami empirycznymi, ani też tzw. pojęciami czystymi, czyli kategoriami, a w związku z tym, że nie pochodzą z doświadczenia, należy je uznać za struktury aprioryczne (pozadoświadczeniowe). Kant twierdził też, że te dwie formy zmysłowości muszą być uznane nie tylko za aprioryczne, lecz także za subiektywne, to znaczy za takie, które należą wyłącznie do kognitywnego uposażenia podmiotu ludzkiego. W myśl tego rodzaju stanowiska widząc w doświadczeniu zmysłowym rzeczy jako przestrzenne i jako zajmujące miejsca w czasie, nie spostrzegamy rzeczy ‘prawdziwych’, ‘samych w sobie’. ‘Rzeczy same w sobie’, wzięte jako przyczyny wrażeń zmysłowych, muszą być uznane za nieczasowe i nieprzestrzenne. Pojęcie form zmysłowości należy dziś ciągle do słownika podstawowych pojęć epistemologicznych, aczkolwiek apriorystyczna, subiektywistyczna i idealistyczna doktryna Kanta, która się z nim wiąże, była wielorako krytykowana i uchodzi dziś za stanowisko trudne do obrony w całej rozciągłości.

Jeśli naoczność bez pojęć jest ślepa, jeśli więc do rozumienia jakichkolwiek danych potrzebne jest użycie pojęć, to niezależnie od kwestii aprioryzmu i subiektywizmu Kanta wynika z tego, iż p o z n a n i e c z y s t o z m y s ł o w e n a l e ż y u z n a ć z a p o j ę c i e g r a n i c z n e. Każde ujęcie poznawcze wymaga jakiejś strukturalizacji, a strukturalizacja ta może pochodzić wyłącznie ze strony rozumu i pojęć. Kwestia ta jest niezależna od tego, jaka jest geneza pojęć (kategorii), a więc niezależna od tego, czy podstawowe pojęcia, za pomocą których strukturalizujemy dane, potraktujemy jako elementy wrodzone (aprioryczne), czy też uznamy, iż pochodzą one z doświadczenia. Aby coś ująć poznawczo, trzeba być w stanie podporządkować to coś pod jakieś pojęcie, trzeba móc zinterpretować

pewien zbiór danych jako przedmiot określonej kategorii, rozpoznać coś w jego gatunkowości lub rodzajowości. Nawet rozpoznanie czegoś w jego indywidualności odbywa się także *via* pojęcia. Poza sytuacjami wyjątkowymi, np. laboratoryjnie wywołanym widzeniem pojedynczych rozbłysków światła lub słyszeniem nie dających się bliżej określić dźwięków, normalnie nie mamy do czynienia z niezinterpretowanymi przedmiotowo wrażeniami zmysłowymi. Nawet wtedy, gdy przyjmiemy, że wszystkie pojęcia, za pomocą których strukturalizujemy dane zmysłowe, powstały w wyniku procesu uczenia się, to i tak poznanie czysto zmysłowe musiałoby równać się czemuś w rodzaju niezróżnicowanego przedmiotowo doznawania ‘chmury’ wrażeń zmysłowych.

2. Kategorie i kategoryzacja

A. KATEGORIE

Termin ‘kategoryzacja’ wskazuje na rozległą tematykę dotyczącą powiązań pomiędzy świadomym doświadczeniem, w szczególności zaś percepcją zmysłową, a rozumem i myśleniem. Jako podmioty cielesne ciągle odbieramy ze strony przedmiotów ogromną ilość pobudzeń, nasz system nerwowy i nasz mózg cały czas, niezależnie do tego, czy jesteśmy świadomi, czy nie (sen), rejestrują różnego rodzaje bodźce. Tylko część z nich jest transformowana do postaci świadomej, co ostatecznie prowadzi do powstania percepcyjnego obrazu świata. Nie widać żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że nasz mózg, będąc tak samo gigantycznie skomplikowaną strukturą, którą jest - jak przyjmujemy - w rzeczywistości, mimo to mógłby nie wytworzyć żadnego świadomego doświadczenia. Sama transformacja fizycznych pobudzeń w świadome doświadczenie jest jednym z najbardziej tajemniczych procesów i jest od wieków tematem dociekań filozoficznych, a od dwóch stuleci przedmiotem systematycznych badań naukowych. Przekształcone w świadome doświadczenie oddziaływania fizyczne, aby mogły pełnić jakąkolwiek rolę kognitywną, muszą dodatkowo podlec procesowi strukturalizacji: coś musi zostać ujęte jako podmiot własności, a coś innego jako własności przysługujące temu podmiotowi itd. Strukturalizację tę określa się różnie, mianem interpretacji, mianem nadawania sensu otrzymywanym bodźcom lub mianem kategoryzacji. Jako mechanizmy rządzące kategoryzacją wymieniano asocjację (kojarzenie) jednych bodźców z innymi, uczenie się według (wrodzonych) reguł, mechanizmy związane z przystosowaniem się do środowiska, dyskutowaną już wyżej abstrakcję, syntezę, analizę i inne. Bodźce kategoryzowane są za pomocą schematów, stereotypów, pojęć, interpretowane za pomocą posiadanych już znaczeń, ujmowane w określone struktury. Znaczenie, interpretacja, pojęcia itd. należą do dziedziny rozumu, stąd też przyjęło się, że w problemie kategoryzacji chodzi o relację pomiędzy rozumem (myśleniem) a doświadczeniem.

Słowa ‘kategoria’ i ‘kategoryzacja’ posiadają wiele znaczeń zarówno w filozofii jak w dziedzinach empirycznych. Każde z tych znaczeń związane jest ze swoistymi problemami, a w przypadku kwestii empirycznych dotyczących poznania ludzkiego i pozaludzkiego (zwierzęta) z całymi już obszarami badań interdyscyplinarnych. Badania tego rodzaju określa się mianem ‘nauk kognitywnych’ (*cognitive science*). Do nauk kognitywnych zalicza się psychologię, neurofizjologię, neuroanatomię, badania nad sztuczną (komputacyjną) inteligencją, psycholingwistykę i inne.[7] Poniżej przedstawiona zostanie krótka systematyzacja tych przeplatających się, filozoficznych i pozafilozoficznych, interpretacji słów ‘kategoria’ i ‘kategoryzacja’.

Od czasów Arystotelesa problemem kategorii określany jest zespół zagadnień metafizycznych (ontologicznych) dotyczących podstawowej struktury rzeczywistości. Kategoriami Arystoteles nazywał najogólniejsze pojęcia, które odzwierciedlają struktury i hierarchię świata przedmiotów. Kategoriami są: substancja (*substantia*), ilość (*quantitas*), jakość (*qualitas*), stosunek (*relatio*), czynność (*actio*), bierność (*passio*), miejsce (*ubi*), czas (*quando*), położenie (*situs*), posiadanie (*habitus*). Od czasów Kanta nastąpiła wyraźna subiektywizacja rozumienia kategorii, zaczęto bowiem traktować kategorie nie jako coś, co odzwierciedla struktury świata, lecz jako należącą do naszego umysłu sieć najogólniejszych pojęć, które umysł niejako ‘nakłada’ na jeszcze nieuformowane przedmiotowo wrażenia zmysłowe. Przykładowo, Kant, podobnie jak Arystoteles, uznawał istnienie specyficznej kategorii substancji, lecz nie uważał, iż jest ona fragmentem podstawowego ‘rusztowania’ świata, ale że służy ona umysłowi wyłącznie do zbierania poszczególnych doświadczeń do postaci specyficznego przekonania o istnieniu przedmiotów trwających w czasie, czyli substancji. Wymieniony wyżej podział wszystkich bytów na uniwersalia i partykularia oraz dalsze podziały tej podstawowej opozycji może być przykładem teorii kategorii, którą posługują się współcześni filozofowie. Systematyzacja ta domniemana jest całkowicie obiektywistycznie, lecz nie jest wykluczona taka jej interpretacja, gdzie przynajmniej niektórym z wymienionych ‘kategorii’ zostanie nadane znaczenie ekskluzywnie aprioryczne i subiektywistyczne.

B. KATEGORYZACJA

Zarówno Arystotelesowska, przedmiotowa interpretacja kategorii, jak i Kantowskie, epistemiczne rozumienie kategorii ujmowały kategorie jako najbardziej podstawowe struktury świata lub jako szczególnego rodzaju pojęcia służące do najbardziej zasadniczej strukturalizacji danych

[7] Syntetyczny przegląd interdyscyplinarnych badań nad poznaniem, łączących elementy empiryczne i filozoficzne, zawarty jest w R.A. Wilson/F.C Keil (red.), *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press 1999.

doświadczenia. Interpretacja bardziej patykularna przez kategorie rozumie struktury stosowane przez nasz umysł do porządkowania otrzymywanych danych. Kandydatami do bycia takim rodzajem struktury są pojęcia w zwykłym sensie, a więc np. pojęcie kota, pojęcie ssaka, czy pojęcie drapieżnika. W ramach takiego rozumienia pojęcia traktowane są jako wiązki treści reprezentujących własności świata przedmiotowego. Kategoryzacja jest procesem, w trakcie którego różne przedmioty zaczynają być traktowane jako należące do tej samej kategorii. Trzeba zauważyć, że faktycznie używamy tylko bardzo małej ilości schematów kategoryzujących z całości wszystkich możliwych schematów tego rodzaju. Praktycznie patrząc, każdy, nawet stosunkowo niewielki zbiór przedmiotów, może być kategoryzowany na nieskończoną ilość sposobów. W związku z tym powstają m.in. następujące problemy. Dlaczego dysponujemy takimi a nie innymi kategoriami? Co umożliwiają nam nasze faktycznie stosowane schematy kategoryzacji?

Jedną z podstawowych koncepcji w tej dziedzinie jest hipoteza, że głównym ‘napędem’ kategoryzacji jest ujmowanie przez nasz umysł podobieństw. Umieszczamy kota i lwa w tej samej kategorii, ponieważ zwierzęta te są do siebie bardziej podobne niż np. kot i żyrafa. Według tego podejścia świat jest czymś, co jest odpowiednio przystosowane do naszego działania i naszych celów, a ludzkie kategorie odzwierciedlają tę organizację. Trudność polega jednak na tym, że każde dwie rzeczy mogą mieć wspólną nieograniczoną ilość własności. Kot i żyrafa mogą się poruszać, zajmują określone miejsca w przestrzeni, ważą więcej niż jeden gram, więcej niż dwa gramy itd. Podobieństwo, jako narzędzie wyjaśniające powstanie kategorii, wydaje się pojęciem zbyt niezdeterminowanym. Nasunąć się więc może pogląd odwrotny, a mianowicie, że widzimy pewne dwa przedmioty jako podobne, ponieważ należą one do tej samej kategorii, a nie odwrotnie. Musielibyśmy zatem wyjaśniać podobieństwo za pomocą należenia do tej samej kategorii.

Osobną kwestią jest pytanie o hierarchię kategorii. Istnieje głęboko zakorzeniona tradycja filozoficzna, sięgająca Arystotelesa, która uznaje, że u podstaw naszych klasyfikacji znajdują się kategorie naturalne. Kategorie (pojęcia) biologiczne są najlepszym przykładem kategorii naturalnych i właśnie oparciu o kategorie biologiczne Arystoteles sformułował swoją teorię kategorii. Na kategoriach naturalnych byłyby nadbudowane inne rodzaje kategoryzacji świata, np. kategorie społeczne lub specyficzne kategorie związane z celowym działaniem. Esencjalizm jest współczesnym stanowiskiem nawiązującym do Arystotelesa, które uznaje, że podstawowe ludzkie kategorie odzwierciedlają istotne cechy przedmiotów (ich konieczne składniki). Stanowiska konkurencyjne podkreślają natomiast elastyczność ujęć klasyfikacyjnych, w trakcie których w ramach określonej kategorii umieszczamy nie tylko cechy koniecznie charakteryzujące odzwierciedlany przez nią przedmiot, ale też włączamy do tej kategorii cechy odnoszące się do procedury identyfikacji tego

przedmiotu. Ludzie na przykład wcale nie muszą w pojęciu kota umieszczać wyłącznie cech istotnych dla kotów, lecz zaliczają do składowych tego pojęcia również cechy służące do rozpoznawania tych zwierząt, a także cechy całkowicie nietrafne.

C. NATYWIZM I EMPIRYZM

Gdy na podmiot epistemiczny patrzymy wyłącznie z punktu widzenia biologicznego i fizycznego, to trzeba wziąć pod uwagę następujący fakt. W gigantycznej sieci neuronalnej naszego mózgu istnieje wyłącznie ogromna ilość rozproszonych pobudzeń, będących rezultatem oddziaływania pochodzącego od różnego rodzaju przedmiotów. Część z tych pobudzeń zostaje połączona ze sobą i przekształcona w regularnie ustrukturalizowane pole spostrzeżeniowe. Osobny problem, o którym była już mowa wyżej, wyraża się więc w pytaniu, jak możliwa jest transformacja tego, co nieświadome i neuronalne w to, co świadome i 'przesycone' znaczeniem. Teraz natomiast interesuje nas kwestia, co jest podstawą tej swoistej syntezy spostrzeżeniowej, czy są nią wrodzone reguły, prototypy lub wzorcowe egzemplarze, czy też raczej te reguły, prototypy lub egzemplarze pochodzą z doświadczenia w oparciu o specyficzny proces uczenia się. Zagadnienia te leżą na pograniczu badań empirycznych i problematyki filozoficznej.

Gdy podmiot poznający coś potraktujemy z punktu widzenia doświadczenia wewnętrznego (introspekcji), to mamy do czynienia ze świadomym i ustrukturalizowanym polem spostrzeżeniowym. Również jednak i w tym wypadku pojawia się pytanie, w jaki sposób poszczególne wrażenia zmysłowe mogą prowadzić do takich efektów jak np. widzenie domu otoczonego drzewami. Poszczególne wrażenia, wrażenia kształtu, zieleni i inne, muszą zostać zinterpretowane według uprzednio posiadanych przez nasz umysł struktur. Czym są te struktury? Sądzono, że są nimi pojęcia. Widziane palmy barwne i kontury umysł niejako podporządkowuje pod posiadane pojęcia domu, drzewa, liści itp. Skąd jednak biorą się pojęcia. Zwolennicy natywizmu twierdzą, że przynajmniej podstawowe pojęcia (tzw. 'prymitywy semantyczne') są wrodzone, np. pojęcie kształtu, pojęcie przedmiotu jako pewnego substratu własności itp. Genetyczni empiryści uważają natomiast, że wszystkie struktury służące do kategoryzacji wrażeń pochodzą z doświadczenia. Opozycja ta dotyczy problemu genezy pojęć, nie jest jednak aż tak radykalna, jak mogłoby się wydawać. Z punktu widzenia współczesnej nauki wrodzone struktury można interpretować jako coś, co zostało ukształtowane przez ewolucję biologiczną, a wtedy przeciwstawienie natywizm - empiryzm genetyczny traci na ostrości. To, co wrodzone, staje się zmagazynowanym ewolucyjnie doświadczeniem poprzedzających pokoleń i jest aktualizowane w toku indywidualnego rozwoju podmiotu.

Natywizm jednak, jak się często błędnie sądzi, nie musi być aprioryzmem. Aprioryczna interpretacja struktur służących do kategoryzacji wrażeń powstaje dopiero wtedy, gdy twierdzi się, że struktury te nie dadzą się wywieść z jakiegokolwiek doświadczenia, czy to z doświadczenia minionych pokoleń, czy z indywidualnego doświadczenia podmiotu. Gdy uzna się, że struktury te nie dadzą się wyprowadzić z żadnego rodzaju doświadczenia, to dopiero wtedy mogą zostać one potraktowane jako rzeczywiście aprioryczne. Jest sprawą dalszej argumentacji, jak można wyjaśniać przyczynę istnienia takich pozadoświadczeniowych struktur, jeżeli tą przyczyną nie jest doświadczenie w jakimkolwiek znaczeniu. Jedna z możliwych odpowiedzi może brzmieć, że nie wiemy skąd pochodzą aprioryczne struktury, wiemy tylko tyle, że struktur w tym znaczeniu nie da się wyprowadzić z doświadczenia. Jeżeli struktury te uznamy za niewyprowadzalne z jakiegokolwiek doświadczenia, to najbliższą hipotezą będzie to, iż należą one wyłącznie do uposażenia podmiotu, a więc że nie tylko są aprioryczne, lecz że również są subiektywne. Taki sens miała teoria Kanta głosząca, że strukturami kategoryzującymi wrażenia na podstawowym poziomie są czas, przestrzeń, przyczynowość, substancja itd. oraz że struktury te są aprioryczne i subiektywne zarazem. Wydaje się jednak, że Kant nie wziął pod uwagę takiej możliwości oto możliwości: coś może nie pochodzić z doświadczenia, ale jednak kategoryzować świat zgodnie z jego podstawową budową, zgodnie z tym, jaki jest on ‘sam w sobie’. Tego rodzaju koincydencję pomiędzy apriorycznymi strukturami kategoryzującymi należącymi do podmiotu a strukturami świata należałoby wtedy uznać za fakt nie podlegający dalszemu wyjaśnianiu. W takim wypadku to, co aprioryczne, nie będzie należało wyłącznie do uposażenia podmiotu, lecz będzie także stanowiło strukturę świata przedmiotowego. Będzie to n i e s u b i e k t y w n e *a p r i o r i*.

D. KATEGORYZACJA I UZASADNIANIE EPISTEMICZNE

Oprócz kwestii genezy pojęć i kategorii innym podstawowym tematem epistemologii jest problem uzasadnienia naszych roszczeń do wiedzy, opartych na uprzedniej kategoryzacji danych doświadczenia. Czy całkowicie nieskategoryzowane doświadczenie, ‘czyste doświadczenie’ jest w stanie pełnić jakąkolwiek rolę epistemiczną, to znaczy stanowić uzasadnienie dla sądów (wzgl. przekonań)? Wydaje się, że całkowicie nieskategoryzowane doświadczenie percepcyjne należy uznać wyłącznie za ideę graniczną. Być może takim doświadczeniem dysponują na przykład bardzo małe dzieci, a wtedy można tylko spekulować, iż posiada ono formę czegoś w rodzaju ‘surowego’ (‘czystego’) doznawania różnorakich wrażeń zmysłowych. Takie ‘czyste doświadczenie’ percepcyjne nie może być jednak użyte w celu uzasadnienia jakichkolwiek przekonań (sądów), do uprawomocnienia jakichkolwiek roszczeń do wiedzy. Żeby coś wiedzieć, trzeba to coś ująć jako coś, to znaczy trzeba to ująć za pomocą pewnego pojęcia: np. żeby wiedzieć, że jest to drzewo, trzeba ująć określone bodźce

za pomocą pojęć konturu, linii, drzewa itd. Kategoryzacja polega na zastosowaniu odpowiednich pojęć. Dopiero tak skategoryzowane doświadczenie może pełnić rolę epistemiczną, to znaczy można go użyć do uzasadnienia na przykład sądu: ‘Jest przede mną dom otoczony drzewami’.

3. Sens kognitywny

A. WĄSKIE I SZEROKIE ROZUMIENIE DOŚWIADCZENIA

Wydaje się, że w języku potocznym ze słowem ‘doświadczenie’ wiązane są w przeważającej mierze skojarzenia pozytywne. Doświadczenie jest prawie synonimiczne z prawdą, jest traktowane jako najsilniejsze kryterium akceptacji jakichkolwiek twierdzeń; uważa się, że doświadczenie pozytywnie wpływa na rozwój różnych teorii, mówi się też, że wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia itp. Potoczne mniemanie nie precyzuje jednak, czym jest doświadczenie, lecz wydaje się, iż przeważa przekonanie, że doświadczenie to głównie percepcja zmysłowa, a więc widzenie, dotykanie, słyszenie itd. W tym kontekście przeciwstawia się doświadczenie fantazji, spekulacji, zmyśleniu itp. Można wysunąć przypuszczenie, że na co dzień jesteśmy przychylni stanowisku nazywanemu w technicznym języku filozoficznym empiryzmem.

We współczesnej epistemologii mówi się o wąskiej, czyli empirystycznej koncepcji doświadczenia oraz o szerokiej koncepcji doświadczenia. Pierwszą reprezentowali w XX w. przedstawiciele neopozytywizmu (tzw. logicznego empiryzmu), drugą lansowali przedstawiciele fenomenologii. Doświadczenie w sensie wąskim jest równoznaczne z percepcją zmysłową, a więc doświadczeniem będą spostrzeganie wzrokowe, dotykowe, węchowe, słuchowe, smakowe. Doświadczyć czegoś w tym sensie, to tyle, co spostrzec to coś jednym lub wieloma zmysłami. Termin ‘s e n s u a l i z m’ bywa niekiedy używany dla tej właśnie odmiany empiryzmu, która stawia znak równości pomiędzy doświadczeniem a percepcją zmysłową. Jak z tego wynika, nie każdy empiryzm musi być sensualizmem, przekroczeniem sensualizmu będzie stanowisko, według którego doświadczeniem jest również tzw. spostrzeganie wewnętrzne (introspekcja). Dzięki spostrzeganiu wewnętrznemu dane są nam nasze własne stany psychiczne. E m p i r y z m, który przyjmuje, że również spostrzeganie wewnętrzne jest doświadczeniem i że jako takie może ono być źródłem wiedzy, nie jest już sensualizmem, gdyż spostrzeganie wewnętrzne nie wykazuje cech charakterystycznych dla percepcji zmysłowej. Poszerzenie pojęcia doświadczenia o spostrzeganie wewnętrzne wydawało się konieczne niektórym zwolennikom empiryzmu w celu uratowania statusu metodologicznego psychologii, gdy bowiem stwierdzimy, że spostrzeganie własnych stanów psychicznych nie jest doświadczeniem, czyli nie jest wartościowym źródłem wiedzy, wtedy musimy uznać, że psychologia oparta na introspekcji nie jest nauką. Jedynym wyjściem pozostanie czysto behawiorystyczna psychologia,

wykorzystująca jako ‘narzędzie badawcze’ wyłącznie doświadczenie dotyczące zewnętrznego (cielesnego) zachowania się człowieka.

W dyskusji dotyczącej doświadczenia i empiryzmu bierze się jednocześnie pod uwagę dwa problemy, po pierwsze, kwestię genetyczną: czy wszystko, co możemy uznać za wiedzę, musi pochodzić z doświadczenia w wąskim sensie, po drugie kwestię normatywną, a więc pytanie, czy wszystkie twierdzenia, hipotezy, teorie czerpią swoje uzasadnienie z doświadczenia wąskim sensie. Sensualizm stoi na stanowisku, że doświadczenie zmysłowe stanowi jedyne kryterium prawomocności jakichkolwiek twierdzeń mogących rościć sobie prawo do miana wiedzy, tzw. umiarkowany empiryzm twierdzi natomiast, że uzasadnienie dla różnego rodzaju tez może stanowić również doświadczenie wewnętrzne. Umiarkowany empiryzm musi jakoś rozwiązać problem statusu nauk formalnych, jeśli nie chce przyjąć mało przekonywającej tezy sensualizmu, że poznanie matematyczne jest uogólnieniem doświadczenia zmysłowego.

Filozofowie, którzy nie zawężają pojęcia doświadczenia do doświadczenia zmysłowego i doświadczenia wewnętrznego, mogą rozszerzać jego zakres w różny sposób. Z doświadczeniem w sensie szerokim będziemy mieli więc do czynienia wtedy, gdy oprócz doświadczenia zmysłowego i wewnętrznego (introspekcji) przyjmiemy istnienie doświadczenia moralnego, estetycznego, mistycznego (doświadczeniu Boga i Jego atrybutów). Mówi się też o doświadczeniu przedmiotów idealnych, które miałoby się realizować za pomocą tzw. intuicji matematycznej. Przedstawiona powyżej rozszerzona interpretacja naoczności pokrywa się w dużym stopniu z rozważanym teraz pojęciem doświadczenia w szerokim sensie. W dalszym ciągu analiz jako przykłady szerokiego rozumienia doświadczenia zostaną wzięte pod uwagę doświadczenie moralne i doświadczenie estetyczne.

Przeciwnicy rozszerzania pojęcia doświadczenia poza doświadczenie zmysłowe (empiryści) uważają, że w przypadku doświadczenia zmysłowego mamy do czynienia z pewnymi formalnymi cechami, które są nieobecne w doświadczeniu w szerokim sensie. Spostrzegając coś wzrokowo, jesteśmy przekonani, że kontaktujemy się ze stanem rzeczy, który jest niezależny od nas, to znaczy. jest niezależny od naszych przekonań, życzeń, upodobań, od naszego wykształcenia itp. Jesteśmy również przekonani, że ten stan rzeczy jest intersubiektywnie komunikowalny i intersubiektywnie sprawdzalny. Według empirystów tego rodzaju charakterystyk brakuje rzekomemu doświadczeniu moralnemu lub estetycznemu, a zatem, jak wnioskują, tego rodzaju stany umysłu nie zasługują na miano doświadczenia. Gdy na przykład ktoś twierdzi, że oprócz zmysłowego widzenia pewnej sekwencji zdarzeń fizycznych - np. sekwencji zdarzeń, którą stanowi udzielanie pomocy rannemu w wypadku - jednocześnie niezmysłowo doświadcza moralnego dobra tego czynu, tzn. doświadcza

pewnej transempirycznej jakości wartościowej, to według przeciwnika rozszerzania doświadczenia nie jest to doświadczenie w rzetelnym sensie tego słowa. Podobnie, gdy w oparciu o zmysłowe widzenie pewnej konfiguracji plam barwnych ktoś twierdzi, że niezmysłowo doświadcza estetycznej jakości piękna, to też nie jest to doświadczenie w takim znaczeniu, o jakim mówimy w wypadku widzenia czerwieni lub słyszenia jakiegoś dźwięku.

Przeciwnik rozszerzania pojęcia doświadczenia ma do dyspozycji dwie możliwości: albo w całości będzie subiektywizował dziedzinę moralną i estetyczną twierdząc, że nie mamy tu do czynienia z poznawaniem czegoś, lecz tylko z naszymi reakcjami emocjonalnymi na pewne zdarzenia i procesy, reakcjami zależnymi od wcześniej nabytych przekonań, upodobań itd.; albo będzie stał na stanowisku obiektywistycznym, lecz sprzeciwiał się przyjmowaniu doświadczenia moralnego, estetycznego itp. jako czegoś równie spontanicznego, jak zmysłowe widzenie świata. W tym drugim wypadku obiektywizm będzie wyrażał się w tezie, że wiedza na temat dobra, zła, piękna lub brzydoty czegoś polega na zastosowaniu wcześniej nabytych zasad moralnych lub estetycznych do zmysłowo spostrzeganych stanów rzeczy, same zaś te zasady muszą być osobno usprawiedliwione jako obiektywne. Trzeba więc na przykład już wcześniej znać normę głoszącą, iż należy pomagać ludziom cierpiącym, aby w konkretnym wypadku być w stanie zinterpretować pewne sekwencje zdarzeń fizycznych, np. pomoc rannemu, jako coś moralnie pozytywnego. Uzasadnienie samych tego rodzaju norm nie jest już kwestią doświadczenia, lecz musi mieć charakter dyskursywny, może być to dyskurs odwołujący się do pewnej przejętej z tradycji moralności, do nakazów Boga, do pewnej metafizyki człowieka itp. W opinii przeciwnika rozszerzania pojęcia doświadczenia nie istnieje więc s p o n t a n i c z n e i t r a n s k u l t u r o w e d o ś w i a d c z e n i e moralne i estetyczne, co jednak nie musi wykluczać obiektywizmu w tych dziedzinach.

Zwolennicy szerokiego rozumienia doświadczenia będą jednak argumentowali, że nie ma powodu, aby negować istnienie doświadczenia moralnego lub estetycznego tylko dlatego, że dane uzyskane na ich podstawie nie są ‘spontanicznie’ dostępne wszystkim podmiotom. W każdej dziedzinie potrzebne jest przecież pewne wykształcenie, przygotowanie, trening. Gdyby chcieć konsekwentnie stosować ‘kryterium spontaniczności’, to trzeba byłoby zrezygnować z przekonania o obiektywności nawet takich dziedzin jak matematyka, gdyż i tu potrzebne są określone zdolności, ‘wrażliwość’, przygotowanie, aby można było rozumieć, tzn. doświadczać odpowiednich stanów rzeczy.

Po drugie, bardzo wielu ludzi może się porozumieć co do danych pochodzących z doświadczenia w szerokim sensie, nie ma więc powodów, aby twierdzić, że tym rodzajom doświadczenia brakuje cechy intersubiektywnej komunikowalności. Doświadczenie w szerokim sensie nie musi jednak być spontanicznie dostępne wszystkim podmiotom, gdyż nawet

zmysłowe spostrzeganie, będące wzorcem doświadczenia dla empirysty, wymaga przygotowania w postaci instrukcji dotyczącej konceptualizacji różnych barw lub kształtów przestrzennych.

Po trzecie, zarzut intersubiektywnej niesprawdzalności rezultatów uzyskanych na podstawie doświadczenia w szerokim sensie, może być osłabiony przez wskazanie, że sprawdzalność nie musi być równoznaczna z laboratoryjną sprawdzalnością w dosłownym sensie. Za pomocą radykalnych hipotez sceptycznych można podważyć każdy rodzaj raportów na temat doświadczenia zmysłowego, nawet raportów uzyskanych w warunkach laboratoryjnych. Nie da się na przykład wykluczyć, że jedna z dwóch osób, które mówią, iż widzą niebieskie rozbłyski w komorze spalania, ma tzw. odwrócone spektrum, to znaczy używa dźwięku ‘niebieski’, chociaż faktycznie przez nią przeżywane doświadczenia mają charakter tego rodzaju, które normalnie wyrażamy za pomocą dźwięku ‘żółty’. Gdy jednak pominiemy tego rodzaju hipotezy sceptyczne, to mając do czynienia z powtarzającymi się w odniesieniu do tego samego przedmiotu raportami, składanymi przez w innych aspektach wiarygodne osoby, raportami na temat jakości piękna lub dobra pewnych stanów rzeczy, nie widać powodów, aby nie przyznać im cechy intersubiektywnej sprawdzalności. Podobnie jest w odniesieniu do doświadczeń nazywanych mistycznymi, to znaczy w odniesieniu do tych sytuacji, w których wiele osób, w różnych okolicznościach mówi o doświadczeniu Boga i (niektórych) Jego atrybutów.

Całkowite zliberalizowanie pojęcia doświadczenia może jednak prowadzić do sytuacji, w której każdy, dla poparcia nawet najdziwniejszych swoich przekonań, będzie się mógł się powoływać na specjalnego rodzaju ‘tajemnicze’ doświadczenia, którymi tylko on dysponuje. Inaczej mówiąc, nie będzie istniała taka rzecz, o której ktoś nie będzie mógł twierdzić, że jej nie doświadczył. Wydaje się jednak, że to niebezpieczeństwo można zażegnać poprzez wzięcie pod uwagę dodatkowych czynników kontrolujących, a mianowicie powtarzalności i powszechności doświadczeń, na które ktoś się powołuje, ich spójności lub niespójności z relacjami utrwalonymi w tradycji, ich zgodności lub niezgodności z tym, co wiemy na temat świata w wyniku racjonalnego dyskursu, dyskursu dokonywanego zarówno w ramach nauk, jak i w ramach filozofii. Nie wydaje się więc sensowna sugestia, że każde rozszerzenie pojęcia doświadczenia poza doświadczenie zmysłowe musi prowadzić do nihilistycznego liberalizmu w tej kwestii. Z drugiej jednak strony, każde rozszerzanie pojęcia doświadczenia poza doświadczenie zmysłowe wymaga osobnej dyskusji w określonej dziedzinie (moralność, dziedzina estetyczna, religijna itp.) i tylko konkretne argumenty, odnoszące się do specyfiki tej dziedziny mogą rozstrzygnąć na rzecz istnienia lub przeciw istnieniu charakterystycznego dla niej doświadczenia.

B. SENS I ZNACZENIE

Powyższe rozważania na temat pojęcia doświadczenia przeprowadzają do innej ważnej kwestii, a mianowicie, czy wyłącznie te treści epistemiczne mają sens, które, bezpośrednio lub pośrednio, mogą zostać odniesione do doświadczenia zmysłowego, natomiast wszystkie inne treści, aspirujące do bycia treściami epistemicznymi, w rzeczywistości nie posiadają żadnej doniosłości poznawczej. W powyższym zdaniu „Te treści epistemiczne mają sens, które mogą zostać, bezpośrednio lub pośrednio, odniesione do doświadczenia zmysłowego" słowo 'sens' należy rozumieć jako 'sens kognitywny' i problematykę z nim związaną odróżniać od tych zagadnień, które wiążą się z pojęciem 'znaczenia'. Z czysto językowego punktu widzenia nie ma tu istotnych różnic, bowiem w języku potocznym, w odpowiednich kontekstach używamy zamiennie wyrażeń 'sens' i 'znaczenie' (ang. *sense*, *meaning*; niem. *Bedeutung*, *Sinn*), chociaż w polskim technicznym języku filozoficznym utrwalił się zwyczaj rezerwowania słowa 'sens' dla problematyki, która teraz będzie dyskutowana, natomiast dla problematyki dotyczącej wyrażeń językowych używa się raczej słowa 'znaczenie'.

Sens kognitywny, o którym będzie teraz mowa, należy więc rozumieć jako coś różnego od innych odmian sensu, od sensu emocjonalnego, wychowawczego, spekulatywnego itp. W przekonaniu niektórych empirystów bardzo wiele wyrażeń językowych posiada sens wyłącznie emocjonalny, wychowawczy lub spekulatywny, lecz nie ma żadnego sensu kognitywnego, to znaczy wyrażenia tego rodzaju nie dostarczają żadnej wiedzy na temat świata, służą natomiast zaspokojeniu naszych potrzeb uczuciowych, praktycznych lub filozoficznych. I tak na przykład bajki o krasnoludkach posiadają znaczenie, gdyż, jeżeli są poprawnie napisane, to mogą być rozumiane przez dzieci i dorosłych, a więc różnią się od całkiem pozbawionych znaczenia wyrażeń językowych, takich na przykład jak 'blablabla', nie mają jednak żadnego sensu kognitywnego, tzn. nie dostarczają informacji na temat świata. Powstający w ten sposób problem można wyrazić w pytaniu, czy da się sformułować jakieś kryterium oddzielające wyrażenia, które mają sens kognitywny od wyrażeń, które są jego pozbawione.

Minimalnym warunkiem sensowności jakiegoś zdania lub wyrażenia jest brak sprzeczności logicznej: zdania i wyrażenia sprzeczne logicznie klasyfikujemy bowiem automatycznie jako zdania i wyrażenia bezsensowne. Jeżeli ktoś twierdziłby na przykład, że niebo jest jednocześnie niebieskie i nie jest niebieskie, wtedy uznalibyśmy, że to, co mówi, jest pozbawione sensu i to nie tylko sensu kognitywnego, lecz jakiegokolwiek sensu (znaczenia) w ogóle. Składniki takiego zdania, wzięte osobno, posiadają jednak pewne określone znaczenia, w tym wypadku pewne określone znaczenia w języku polskim, lecz jako całość zdanie ta nie ma sensu (znaczenia). Sprzeczności logicznej, jako minimalnego warunku

sensowności (znaczenia) wypowiedzi, nie należy mieszać z opozycją, antagonizmem lub przeciwieństwem, które nie wyrażają żadnej sprzeczności i stąd też nie mogą dyskwalifikować zawierających je wypowiedzi jako bezsensownych. (Gdy ktoś na przykład mówi, że pewna rzecz jest ciepła i zimna jednocześnie, wtedy nie mamy do czynienia ze sprzecznością logiczną, lecz z przeciwieństwem).

Aby jakimkolwiek wypowiedziom można było przypisać sens (znaczenie), muszą być one poprawnie zbudowane syntaktycznie, tzn. muszą zachowywać reguły składni danego języka naturalnego lub języka sztucznego. Stąd też można wprowadzić odróżnienie pomiędzy znajomością sensu syntaktycznego i znajomością sensu semantycznego. Znamy sens syntaktyczny jakiegoś wyrażenia wtedy, gdy wiemy, jak go używać w danym języku naturalnym lub sztucznym, natomiast sens semantyczny znamy wtedy, gdy wiemy, do jakich przedmiotów odnoszą się używane przez nas wyrażenia językowe. W większości wypadków gdy mówimy rodzimym językiem, znamy zarówno sens syntaktyczny jak i semantyczny wyrażeń, chociaż w granicznych sytuacjach może być tak, że potrafimy operować pewnymi wyrażeniami, lecz nie jesteśmy w stanie wskazać, do jakich przedmiotów się one odnoszą. Tak na przykład może być w wypadku operowania formalizmami matematycznymi - wtedy znamy sens syntaktyczny (operacyjny) napisów, jakimi się posługujemy, lecz nie jesteśmy w stanie wskazać, do jakich przedmiotów się one odnoszą. Możemy również znać sens semantyczny nie znając syntaktycznego. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy wiemy, że w języku niemieckim słowo '*Stern*' odnosi się do gwiazdy, lecz nie znając niemieckiego nie potrafimy nim operować.

Wskazanie na to, że niewystępowanie sprzeczności logicznej jest minimalnym warunkiem posiadania sensu (znaczenia) przez dowolne zdanie lub wyrażenie, jak również odróżnienie pomiędzy sensem syntaktycznym i semantycznym nie dają jednak jeszcze żadnych kryteriów, które pozwalałby odróżniać sens kognitywny od sensu emocjonalnego lub spekulatywnego.

C. WERYFIKACJONIZM

Weryfikacjonizmem nazywane jest stanowisko głoszone przez XX-wieczny neopozytywizm, trzeba jednak od razu podkreślić, że nazwa ta może być o tyle myląca, iż neopozytywistom nie chodziło wyłącznie o procedurę weryfikacji, lecz w równej mierze o procedurę falsyfikacji. Ten minimalistyczny pogląd wyrażał się w tezie, że jakiekolwiek twierdzenia tylko wtedy mogą być uznane za kognitywnie sensowne, gdy da się wskazać na doświadczenia, za pomocą których twierdzenia te można potwierdzić bądź odrzucić (sfalsyfikować). Nie chodziło przy tym o opisane powyżej doświadczenie w szerokim sensie, lecz wyłącznie o doświadczenie zmysłowe. Pogląd ten jest o tyle interesujący, że przez swój radykalizm uwydatnia wiele ważnych kwestii epistemologicznych. Stanowisko weryfikcjonizmu można sformułować w następujący sposób: (1)

dowolne zdanie jest sensowne wtedy, gdy da się wskazać na metodę jego weryfikacji lub falsyfikacji zmysłowej; (2) dowolne wyrażenie jest sensowne wtedy, gdy można go używać jako części weryfikowalnego lub falsyfikowalnego zmysłowo zdania.

O weryfikowalności czegoś można mówić w różnych aspektach. Określone zdanie (sąd) jest weryfikowalne technicznie wtedy, gdy istnieją środki techniczne pozwalające na jego potwierdzenie lub odrzucenie, natomiast określone zdanie jest weryfikowalne fizycznie, gdy zgadza się z aktualnie obowiązującymi prawami fizyki (zdaniem nieweryfikowalnym fizycznie będzie na przykład zdanie: „Obiekt *x* porusza się z szybkością większą od szybkości światła"). Można też mówić, że pewne zdanie jest weryfikowalne logicznie, co sprowadza się do tego, iż potencjalnie weryfikowalne zdanie nie może być sprzeczne logicznie. Zdań sprzecznych nie da się ani potwierdzać, ani obalać. Z zasadą weryfikowalności łączy się też zasada intersubiektywności, a mianowicie przedstawicielom neopozytywizmu nie chodziło o weryfikację lub falsyfikację monosubiektywną, lecz o weryfikację lub falsyfikację, która jest w zasadzie dostępna wielu podmiotom, a więc o weryfikację lub falsyfikację intersubiektywną.

Tak sformułowane kryterium sensu kognitywnego prowadzi do bardzo radykalnych konsekwencji w kwestii uznania czegoś za wartościowe lub bezwartościowe poznawczo, uznania czegoś za wiedzę lub nie, a w szczególności uznania czegoś za naukowe lub pozbawione doniosłości naukowej. Ofiarą werfikacjonistycznego kryterium sensu musiały paść te dziedziny, w których istotnym składnikiem jest wartościowanie, a więc jako bezsensowne kognitywnie trzeba było uznać zdania należące do nauk humanistycznych, do etyki, czy estetyki. Zdania zawierające wartościowanie nie mogą być ani potwierdzone, ani obalone za pomocą doświadczenia zmysłowego, a stąd wszystkim tym dyscyplinom należało odmówić miana wiedzy, a w szczególności miana wiedzy naukowej. Zwolennicy weryfikacjonistycznego kryterium sensu nie przyjmowali możliwości weryfikacji lub falsyfikacji za pomocą, omówionego wyżej, doświadczenia w szerokim sensie. Również tzw. psychologia introspekcyjna musiała podlec wyrokowi nienaukowości ze względu na to, iż zdania do niej należące opierają się nie na doświadczeniu zmysłowym, lecz na doświadczeniu wewnętrznym (introspekcji).

Jednak główną tarczą, do której strzelali neopozytywiści, była metafizyka, ale też 'spekulatywna' epistemologia oraz inne dyscypliny tradycyjnej filozofii. Jako przykłady bezsensownych kognitywnie zdań wymieniano na przykład, pochodzące z filozofii M. Heideggera, stwierdzenia w rodzaju „Nicość nicuje", lecz też takie zdania zakresu tradycyjnej metafizyki, jak „Absolut istnieje", jak również zdania wyrażające hipotezy sceptyczne w stylu Kartezjusza o istnieniu złego demona, który nas ludzi systematycznie zwodzi co do istnienia świata.

Wszystkie tego rodzaju zdania nie mogą być ani potwierdzone, ani obalone za pomocą doświadczenia zmysłowego, a stąd nie mają żadnego kognitywnego sensu, mogą jednak mieć sens emocjonalny, mogą być uznawane za ‘wzniosłe’, ‘budujące’ itp. Należy podkreślić, że nie chodziło tu o to, iż zdania tego typu są fałszywe, lecz o to, że nie będąc potencjalnie weryfikowalne lub falsyfikowalne zmysłowo, nie nadają się do orzekania o nich ani prawdy, ani fałszu.

Zdaniem obserwacyjnym lub protokólarnym neopozytywiści nazywali takie zdanie, które może być konkluzywnie zweryfikowane lub sfalsyfikowane w określonej sytuacji (np. zdanie ‘Przeżywam teraz widzenie niebiesko-żółtych rozbłysków w komorze spalania’). Każde inne zdanie jest ogólną hipotezą implikującą nieokreśloną ilość zdań protokólarnych, które, wzięte razem, wyczerpują sens tej hipotezy. Zasadniczym zadaniem epistemologii, która pozostała właściwie jedyną dyscyplina filozoficzną, miało być b a d a n i e p o d s t a w n a u k (*Grundlagenforschung*). W wypadku zdań protokólarnych chodziło o dostarczenie takiej analizy zdań należących do nauki, która pokazywałaby, jak treść każdego zdania należącego do nauki może zostać zredukowana do kompleksu zdań bezpośrednio weryfikowalnych lub falsyfikowalnych. Aby to osiągnąć, trzeba było określić charakter wielu podstawowych pojęć naukowych, pojęcia hipotezy, prawa, weryfikacji, falsyfikacji i innych. Niepodważalną zasługą epistemologii neopozytywizmu było dostarczenie ogromnej ilości materiału analitycznego dotyczącego struktur i procedur wiedzy naukowej. Wypracowane przez logicznych empirystów pojęcia i rozwiązania funkcjonują dzisiaj jako naturalny składnik każdej epistemologii i filozofii nauki.

Ze względu na swój radykalizm empirystyczny program epistemologiczny neopozytywizmu był wystawiony na równie radykalne zarzuty.[8] Po pierwsze, szybko zauważono, że gdy zastosujemy weryfikacjonistyczne kryterium sensu do tego, co ono głosi, to otrzymamy wynik, iż to, co ono głosi, jest bezsensowne kognitywnie, gdyż teza, iż sensowne kognitywnie jest wyłącznie to, co da się potwierdzić lub odrzucić na podstawie doświadczenia zmysłowego, sama nie da się ani potwierdzić, ani odrzucić w oparciu o doświadczenie zmysłowe. Jest to albo spekulatywna teza filozoficzna, albo należy ją uznać za wyraz pewnych emocji związanych z przywiązaniem do nauk przyrodniczych i jednoczesną niechęcią do spekulacji filozoficznej.

Po drugie, nie da się utożsamić sensu jakiegoś wyrażenia z metodą jego weryfikacji lub falsyfikacji, gdyż aby coś można było weryfikować (falsyfikować), najpierw należy już jakoś uchwycić sens terminów mających podlegać tej procedurze, a więc sens i weryfikacja (falsyfikacja)

[8] Por. C.G. Hempel, *The Empiricist Criterion of Meaning*, [w:] „Revue Internationale de Philosophie” 4(1950) (*Empirystyczne kryterium znaczenia*, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1991, s. 109-133).

nie mogą być tym samym[9]. Zarzut ten wydaje się jednak przeoczać wprowadzone powyżej odróżnienie pomiędzy, z jednej strony, możliwością uchwycenia znaczenia wyrażeń językowych, z drugiej zaś pojęciem kognitywnego sensu, o który chodziło neopozytywistom, możemy bowiem rozumieć znaczenia nawet wtedy, gdy nie jesteśmy w stanie wskazać na sposoby ich zmysłowego potwierdzenia lub sfalsyfikowania. Przykładem takiej sytuacji jest rozumienie bajki.

Po trzecie, sensu zdań nie można identyfikować z warunkami ich weryfikacji, gdyż warunki weryfikacji mogą się zmieniać, podczas gdy sens pozostaje taki sam. Warunki weryfikacji zdania „Ulryk von Jungingen podarował dwa miecze polskiemu królowi przed bitwą pod Grunwaldem w 1410 r." były inne pod Grunwaldem w 1410 r., a inne są w dzisiejszych czasach. Mimo to sens tego zdania pozostaje taki sam.

Po czwarte, okazało się, że nauki przyrodnicze, a szczególnie fizyka, które w zamierzeniu neopozytywistów miały być były wzorcem wiedzy, również nie spełniają wymogów kryterium sensu kognitywnego. Przyrodnicze prawa naukowe orzekają przysługiwanie określonych własności nieograniczonym klasom przedmiotów, lecz ze względu właśnie na tę nieograniczoność nikt nigdy nie będzie w stanie ich zweryfikować. Na ten zarzut odpowiadano, że w weryfikacjonistycznym kryterium sensu kognitywnego nie chodzi o konkluzywną weryfikację, gdyż ogólne prawa i hipotezy należące do nauk przyrodniczych nie są logicznie dedukowalne z jakiejkolwiek ilości świadectw empirycznych (Zdanie „Wszystkie metale rozszerzają się pod wpływem ogrzewania", jako zdanie dotyczące nieograniczonej klasy przedmiotów, nie da się logicznie wyprowadzić z żadnej skończonej ilości obserwacji dotyczących metali). Twierdzono więc, że chodzi tylko o istnienie empirycznych świadectw na rzecz pewnego zadania, a nie o implikację logiczną. Zdania byłyby więc sensowne kognitywnie wtedy, gdyby były w zasadzie weryfikowalne.

Po piąte, osobny problem stanowią zdania należące do dyscyplin formalnych, do logiki i matematyki. Nie wydaje się, aby tego rodzaju zdania mogły być podatne na jakąkolwiek falsyfikację, ponieważ trudno jest nam sobie wyobrazić takie doświadczenia, które mogłyby nas zmusić do odrzucenia na przykład twierdzeń z zakresu arytmetyki elementarnej; jak również jesteśmy skłonni sądzić, że prawda tego rodzaju zdań nie jest stwierdzana w ten sam sposób, w który uznajemy zwykłe hipotezy empiryczne. Chcąc uniknąć konsekwencji, że zdania należące do dyscyplin formalnych pozbawione są sensu kognitywnego, sformułowano koncepcję, że są to zdania analityczne, czyli zdania oparte na konwencjach znaczeniowych. Są one prawdziwe, lecz jest to 'pusta prawdziwość', gdyż jej źródłem są decyzje (konwencje), w ramach których ustala się dla poszczególnych fragmentów wiedzy formalnej znaczenie terminów

[9] Por. J. M. Bocheński, *Die zeitegnössischen Denkmethoden*, Bern 1954 (*Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 64-69).

pierwotnych i aksjomatów. Takie rozwiązanie obarczone jest wieloma trudnościami, a jedną z najpoważniejszych jest problem, dlaczego logika i matematyka, będąc zbiorem twierdzeń powstałych w wyniku ludzkich decyzji semantycznych, tak dobrze dają się stosować do opisu świata przyrody.

Po szóste, bardziej szczegółowy problem pojawił się w odniesieniu do psychologii. Weryfikacjonizm neopozytywistyczny musi prowadzić do mocnej wersji behawioryzmu w psychologii, jeżeli bowiem doświadczenie zmysłowe jest jedynym źródłem wiedzy o faktach, to psychologia bazująca na doświadczeniu wewnętrznym (introspekcji) jest przedsięwzięciem nienaukowym i kognitywnie bezsensownym. Próbowano i tak radykalnego rozwiązania, lecz wystawione jest one m.in. na zarzut, że wtedy należy przyjąć, iż o własnym życiu psychicznym dowiadujemy się w ten sam sposób, co o życiu psychicznym innych ludzi, a więc na podstawie zewnętrznego zachowania. Tego rodzaju tezę należy jednak określić przynajmniej jako wielce nieprzekonywającą.

Po siódme, łączona z zasadą weryfikowalności zasada intersubiektywności nie powinna być traktowana zbyt restryktywnie, gdyż wzięta nazbyt ściśle prowadzi do konsekwencji, że żadne zjawisko, nawet zjawisko czysto fizyczne, nie jest intersubiektywnie weryfikowalne. Gdy dwóch badaczy obserwuje pewien proces, to albo widzą ten proces z dwóch różnych przestrzennie punktów widzenia, a więc, ściśle rzecz biorąc, nie wiedzą tego samego, albo mogą zamienić się miejscami, lecz wtedy też nie będą widzieli tego samego, gdyż obserwowane zjawisko zmieniło się w czasie.

Wnioskiem z tej dyskusji jest, po pierwsze, to, że zrównanie sensowności kognitywnej z potwierdzeniem lub obaleniem zmysłowym jest zbyt restrykcyjne. Po drugie, że nie da się sformułować kryterium sensu kognitywnego dla wszystkich dziedzin.[10] Po trzecie, o czym wspominałem przy okazji rozważań nad szeroką i wąską koncepcją doświadczenia, że całkowita liberalizacja kryterium sensowności może doprowadzić do sytuacji, w której każdy, nawet dla najdziwniejszych twierdzeń, będzie mógł rościć sobie pretensję do ich prawdziwości, powołując się na to, iż dysponuje jakimś unikalnym rodzajem doświadczenia. Zgodnie z powyżej już wyrażoną sugestią decyzja co do sensowności kognitywnej określonego

[10] „Głębsze zbadanie tego zagadnienia mocno sugeruje, że - podobnie jak rozróżnienie analityczne-syntetyczne - idea znaczenia poznawczego, z ostrym rozgraniczeniem na sensowne i bezsensowne zdania lub ich systemy, utraciła szansę i płodność jako *explicandum*, i że powinna zostać zastąpiona przez pewne pojęcia dopuszczające różnice stopnia, jak prostota systemu, jego wyjaśniająca i przewidywawcza moc, stopień potwierdzenia ze względu na dostępne świadectwo. Analiza i teoretyczna rekonstrukcja tych pojęć wydaje się oferować najbardziej obiecującą drogę w rozjaśnianiu zagadnień mieszczących się w idei znaczenia poznawczego." (C.G. Hempel, *Empirystyczne kryterium znaczenia*, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1991, 132).

rodzaju zdań lub terminów musi być prowadzona w obrębie poszczególnych dziedzin wiedzy ludzkiej.

D. OBIEKTYWNOŚĆ METAFIZYCZNA I EPISTEMOLOGICZNA

Pojęcie ‘obiektywności’ może być brane pod uwagę w sensie czysto przedmiotowym (metafizycznym), bądź w sensie podmiotowym (epistemologicznym). Przedmiotowo patrząc, coś jest obiektywne, jeżeli istnienie tego czegoś i jego uposażenie własnościowe jest całkowicie niezależne od jakichkolwiek percepcji lub innych aktywności spełnianych przez podmiot. Subiektywne przedmiotowo (metafizycznie) jest natomiast to, co nie może istnieć, jeżeli nie zachodzą żadne aktywności przynajmniej jednego podmiotu świadomego. Obiektywność metafizyczna jest więc równoznaczna z autonomią w stosunku do podmiotów realizujących jakiekolwiek akty świadome, subiektywność metafizyczna równa się natomiast brakowi takiej autonomii. Obiektywnie w tym znaczeniu istniałby przedmioty materialne oraz czas i przestrzeń. Zgodnie z koncepcjami nawiązującymi do filozofii Platona obiektywnie metafizycznie istniałyby także tzw. przedmioty idealne, np. liczby. Subiektywne metafizycznie byłby wrażenia zmysłowe, tzw. jakości drugorzędne (np. kolory), często też jako subiektywne metafizycznie traktowane są wartości moralne i estetyczne.

Treści, które są istotnie związane z perspektywą epistemiczną charakterystyczną dla danego gatunku podmiotów, nie byłby obiektywne metafizycznie. Nasze ludzkie poznanie barw jest subiektywne, gdyż jest istotnie związane z ludzką konstytucją psychofizyczną. Dla innych istot, np. dla zwierząt i - być może - dla nieznanych nam ‘podmiotów pozaziemskich’, świat pojawia się w innych uposażeniach jakościowych. Ten rodzaj subiektywności jesteśmy zdolni przekroczyć w ramach nauk przyrodniczych, sądzimy bowiem, że rezultaty badawcze w nich osiągane nie są istotnie związane z perspektywą poznawczą wynikającą z naszej konstytucji psychofizycznej. Podobnie byłoby z naukami formalnymi, a więc z logiką i matematyką, których wyniki są niezależne od naszej, ludzkiej perspektywy epistemicznej.

Obiektywność w sensie epistemologicznym jest cechą treści aktów poznawczych, to znaczy pewne treści są obiektywne, a inne natomiast nie posiadają tej własności. Obiektywne albo subiektywne epistemologicznie mogą być percepcje zmysłowe, sądy, teorie naukowe itd. Obiektywnymi nazywamy te treści poznawcze, które są niezależne od czynników wolicjonalnych, uczuciowych, od gustów, przyzwyczajeń czy życzeń. Nie będą obiektywne na przykład te przekonania, które są rezultatem tzw. myślenia życzeniowego. Treści poznawcze, które mają być obiektywne, muszą być wyznaczone wyłącznie przez przedmiot.

E. OBIEKTYWNOŚĆ I INTERSUBIEKTYWNOŚĆ

Mówienie o obiektywności, jako o niezależności od upodobań, od przekonań wyniesionych z wychowania, od uwarunkowań historycznych i kulturowych i innych tego typu czynników, jest tylko negatywną charakterystyką obiektywności. Pozytywnie patrząc, ta treść poznawcza jest epistemologicznie obiektywna, która obowiązuje przynajmniej wszystkie podmioty ludzkie. Obiektywność oznacza więc intersubiektywną obowiązywalność pewnych treści poznawczych.

Intersubiektywna obowiązywalność zawiera element intersubiektywnej komunikowalności i element intersubiektywnej sprawdzalności. Znaczy to, że każdemu człowiekowi można językowo przekazać treści poznawcze, które mają być uznane za obiektywne oraz że każdy, przynajmniej w zasadzie, jeżeli nie faktycznie, jest w stanie dokonać odpowiednich czynności dla ich sprawdzenia. Zrównanie obiektywności z intersubiektywną obowiązywalnością rodzi jednak następujący zarzut: istniały treści poznawcze, które były intersubiektywnie akceptowane, lecz potem okazały się subiektywne, to znaczy okazały sie niezgodne z tym, jak się rzeczy naprawdę mają. Przykładami z historii nauki mogą być wszystkie te sytuacje, w których wspólnota naukowców danej epoki akceptowała pewne teorie lub hipotezy, uważała je za obowiązujące i za sprawdzone, lecz w toku dalszych badań okazywały się one fałszywe. Treści, które uchodziły za obiektywne, okazywały się pomyłką, uwarunkowaną aktualnym stanem nauki i innymi czynnikami. Podobnie jest z treściami doświadczenia potocznego, z przekonaniami dzielonymi przez całe grupy ludzi. Mimo że w pewnym czasie obowiązywały intersubiektywnie, okazywały się potem błędne. Inaczej mówiąc, z pojęciem obiektywności nie łączymy znaczenia intersubiektywnej obowiązywalności, lecz obiektywność rozumiemy jako ‘obiektywność po prostu’. Czym jednak jest ‘obiektywność po prostu’?

F. OBIEKTYWNOŚĆ I PRAWDA

‘Obiektywność po prostu’ treści poznawczych równa się prawdziwości tych treści, to znaczy te treści poznawcze są obiektywne, które są prawdziwe, które zgadzają się z tym, jak się rzeczy faktycznie w świecie mają. Jeżeli jednak prawda i obiektywność równają się sobie, to pojęcie obiektywności wydaje się redundantne w stosunku do pojęcia prawdy. Nie można przecież poprawnie mówić o wiedzy obiektywnej lub o poznaniu obiektywnym, gdyż dla tego rodzaju wyrażeń nie istnieją ich przeciwieństwa w postaci ‘wiedzy subiektywnej’ czy ‘poznania subiektywnego’. Wiedza, która nie byłaby prawdziwa, a więc tzw. wiedza subiektywna, nie byłaby wiedzą, mogłoby to być, co najwyżej, fałszywe przekonanie, błędny sąd, nieuzasadniona opinia itp.

Jeżeli obiektywność w sensie epistemologicznym znaczy tyle, co prawda, to powstaje pytanie, czy mamy dostęp do prawdy po prostu.

Współcześni antyrealiści argumentują, że nasz, ludzki dostęp do prawdy, a tym samym także nasz dostęp do obiektywności, musi być zawsze zapośredniczony przez określone procedury badawcze, przez zabiegi weryfikacyjne, falsyfikacyjne, przez wzięcie pod uwagę kryterium koherencji. Jeżeli wszystkie te czynniki zostaną uwzględnione w idealny sposób, to - jak argumentują zwolennicy antyrealizmu - jesteśmy uprawnieni do wniosku, że określona treść poznawcza jest prawdziwa i obiektywna zarazem. Obiektywność i prawda polegałyby więc na akceptacji pewnych treści ze względu na nasze aktualnie najlepsze procedury epistemiczne. Do prawdy i do obiektywności nie mielibyśmy nigdy bezpośredniego dostępu, a wyłącznie dostęp zapośredniczony przez określone procedury epistemiczne.

Tego rodzaju koncepcję prawdy nazywa się współcześnie koncepcją epistemiczną. Zgodnie z tym podejściem zabiegi epistemiczne tworzą nigdy nie dającą się rozerwać 'zasłonę', która oddziela nas od prawdy na temat świata. Za 'praźródło' epistemicznych koncepcji prawdy uważane są XIX-wieczne systemy idealistyczne, a szczególnie absolutny idealizm G.W.F. Hegla (1770-1831), w ramach którego pojawiła się idea, że poszczególne treści epistemiczne mogą być uznane za prawdziwe tylko do pewnego stopnia, gdyż prawdziwa po prostu może być wyłącznie 'pełna prawda', która musi polegać na jakimś rodzaju wiedzy absolutnej, dotyczącej całości świata i jego dziejów. F.H. Bradley (1846-1924), nawiązujący do idealizmu Hegla, twierdził, że prawda jest „idealnym wyrazem Uniwersum, który jest jednocześnie spójny i wyczerpujący".[11] B. Blanshard (1892-1987) uznawał, że określony sąd jest wtedy prawdziwy, gdy jest spójny z wszechobejmującą i w pełni wyartykułowaną całością.[12] Ze strony pragmatystycznej C.S. Peirce (1839-1914) twierdził, że prawda jest „opinią, która musi ostatecznie zostać uznana przez wszystkich badaczy".[13] Według W. Jamesa (1842-1910) „prawdziwe idee to te, które możemy przyjąć, ocenić, potwierdzić i zweryfikować"[14], natomiast według J. Deweya (1859-1952) prawdziwe idee to takie, które spełniają funkcję instrumentalną w stosunku do „aktywnej reorganizacji określonego otoczenia, które pozwalają na usunięcie pewnej trudności lub kłopotu".[15]

Do tego epistemicznego ducha rozumienia prawdy, zarówno w jego czysto koherencjonistycznej wersji, jak i w wersji akcentującej elementy działaniowe, nawiązuje najbardziej znany współczesny zwolennik antyeralizmu H. Putnam, który w stosunku do tego, co nazywa realizmem metafizycznym, stawia zarzut, że według realisty metafizycznego prawda musiałby być czymś radykalnie nie-epistemicznym, a stąd też, że teoria,

[11] F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon Press 1914, s. 223.
[12] B. Blanshard, *The Nature of Thought*, George Allen & Unwin 1939; 2, s. 264.
[13] C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, w: *Collected Papers*, red. Ch. Hartshorne/P. Weiss, t. 5, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1934, s. 268.
[14] W. James, *Pragmatism*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press 1975, s. 97.
[15] J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York: Henry Holt 1920, s. 156.

która byłaby ‘idealna’ z punktu widzenia jej użyteczności operacyjnej, wewnętrznego piękna i elegancji, z punktu widzenia jej ‘siły przekonywającej’, prostoty etc. mogłaby być fałszywa, a to według Putnama jest niemożliwe.[16]

Epistemiczna (antyrelistyczna) interpretacja obiektywności i prawdy wystawiona jest jednak na następujący zarzut: jest możliwe, że procedury, których użyliśmy, nie były idealne, a więc że to, co uznaliśmy za obiektywne i za prawdziwe, może okazać się subiektywne, czyli niezgodne z tym, jak się rzeczy mają naprawdę. Obiektywność i prawda nie mogą zatem polegać na zgodności naszych treści poznawczych z aktualnie najlepszymi standardami epistemicznymi. W świetle tego rozumowania obiektywność znowu zaczyna pojawiać się nie jako równoznaczna z prawdą, lecz jako intersubiektywna obowiązywalność, a mówiąc dokładniej, jako intersubiektywna obowiązywalność w świetle naszych aktualnie najlepszych procedur epistemicznych. Argumentacja, która posługują się współcześni antyrealiści, przypomina, mimo zmienionej aparatury pojęciowej, dyskusję, która miała już miejsce w filozofii starożytnej na temat sceptycyzmu, na temat możliwości sformułowania kryterium prawdy i możliwości uznania takich sądów, o których moglibyśmy powiedzieć, że są sądami prawdziwymi nie tylko ze względu na posiadane aktualnie narzędzia poznawcze, lecz że są prawdziwe po prostu.

II. ROZUM

1. Intencjonalność

A. ROZUM - INTELEKT - UMYSŁ

Zgodnie z tradycyjną interpretacją rozum jest władzą zdolną do tworzenia pojęć, do wydawania sądów, do dostrzegania powiązań pomiędzy różnymi treściami i do intuicyjnego wglądu w różne stany rzeczy. Tworzenie pojęć i operowanie nimi, formułowanie i wydawanie sądów oraz zdolność do wglądów intuicyjnych stanowią specyfikę rozumu ludzkiego. W polskiej tradycji filozoficznej nie wytworzył się żaden mocno utrwalony zwyczaj, który nakazywałby wiązać odrębne znaczenia z terminami ‘intelekt’ ‘rozum’ i ‘umysł’. Podstawowe znaczenia wszystkich tych terminów pochodzą z opozycji do innych terminów. Sferę intelektu (rozumu, umysłu) zwykło przeciwstawiać się sferze woli, uczuć i sferze zmysłowej, a także - do pewnego stopnia - intuicji. Nie są to przeciwstawienia radykalne: wola ludzka jest ciągle warunkowana motywami rozumowymi, uczuciom przypisuje się możliwości poznawcze, które przecież nie mogą się obyć bez udziału rozumu. Poznanie czysto zmysłowe należy uznać za pojęcie graniczne, gdyż dane zmysłowe muszą

[16] Por. H. Putnam, *Meaning and Moral Sciences*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, s. 125.

być zawsze jakoś opracowane przez rozum, aby mogły posiadać zdeterminowane odniesienie przedmiotowe. Intuicja była wprawdzie często interpretowana jako władza przeciwstawna do rozumu (intelektu, umysłu), lecz z drugiej strony główny nurt tradycji filozoficznej Zachodu uznawał, że istnieje intuicja intelektualna jako specyficzna władza rozumu.

Zasadniczo rzecz biorąc, rozum (intelekt, umysł) były zawsze traktowane jako koniecznie powiązane ze świadomością i samoświadomością. Współcześnie jednak pojawiły się podejścia, które wysuwają hipotezę, że sfera rozumu nie musi być ograniczana do sfery tego, co świadome. Według tej hipotezy, często posługującej się analogią komputerową, istnieje nieświadome a zrazem racjonalne przetwarzanie informacji. Przetwarzanie tego rodzaju odbywa się w zorganizowanych komputacyjnie strukturach mózgu ludzkiego, podczas gdy świadomy umysł stanowi tylko nieistotny dodatek do wytworów tej gigantycznej maszyny neuronalnej.[17] W toku dalszych rozważań zagadnienie to nie będzie brane pod uwagę, dotyczy ono bowiem problemu bardziej metafizycznego (ontologicznego) niż epistemologicznego. W dalszym ciągu rozważań rozum, intelekt i umysł będą traktowane jako świadome aktywności człowieka.

Powyższy przykład uwidacznia, że problematyka epistemologiczna jest różna od problematyki metafizycznej (ontologicznej). Zagadnienia epistemologiczne są także odmienne od zagadnień dotyczących genezy struktur poznawczych człowieka. Z punktu widzenia teorii ewolucji biologicznej gatunków musimy uznać, że struktury te posiadają swoje ewolucyjne dzieje, a więc aspekt filogenetyczny. Mają też specyficzną ontogenezę. Poczynając od najwcześniejszych faz życia dziecka różne struktury kognitywne aktualizują i przekształcają się, np. pojęcie wielkości przedmiotów, niezależności przedmiotów od okoliczności spostrzegania itd. Głównym przedmiotem zainteresowania epistemologii filozoficznej nie są jednak zagadnienia genetyczne, lecz normatywne.

[17] J.R. Searle przytacza (por. J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999, s. 204) stwierdzenie K. Lashley'a: „*No activity of mind is ever conscious*" („Żadna z czynności umysłu nie jest nigdy świadoma") podkreślając, że nie było ono domniemane dosłownie, a chodziło w nim raczej o to, że procesy, za pomocą których wywoływane są różne 'powierzchniowe' cechy świadomości, same z kolei nie są już świadome. Według Searle'a odróżnienie pomiędzy umysłem fenomenologicznym a umysłem komputacyjnym miał po raz pierwszy wprowadzić J. Jackendoff (por. J. Jackendoff , *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, MA: MIT Press 1987). Gdy na przykład weźmiemy pod uwagę ilość informacji, które muszą zostać przetworzone przez nasz mózg, abyśmy mogli trafić kulą śnieżną w przejeżdżający samochód, wtedy koncepcja kalkulującego nasze ruchy i kontrolującego nasze działania nieświadomego umysłu komputacyjnego może stać się bardzo przekonywająca. Może pojawić się myśl, że świadomość, tzn. umysł fenomenologiczny, jest tylko małym wycinkiem gigantycznego procesu umysłowego, który dokonuje się nieświadomie i który ma charakter neuronalnego przetwarzania informacji. Przetwarzanie to ma charakter komputacyjny, co m.in. oznacza, iż odbywa się według reguł, które nigdy i z zasady nie mogą zostać uświadomione.

Niezależnie od kwestii odnoszących się do tego, czy i jak rozum powstał w toku ewolucji biologicznej i jak przekształca się w toku rozwoju indywidualnego, istnieje obszar problematyki dotyczący uzasadniania naszych przekonań (sądów). W tym wypadku celem rozważań jest na przykład odpowiedź na pytanie, czy wszystkie sądy są uzasadnione przez doświadczenie (zmysłowe lub wewnętrzne), czy raczej istnieją również sądy uzasadniane wyłącznie rozumowo, tzn. bez odwołania się do doświadczenia. Empiryści wszystkich czasów reprezentowali pierwsze stanowisko, natomiast racjonaliści bronili drugiego.

Trzeba więc pamiętać, że problematyka epistemologii filozoficznej ma charakter normatywny i jako taka zachowuje odrębność w stosunku do problematyki metafizycznej i genetycznej. W tym aspekcie istnieje podobieństwo między epistemologią a etyką. Etyka również rozważa kwestie normatywne, na przykład pytanie, jakie warunki muszą być spełnione, aby pewien czyn można było określić jako dobry moralnie. Pytania etyki są więc różne od pytań dotyczących historycznej i społecznej genezy moralności, jak też od pytań metafizycznych dotyczących tzw. ontycznych warunków ocen moralnych. Przykładem takiego warunku może być to, że osoba mająca podlegać ocenie moralnej, musi dysponować wolną wolą.

Rozum, jak mówimy potocznie, jest tym, co jest zdolne do myślenia, zdolność do myślenia polega natomiast na możliwości operowania pojęciami.[18] Z kolei pojęcia są strukturami charakteryzującymi się ogólnością, a stąd można powiedzieć, że odrębność rozumu w stosunku do zmysłów zasadza się przede wszystkim na tym, że może się on 'kontaktować' z ogółem. Dostrzegana już od samych początków filozofii wyjątkowość rozumu polega na tym, że w świecie istnieją wyłącznie rzeczy konkretne (jednostkowe), natomiast posiadanie rozumu uzdalnia ludzi do przekroczenia tego 'zanurzenia' w świat przedmiotów jednostkowych i do dotarcia do tego, co ponadczasowe, powszechnie obowiązujące, uniwersalne itp. Tym samym mamy możliwość tworzenia wiedzy o świecie, nauki, możliwość formułowania praw. Nasza ludzka wyjątkowość opiera się na rozumności, która otwiera nam dostęp do tego, co ogólne.

Pojęcie 'rozumu' i pojęcie 'ducha' były zawsze ze sobą blisko związane w tym znaczeniu, że rozum traktowano jako najistotniejszy aspekt ludzkiej duchowości. Duchowość człowieka to jednak nie tylko posiadanie rozumu, lecz także dysponowanie wolną wolą, zdolność do odnoszenia się

[18] W tradycyjnej teorii umysłu jego niematerialność wynikała nie tylko z tego, że dysponował on swoistym rodzajem warunkowania, różnym od warunkowania przyczynowego - *operatio per se* - lecz także z tego, że był on *tópos eidón*, czyli miejscem, gdzie pojawiał się niematerialny ogół (pojęcia, reprezentacje generalne); por. J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Eine Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg 1980^2, s. 10.

do rożnego typu wartości i norm, świadomość własnej skończoności. Wszystkich tych elementów brakuje tzw. rozumowi wyższych zwierząt, a stąd świadomość zwierzęca nie może być uznana za świadomość duchową. Posiadanie rozumu umożliwia także filozofowanie, tzn. formułowanie najogólniejszych pytań dotyczących tego, co istnieje i próby odpowiedzi na te pytania. Zdolność do teoretycznego myślenia umożliwia nam nie tylko manipulowanie rzeczami i panowanie nad nimi, lecz także - poprzez filozofię - czyni możliwymi rozważania na temat miejsca człowieka w świecie rzeczy.

W tradycji filozoficznej pojawiały się niekiedy specyficzne ustalenia terminologiczne odnoszące do terminów ‘rozum’, ‘intelekt’ i ‘umysł’. Arystoteles, a za nim filozofowie średniowieczni, dyskutowali zagadnienie istnienia dwóch odmian intelektu, a mianowicie intelektu czynnego (*intellectus agens*) i biernego (*intellectus patiens*). Wprowadzenie tego odróżnienia miało wyjaśniać podwójny aspekt ludzkiego intelektu. Jest on z jednej strony zdolny do przyjmowania danych zmysłowych, jednak przyjmowane przez niego dane już są ‘przesycone’ intelektualnym sensem. Nie widzimy czystych danych, lecz widzimy od razu coś jako drzewo lub górę. Danymi tego rodzaju operuje intelekt bierny. Funkcja intelektu nie ogranicza się jednak do przyjmowania danych obdarzonych już sensem. Intelekt nie ogranicza się do pasywnej recepcji danych, lecz musi je odpowiednio przetworzyć, aby wydobyć z nich ogół (pojęcia). Intelekt tworzący pojęcia i operujący ogółem nazywano intelektem czynnym. W wyróżnieniu tych dwóch rodzajów intelektu nie chodziło o jakieś hipotetyczne przestrzenne części mózgu, lecz o wskazanie na odmienne sposoby funkcjonowania tej samej władzy.

W tradycji scholastycznej odróżniano ‘rozum dyskursywny’ (*ratio*) od ‘intelektu’ (*intellectus*). Dyskurs polega na przechodzeniu przez poszczególne składniki jakiegoś argumentu (dowodu, rozumowania), natomiast wgląd intelektualny wgląd (o charakterze intuicyjnym) ma charakter momentalny. Jako taki wgląd intelektualny jest podstawą każdego dyskursu, gdyż możliwość przeprowadzania jakiegokolwiek dyskursu zakłada intuicyjne uchwycenie fundamentalnych zasad myślenia. Wgląd intelektualny może też być kresem dyskursu, a dzieje się to wtedy, gdy po przejściu jego poszczególnych składników, pojawia się całościowe rozumienie przedmiotu dyskursu.

Z tradycji filozofii kantowskiej pochodzi odróżnienie intelektu (*Verstand*) i rozumu (*Vernunft*). I tu też nie chodziło o jakieś hipotetyczne, przestrzenne części mózgu ludzkiego, lecz o wskazanie na odmienne sposoby funkcjonowania tej samej władzy. Sławna *Krytyka czystego rozumu* przeciwstawiała czysty rozum intelektowi. Według Kanta intelekt jest tym aspektem naszej władzy myślenia, który obracając się w obrębie danych doświadczenia dostarcza nam rzetelnej, to znaczy przyrodniczej wiedzy o świecie, natomiast rozum jest tym aspektem władzy myślenia, który dąży do przekroczenia ‘wszelkiego możliwego doświadczenia’, to

znaczy formułuje i próbuje rozwiązać problemy metafizyczne. Kant uznał, że rozum przekraczający radykalnie doświadczenie, nie może być źródłem wiedzy. Gdy wykorzystując naszą władzę myślenia przekraczamy radykalnie doświadczenie, to władza ta staje się wyłącznie ‘czystym’, a stąd (w negatywnym sensie) spekulatywnym rozumem.

Termin ‘umysł’ zaczyna ostatnio dominować w polskiej literaturze filozoficznej, a to za sprawą wpływu terminologii pochodzącej z języka angielskiego. Umysł (*mind*) jest tam rozumiany głównie jak coś, co przeciwstawia się temu, co fizyczne (materialne), to znaczy jako władza posiadająca (po brentanowsku) rozumianą cechę intencjonalności: umysł jest tym, co jest świadome i co jest intencjonalne i jako taki różni się od tego, co fizyczne (materialne). W pojęciu umysłu w tym znaczeniu domniemane są również inne cechy łączone w tradycji z intelektem lub rozumem, lecz nie są one wysuwane na pierwszy plan. W dalszych rozważaniach terminy ‘intelekt’, ‘rozum’ i ‘umysł’ będą traktowane jako równoznaczne, a wybór któregoś z nich będzie zależał od poruszanego kontekstu problemowego.

B. DZIEJE ‘INTENCJONALNOŚCI’

Łacińskie ‘*intentio*’ oznacza ‘napięcie’, ‘uwagę’, ‘skierowanie do czegoś’, ‘zamiar’. Za pomocą tego terminu przekładano tradycyjny termin filozofii stoickiej ‘*tónos*’, który oznaczał napięcie i odnosił się gównie do dziedziny fizyczno-fizjologicznej. Od początków dyskusji w średniowieczu chodziło o ukazanie kontrastu pomiędzy różnymi sposobami istnienia: termin ‘*intentio*’, którego używano zamiennie z terminem ‘*ratio*’ (rozum), miał charakteryzować odmienny od naturalnego, duchowy sposób istnienia świadomego umysłu człowieka. Rozum (intelekt, umysł) posiada zdolność do poznawania, poznawanie zaś polega na przyjmowaniu do siebie form rzeczy. Proces poznawczej asymilacji odbywa się przez transformację tego, co istnieje naturalnie poza umysłem, na sposób istnienia specyficzny dla umysłu. Transformacja epistemiczna dokonuje się przez dematerializację form rzeczy, istniejących indywidualnie w materii i nadaniu im istnienia duchowego. Forma rzeczy, o ile została przyjęta, czy to przez zmysły, czy przez wyobraźnię, czy przez umysł jako pojęcie, nazywana była ‘*intentio*’ ‘Forma’ nie była rozumiana jako kształt przestrzenny lub przestrzenny schemat, lecz użycie tego wyrażenia oznaczało, że to, co zostało przyjęte przez umysł, doznało właśnie ‘trans-formacji’, to znaczy zostały pominięte jego cechy materialne, zatrzymane zaś zostało tylko to, co stanowi ponadindywidualną istotę (formę) danej rzeczy.

Filozofowie średniowieczni posługiwali się odróżnieniem intencji pierwszych i intencji drugich. Intencja pierwsza (*intentio prima*) to ta treść mentalna, za pomocą której odnosimy się do rzeczy poza umysłem. Intencja druga (*intentio secunda*) to natomiast ta treść mentalna, za pomocą której odnosimy się intencji pierwszej. Na przykład treść mentalna (pojęcie) ‘wielbłąd’ jest intencją pierwszą, gdyż odnosi się do wielbłądów, natomiast

takie treści mentalne (pojęcia), jak ‘rodzaj’ (*genus*), różnica gatunkowa (*differentia*), cecha (*proprium*), własność (*accidens*), są intencjami drugimi. Za ich pomocą nie odnosimy się do przedmiotów w świecie, lecz do naszych myśli o tych przedmiotach. Powszechnie przyjmowano, że intencje drugie, czyli tzw. byt myślny (*ens rationis*), stanowią przedmiot logiki. Nie wszystkie jednak ‘byty myślne’ uważano za przedmiot logiki, lecz tylko pewną ich szczególną odmianę, a mianowicie tę, która odpowiada sensowi stałych logicznych. Trzeba podkreślić, że w ten sposób logika nie stawała się nauką o przedmiotach psychicznych, gdyż dotyczyła tego, co obiektywnie i ‘intencjonalnie’ istnieje w umyśle (duszy).[19]

Problematykę intencjonalności ponownie wprowadził do filozofii F. Brentano.[20] Według Brentany intencjonalnością charakteryzują się wyłącznie tzw. f e n o m e n y p s y c h i c z n e. Fenomeny fizyczne są natomiast nieintencjonalne. Brentano używał terminu ‘fenomen’, gdyż sądził, że bezpośrednio nie poznajemy rzeczy fizycznych, lecz tylko ich zjawiska (fenomeny). Dzisiaj Brentanowskie odróżnienie fenomenów psychicznych i fenomenów fizycznych interpretuje się jednak jako opozycję pomiędzy intencjonalnością a światem rzeczy fizycznych poza umysłem. Intencjonalność świadomości polega na tym, że wszystkie jej akty (funkcje) odnoszą się do jakichś treści, wszystkie akty (funkcje) dotyczą czegoś, są o czymś. Na przykład w sądzie ‘Róża jest czerwona’ odnosimy się do treści stanu rzeczy, którym jest czerwień róży, w przypomnieniu przypominamy sobie treść ’czerwona róża’ itd. Intencjonalne są percepcja zmysłowa, przypomnienie, akty sądzenia, akty wyobrażania sobie czegoś itd. To, co jest przedmiotem intencjonalności umysłu, posiada według Brentany ‘i n t e n c j o n a l n e i s t n i e n i e w e w n ę t r z n e’ (*intentionale Inexistenz*). Brentanie chodziło o wskazanie na różnicę pomiędzy aktami (funkcjami) świadomości, treściami świadomości oraz ich przedmiotami. Wyobrażony Pegaz różni się od samych aktów świadomości, za pomocą których odnosimy się od niego. Jako przedmiot świadomości Pegaz posiada ‘intencjonalną inegzystencję’, nie istnieje natomiast poza świadomością. W przypadku natomiast takich przedmiotów jak czerwona róża istnieje akt (funkcja) percepcji, jego treść oraz autonomiczny przedmiot poza świadomością. Inaczej mówiąc, każdy akt umysłu odnosi się do pewnych treści niezależnie od tego, czy treści te odnoszą się z kolei do jakichś

---

[19] Por. J.M. Bocheński. *Formale Logik*, Freiburg/MŔnchen: Verlag Karl Alber 1962[2], s. 175-179. W ramach analiz epistemologiczno-logicznych w filozofii scholastycznej posługiwano się też następującymi dystynkcjami: ‘*prima intentio formalis*’ - na oznaczenie samego aktu intelektu, który ujmuje swój przedmiot bezpośrednio oraz ‘*secunda intentio formalis*’ - na oznaczenie aktu ujmującego akt bezpośredniego odnoszenia się do przedmiotu. Wyrażenie ‘*prima intentio obiectiva*’ oznaczało wszystko to, co jest ujmowane bezpośrednio, czyli przedmiot, natomiast wyrażenie ‘*secunda intentio obiectiva*’ oznaczało wszystko to, co jest poznawane przez akt refleksji, czyli treść umysłową.

[20] Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 126 –127.

autonomicznie istniejących przedmiotów. Z tej opisowej cechy umysłu Brentano wyciągał również szersze konsekwencje metafizyczne, a mianowicie twierdził, że fenomeny psychiczne są nieredukowalne do fenomenów fizycznych i jako takie stanowią odrębną sferę bytową. Brentanowska interpretacja intencjonalności różniła się od scholastycznej. Nie była budowana na bazie metafizycznej teorii materii i formy, która poprzez Tomasza z Akwinu i innych scholastyków sięga *Metafizyki* Arystotelesa.

C. TREŚĆ INTENCJONALNA

Współcześnie intencjonalność znajduje się z jednej strony w centrum zainteresowania tzw. filozofii umysłu, z drugiej zaś pewne unikalne własności aktów intencjonalnych są przedmiotem analiz w ramach logiki filozoficznej i semantyki.

W kręgu angielskojęzycznej filozofii analitycznej ostatnich dziesięcioleci problematyka intencjonalności, którą określa się niekiedy mianem '*aboutness*', jest często przedstawiana za pomocą pojęcia 'postaw propozycjonalnych' (*propositional atittudes*). Słowo 'propozycjonalny' pochodzi od łacińskiego '*propositio*' i oznacza m.in. 'zdanie', 'twierdzenie'. Efektem zajmowania postaw propozycjonalnych jest powstanie relacji dwuelementowej pomiędzy umysłem (świadomością) a pewnym bytem nazywanym przez zdanie poboczne. Przykładami mogą być następujące wypowiedzi, które wyrażają różne postawy propozycjonalne: „Jestem przekonany, że brokuły są trujące", „Wątpię, że brokuły są trujące", „Oczekuję, że kiedyś skończę pisać ten tekst" itp. Zdanie poboczne stanowi intencję postawy propozycjonalnej. Pojęcie postawy propozycjonalnej można uznać za pojęcie zbliżone do pojęcia aktu intencjonalnego. Postawy (akty) propozycjonalne różnią się między sobą jakością: w stosunku do tej samej treści możemy zajmować postawy o różnej jakości, a więc postawę stwierdzania lub negowania, postawę oczekiwania, życzenia itd.

Twierdzi się, że postawy (akty) propozycjonalne z jednej strony i ich przedmioty z drugiej należą do dwóch odmiennych sfer.[21] To, co można powiedzieć o samych aktach propozycjonalnych, nie da się powiedzieć o ich treściach. Na przykład akt propozycjonalny bycia przekonanym, że bitwa pod Grunwaldem rozegrała się w 1410 r., rozgrywa się teraz w moim umyśle w XXI w., natomiast jego treść dotyczy tego, co rozegrało się w XV w. Jeżeli ja i inne osoby jesteśmy przekonani, że bitwa pod Grunwaldem rozegrała się w 1410 r., to jest logicznie niemożliwe, abyśmy spełniali te same numerycznie akty propozycjonalne, ponieważ mój akt przekonania jest mój, a akty spełniane przez inne osoby są ich. Tym, co jest wspólne różnym osobom, jest to, o czym są one przekonane, a nie sam akt

[21] Por. A.C. Grayling. *An Introduction to Philosophical Logic*, London: Duckworth 1990, s. 27-29.

przekonania. Inaczej mówiąc, tym, o czym jesteśmy przekonani, jest coś odmiennego od naszych aktów, a mianowicie pewna abstrakcyjna treść, niezależna od jakichkolwiek skierowanych do niej aktów. Ponieważ możemy również spełniać akty przekonania wielokrotnie w ciągu naszego życia, to abstrakcyjna treść, do której się w nich odnosimy, musi być temporalnie neutralna w stosunku do wielu aktów propozycjonalnych. Można również zajmować różne jakościowo postawy w stosunku do tej samej abstrakcyjnej treści: w pewnym okresie czasu byłem przekonany, że św. Mikołaj istnieje, a potem przestałem być o tym przekonany. W tym wypadku zajmuję różne postawy w stosunku do tej samej treści. Możemy się też różnić między sobą co do kwestii istnienia św. Mikołaja - wtedy zajmujemy różne postawy w stosunku do tej samej treści, a stąd trzeba uznać, iż treść ta jest czymś niezależnym od naszych postaw.

Inny jeszcze argument można wysunąć biorąc pod uwagę tzw. pozaczasową naturę wielu prawd. Takie treści jak to, że 5 + 7 = 12 lub to, że druga wojna światowa zaczęła się w 1939 r., nie stały się prawdami, gdy zaczęliśmy o nich myśleć i nie przestaną nimi być, gdy zakończymy czynność myślenia o nich. Treści będące przedmiotem aktów propozycjonalnych nie są też obrazami. Gdy jestem przekonany, że bitwa pod Grunwaldem miała miejsce w 1410 r., to tym, o czym jestem przekonany, nie jest jakiś obraz w moim umyśle. Treści tego rodzaju nie są też faktami. Faktem zwykło się nazywać to, co miało lub ma miejsce. W sytuacjach takich jak tzw. myślenie życzeniowe lub fałszywe nadzieje to, czego sobie życzymy lub to, na co mamy nadzieję, nie ma szans na stanie się faktem, a jednak i wtedy odnosimy się do pewnych treści.

Powyższe argumenty skłaniają zatem do wniosku, że treści, do których odnosi się nasz umysł, są czymś abstrakcyjnym, czymś pozafizycznym i atemporalnym, natomiast sama świadomość jest pewnym partykularnym przedmiotem, istniejącym w czasie i poddanym do pewnego stopnia fizycznym związkom przyczynowym. Jeżeli tak jest, to powstaje pytanie, w jaki sposób jedna sfera, sfera świadomego umysłu, może się kontaktować z drugą sferą, sferą abstrakcyjnych treści. W języku intencjonalności pytanie to wyraża jedną z najstarszych aporii filozoficznych, a mianowicie aporię dotyczącą charakteru relacji pomiędzy tym, co abstrakcyjne i ogólne a tym, co partykularne. Wydaje się, że do podobnych wniosków trzeba dojść, gdy weźmie się pod uwagę p o j e c i e z n a c z e n i a (*meaning*). Treści aktów propozycjonalnych można potraktować jako znaczenia językowe. Znaczenia językowego nie da się zidentyfikować z konkretnymi zdaniami, to znaczy ze zdaniami jako ciągami napisanych słów lub wydanych dźwięków. Znaczenia językowe nie są też obrazami mentalnymi, ponieważ obrazy pojawiające się nam w trakcie wypowiadania wyrazów i zdań są czymś na wskroś konkretnym, podczas gdy znaczenia są abstrakcyjne. Znaczenia muszą też być obiektywne, ponieważ muszą być dostępne wielu użytkownikom języka i

nie mogą być zależne od rozumienia, jakie przywiązuje do nich jakakolwiek indywidualna osoba mówiąca.[22]

Treści, do których odnoszą się akty propozycjonalne, wydają się więc nie należeć ani do dziedziny partykularnych przedmiotów fizycznych, ani też do dziedziny funkcji psychicznych, które również są partykularne, zmienne, czasowe, powiązane wzajemnymi związkami przyczynowymi. Z tego punktu widzenia treści intencjonalne pojawiają się jako coś, co należy do 'trzeciego królestwa', do platońskiego królestwa idei. Treści intencjonalne są bowiem atemporalne, obiektywne, niezależne od umysłów spełniających akty intencjonalne. Nasz umysł tylko partycypuje w tego rodzaju treściach, lecz ich nie wytwarza. Albo inaczej mówiąc, one się egzemplifikują w naszym umyśle w trakcie spełniania aktów intencjonalnych. Filozofowie nastawieni sceptycznie do takiej interpretacji nie będą akceptowali platońskiego realizmu w odniesieniu do przedmiotów abstrakcyjnych i uniwersaliów. W duchu tradycji nominalistycznej, sięgającej przynajmniej czasów średniowiecza, będą starali się pokazać, że nie ma czegoś takiego jak atemporalne treści, istniejące niezależnie od umysłów.

2. Pojęcie

A. UWAGI HISTORYCZNE

Pojęcie (gr. *idea*, łac. *conceptus, spcecies itelligibilis*) można określać bądź jako to, co pomyślane w trakcie użycia danego słowa, bądź jako syntezę cech, poprzez które reprezentowana jest istota pewnej klasy przedmiotów lub pewnego indywidualnego przedmiotu.

Tradycyjna problematyka związana z naturą pojęć doznała istotnej przemiany w XX w., chociaż początków tych zmian można doszukiwać się w XIX w., a mianowicie w *Systemie logiki* (1843) J. S. Milla. Część klasycznej logiki dotyczącej pojęć została zastąpiona u Milla przez teorię znaków językowych i ich znaczeń (ang. *sense*, *meaning*, niem. *Sinn*, *Bedeutung*). Podobnie pod koniec XIX w. zagadnienie natury pojęć potraktował G. Frege proponując, aby słowa 'pojęcie' używać tylko w sensie logicznym., a więc jako 'znaczenie gramatycznego predykatu'. Stąd u Fregego pojęcia stały się funkcjami zdań (*Satzfunktion*). W wyniku oddziaływania koncepcji Milla i Fregego współczesna filozofia traktuje p o j ę c i a j a k o z n a c z e n i a, a dokładniej rzecz biorąc, pojęcia są znaczeniami wyrażeń językowych i analizowanie pojęć równa się analizowaniu reguł stosowania wyrażeń językowych. Pojęcia, jako znaczenia, stały się więc zależne od kontekstu wchodzącego w rachubę systemu językowego, od teorii przyjmowanej na dany temat itp.

Związanie analizy pojęć z analizą znaczeń wyrażeń językowych okazało się owocne filozoficznie, co jednak nie oznacza, iż należy przyznać

[22] Na temat pojęcia znaczenia por. S. Judycki, *Znaczenie introspekcyjne: metafizyczne aspekty semantyki*, [w:] „Roczniki Filozoficzne" 51(2003), s. 5-52.

rację Fregemu, iż pojęcia są funkcją zdań (sądów). Związanie pojęć ze zdaniami pokazało jednak wyraźnie, że w problemie pojęć chodzi o bardzo szeroki zespół zagadnień dotyczących roli ogółu w poznaniu ludzkim, o sposób funkcjonowania ogółu w języku, o zagadnie relacji ogółu myślowego do świata poza umysłem. Jeśli uwzględni się ten szeroki sens formuły 'analiza pojęcia', to można odróżnić następujące problemy należące do tego obszaru.

Po pierwsze, problem struktury pojęć w kontraście do tego, co jednostkowe (naoczne, oglądowe) i w kontraście do sądu (zdania). Po drugie, problem genezy pojęć: chodzi tu o zagadnienie tzw. abstrakcji jako 'mechanizmu' mentalnego mającego wyjaśniać powstawanie pojęć w umyśle ludzkim, a także problem istnienia pojęć wrodzonych i o sposób posługiwania się ogółem konceptualnym na poziomie językowym. Po trzecie, problem relacji pomiędzy pojęciem 'pojęcia' a pojęciem 'znaczenia'. Po czwarte, problem pojęcia jako rodzaju reprezentacji mentalnej. Po piąte, problem przedmiotu pojęć, czyli zagadnienie tzw. uniwersaliów.

B. STRUKTURA POJĘĆ

Pojęcie jest jednym z dwóch rodzajów reprezentacji (przedstawienia) (*repraesentatio*). Reprezentowanie (przedstawianie) czegoś przez umysł ludzki albo może mieć charakter reprezentacji ogólnej (*repraesentatio generalis*) i wtedy właśnie nazywane jest pojęciem, albo reprezentacja czegoś przez umysł jest partykularna (*reparesentatio singularis*) i wtedy nazywana jest naocznością wzgl. oglądowością (ang. *intuition*, niem. *Anschauung*). Zgodnie z tym pojęcie to r e p r e z e n t a c j a o g ó l n a i n i e n a o c z n a (nieoglądowa).

Ogólnym i nienaocznym reprezentacjom, jakimi są pojęcia, mogą jednak towarzyszyć - i tak też często się dzieje - pewne przedstawienia naoczne, albo w postaci naoczności spostrzeżeniowej (percepcyjnej), albo w postaci naoczności wyobrażeniowej. Jednakże pojęcia jako takie nie wymagają żadnych unaoczenień: można operować pojęciami w sposób całkowicie nienaoczny, a dla większości pojęć należących do nauk formalnych, przyrodniczych i humnistycznych nie da się podać żadnego unaocznienia w postaci modeli.

Pojęcia posiadają treść. Pojęcia 'proste' mają treść jednoskładnikową, natomiast w pojęciach złożonych treść jest prawidłową syntezą treści prostych, tzn. syntezą według pewnej reguły. Treść pojęcia jest produktem myślenia (abstrakcji) i pochodzi głównie z treści percepcyjnych, lecz także z prawidłowości samego myślenia. Zakres pojęcia jest całością przedmiotów, do których się ono odnosi i zazwyczaj zakres ten jest tym większy, im bardziej uboga jest treść danego pojęcia. Za pomocą treści pojęcie odnosi się do różnego rodzaju przedmiotów: bądź do przedmiotów realnych (pojęcia empiryczne), bądź do przedmiotów

idealnych (np. pojęcia logiki i matematyki). Treść pojęcia, wzięta jako taka, istnieje idealnie i może stać się przedmiotem analizy.

Pojęcia są składnikami sądów, mogą zostać uznane lub odrzucone w sądzie. Tym, co różni pojęcia od sądów, jest moment asercji, który występuje w sądzie, lecz nie występuje w pojęciu. Można posiadać (można 'żywić') pewne pojęcie nie wydając żadnych sądów, z drugiej jednak strony wydawanie sądów nie jest możliwe bez użycia jakichś pojęć. Sądy można określić jako prawidłową syntezę pojęć, w której zawarty jest moment asercji. Korelatem sądów są stany rzeczy.

W tradycji filozoficznej funkcjonują różne podziały pojęć. Mówi się o pojęciach ogólnych, które dotyczą tego, co wspólne określonej klasie przedmiotów i o pojęciach indywidualnych, które wyrażają istotę pojedynczego przedmiotu (Sokrates), a także o pojęciach transcendentalnych, czyli takich, które odnoszą się do wszystkich możliwych przedmiotów (byt). Odróżnia się pojęcia potoczne (przednaukowe), które są zmienne i nie posiadają stałej treści, od pojęć naukowych, które mają treść stałą i dobrze określoną. Wśród pojęć naukowych wyróżnia się pojęcia empiryczne i logiczne (ścisłe). Pojęcia tego ostatniego rodzaju powstają w wyniku tzw. idealizacji. W filozofii I. Kanta opozycją do pojęć empirycznych i logicznych były tzw. czyste pojęcia rozumowe, czyli kategorie (substancja, przyczyna).

Za formalne własności charakteryzujące pojęcia należy więc uznać: (a) ogólność, czyli odnoszenie się do wielu przedmiotów, (b) abstrakcyjność: pojęcie pomija większość cech przedmiotów, do których się odnosi, (c) nienaoczność (nieoglądowość), (d) brak momentu asercji, (e) związanie z językiem, a dokładniej z nazwami, (f) w większości przypadków ich użycia pojęcia pełnią rolę tzw. pośredników przeźroczystych, to znaczy takich pośredników, które nie są tematem naszej uwagi, lecz za ich pomocą odnosimy się do różnego rodzaju przedmiotów.

C. GENEZA POJĘĆ

Za mechanizm mentalny, mający wyjaśniać genezę pojęć uważano abstrakcję. Abstrakcja oznaczała czynność myślową pomijania jednych składników przedmiotów, aspektów tych przedmiotów, ich własności i jednocześnie czynność zatrzymywania innych składników, aspektów i własności. Odróżniano dwa rodzaje abstrakcji: abstrakcję uogólniającą, za pomocą której szuka się podobieństw i różnic w obrębie danego zbioru przedmiotów oraz abstrakcję izolującą, gdzie bierze się pod uwagę tylko jeden przedmiot, uwzględnia się określony jego aspekt oraz pomija się inne aspekty.[23]

[23] W tomizmie uzasadnia się istnienie jeszcze innego rodzaju abstrakcji, a mianowicie abstrakcji transcendentaliuzjącej, która jest nazywana separacją. W tym wypadku nie pomija się istnienia przedmiotów, lecz tylko neutralizuje się konkretne treści za pomocą negatywnych sądów orzecznikowych. W efekcie zastosowania abstrakcji

Tradycyjna teoria abstrakcji była ściśle związana z określoną metafizyczną interpretacją świata. Interpretacja ta miała wyjaśniać możliwość pojęcia jako ogólnego przedstawienia oraz uzasadniać wartość poznawczą (obowiązywalność) pojęcia w jego relacji do przedmiotów. W myśl tej teorii w zmysłowo danym przedmiocie istnieje relacja pomiędzy materiałem (materią) i formą: zmysłowo dany konkret składa się z formy istotowej, która jako taka istnieje ogólnie oraz z materiału, który sprawia, że ta forma istotowa jest zindywidualizowana. Według tej interpretacji mamy więc z jednej strony zindywidualizowaną formę istotową, z drugiej zaś indywidualny i indywidualizujący tę formę materiał. Sama naoczność percepcji zmysłowej nie jest w stanie uchwycić formy istotowej, niejako 'zatopionej' w indywidualizującym ją materiale, a to ze względu na ogólność tej formy. Do ujęcia ogólności formy potrzebna jest specjalna aktywność intelektu, czyli tzw. intelekt czynny, który wychodząc od tego, co zmysłowo dane, od tego, co konkretne i indywidualne, jest w stanie właśnie wyabstrahować ('wyciągnąć') ogólną formę istotową z danego przedmiotu Ta forma istotowa to właśnie pojęcie (*specics intelligbilis* 'wyjęta' ze *species sensibilis*).

Zgodnie z tradycyjnym ujęciem, funkcjonującym w ramach filozofii starożytnej i średniowiecznej (od Boecjusza do Ockhama), pojęcia były naturalnymi znakami rzeczy 'odciśniętymi' w umyśle ludzkim. Będąc naturalnymi znakami rzeczy znajdujących się na zewnątrz umysłu, pojęcia jednocześnie odzwierciedlały istoty tych rzeczy, czyli konieczne składniki, które je konstytuują. W ten sposób teoria struktury świata, teoria umysłu i teoria abstrakcji tworzyły jedność. Świat przedmiotów był interpretowany jako swoistego rodzaju hierarchiczna struktura jestestw, wyposażonych w ogólne i indywidualne składniki istotowe.[24] Poznanie i abstrakcja odzwierciedlały tę hierarchiczną strukturę.

Wraz z powstaniem nowożytnego przyrodoznawstwa ten obraz hierarchicznie uporządkowanego świata przedmiotów, należących do różnych gatunków i rodzajów zaczął się powoli zmieniać. Dla teorii pojęć i teorii abstrakcji oznaczało to podważenie założenia, że abstrakcja odsłania niezmienne istoty przedmiotów. Gdy na przykład weźmiemy pod uwagę pojęcie 'ssaka', to można je potraktować jako pewne prawo empiryczne, które opisuje procesy naturalne przebiegające w regularny sposób. W takim wypadku 'ssak' ma opisywać te procesy, które są wspólne dla ludzi, małp, psów itd. Jako pojęcie należące do nauk empirycznych, 'ssak' stanowi więc tylko pewną hipotezę empiryczną, która wystawiona jest na możliwość falsyfikacji, nie jest

---

transcendentalizującej mają powstawać pojęcia transcendentalne, czyli pojęcia, które - analogicznie - można orzekać o każdym bycie.

[24] Ilustracją tej hierarchii ontycznej może być tzw. drzewo Porfiriusza, gdzie 'drabina' jestestw, patrząc 'z góry', wygląda następująco: substancja (*genus generalissimum*), ciało (*genus subalternum*), istota żyjąca (*genus subalternum*), zwierzę (*genus infimum seu porximum*), człowiek (*species*), Platon (*individuum*).

natomiast czymś, co odzwierciedla niezmienną istotę określonych przedmiotów.

Współcześnie podnosi się zarzut, że istota czegoś, czyli to coś niezmiennego, co miałoby odzwierciedlać się w naszych pojęciach, zależy od każdorazowo zastosowanego opisu oraz od naszych aktualnych (praktycznych) zainteresowań, które kierują tym opisem. Istoty rzeczy, odbijające się w pojęciach, czy też, jak się dzisiaj preferuje mówić, 'rodzaje naturalne' (*natural kinds*) byłyby więc tylko jednym z wielu możliwych sposobów opisywania świata. I tak na przykład można powiedzieć, że koniecznym składnikiem istoty psów jest to, że pochodzą one od wilków. Jest to składnik istoty psów, który jest ważny z punktu zainteresowań biologii ewolucyjnej, natomiast z punktu widzenia biologii molekularnej pochodzenie od wilków nie jest istotnym składnikiem psów, istotne są wyłącznie określone struktury molekularne, z których składają się psy. Gdybyśmy mogli wytworzyć syntetycznego psa, to byłby on psem dla biologii molekularnej, niezależnie od jego historii przyczynowej, to znaczy niezależnie do tego, jak w rzeczywistości przebiegały jego dzieje przyczynowe, czy pochodził on od wilków, czy nie.

Inną ważną kwestią jest relacja pomiędzy 'abstrakcją' a procesem uczenia się. 'Abstrakcja' miała wyjaśniać sposób nabywania pojęć, sposób ich uczenia się. Wiemy jednak, że małe dzieci nie uczą się pojęć w ten sposób. Trzeba zatem byłoby próbować przyjąć, że w trakcie procesu uczenia się 'abstrakcja' przybiera postać nieświadomą, zautomatyzowaną, związaną ze skomplikowanymi procesami kojarzenia, procesami pamięci, procesami chemicznymi i elektrycznymi, które realizują się w mózgu. Jeżeli jednak tak szeroko pojmiemy 'abstrakcję' to proces ten straci swoją przypisywaną mu specyfikę, zniknie jego odrębność i tożsamość.

Jednak inna kwestia wydaje się tu ważniejsza, a mianowicie problem związany ze stanowiskiem określanym współcześnie jako holizm w kwestii uczenia się pojęć. Żeby na przykład, poprzez wskazanie, czyli tzw. definicję ostensywną (deiktyczną), nauczyć dziecko pojęcia koloru, zaczynając, powiedzmy, od obserwacji czerwonego jabłka, trzeba byłoby się do niego zwrócić mniej więcej w ten sposób: „Zobacz, to jest czerwone jabłko, kolor czerwony jest czymś różnym od kształtu, od innych kolorów, jest czymś, co może mieć różne odcienie, jabłko jest czymś odrębnym od innych przedmiotów, od płaszczyzny, na której się znajduje, jest przedmiotem zachowującym identyczność w czasie itd.". Widać więc, dlaczego zwolennicy holizmu w kwestii nabywania pojęć chcą twierdzić, że pojęcia tworzą jedną wielką sieć, a stąd że trzeba już uprzednio, niejako nieświadomie posiadać tę sieć, aby można było sobie przyswoić jakiekolwiek pojedyncze pojęcie. Stąd zaś z kolei abstrakcja, jako świadomie dokonywana czynność pomijania jednych cech a zatrzymywania innych, zakłada tę sieć, a więc nie może być potraktowana jako wyjaśnienie genezy pojęć.

Z tego stanu rzeczy radykalne interpretacje natywistycznego holizmu wyciągają, paradoksalnie brzmiący, wniosek, że wszystkie pojęcia są wrodzone. Natomiast holizm w mniej radykalnej postaci twierdzi, że za wrodzone należy uznać wyłącznie same mechanizmy umożliwiające nabywanie pojęć. Umiarkowany holista będzie na przykład twierdził, że wrodzone są jedynie reguły nabywania języka, a nie same pojęcia. Przejście jednak od pierwotnej teorii abstrakcji do teorii uznającej istnienie wrodzonych reguł uczenia się języka nie wydaje się posunięciem bez zarzutu, bo szybko da się zauważyć, że aby jakiekolwiek reguły mogły spełniać swoją rolę muszą być tak samo specyficzne jak pojęcia. Uczące się języka dziecko musiałby mieć wrodzone reguły uczenia się dotyczące osobno kolorów, płaszczyzn, przedmiotów zachowujących swoją identyczność w czasie itd.

D. POJĘCIE I ZNACZENIE

Pojęcie w sensie logicznym określa się jako znaczenie nazwy generalnej. Nazwa generalna jest to nazwa, które w tzw. zdaniu atomowym o budowie podmiotowo-orzecznikowej nadaje się na orzecznik. Nazwa generalna może być albo nazwą ogólną, albo nazwą jednostkową (najwyższa góra świata) lub nazwą pustą (obecny król Polski). Od pojęcia w sensie logicznym odróżnia się pojęcie w sensie psychologicznym, którym jest myślowe przedstawianie sobie czegoś w sposób nienaoczny (nieoglądowy), to znaczy, że jakości zmysłowe (percepcyjne lub wyobrażeniowe) nie należą do treści tego przedstawienia, choć mogą mu niekiedy towarzyszyć.

Zgodnie z powyższym pojęcie jest określane jako znaczenie (nazwy). Oczywiście, nie tylko nazwy coś znaczą, znaczą też zdania, znaczenie posiadają również takie wyrażenia jak ‘i’, ‘lub’ i inne. Teoria znaczenia dotyczy szerszego kręgu problemów niż teoria pojęć. Wspólne obu teoriom jest to, że zarówno znaczenie, jak i pojęcie zawierają składnik uniwersalności (uniwersalności przynajmniej w obrębie w określonej kategorii przedmiotów, do których się odnoszą pojęcia i inne struktury znaczące). Wśród teorii znaczenia brane są pod uwagę następujące stanowiska: znaczenie jako idea skojarzona z określonym słowem, znacznie jako konotacja, znaczenie jako przedmiot idealny, znaczenie jako sposób użycia wyrażenia. Gdyby powyższe stanowiska w kwestii natury znaczenia rozumieć jako ‘wyjaśnienia’ ogółu mentalnego, to należy je uznać za niewystarczające. ‘Wyjaśnienie’ tutaj to tyle, co redukcja, a więc opis zastępujący pojęcia semantyczne, a więc pojęcia zawierające znaczenie, pojęciami niesemantycznymi, to znaczy pojęciami, które nie zawierają elementu znaczenia.

Po pierwsze, wydaje się, że uniwersalność charakterystyczna dla pojęć nie da się zredukować do idei posiadanej w umyśle, jeżeli przez ‘ideę’ będziemy rozumieli jakiś konkretny obraz skojarzony z danym słowem. Aby tego rodzaju obrazy mogły reprezentować wiele przedmiotów

jednostkowych, należy założyć, że obecny w umyśle obraz sam jest ogólny i stąd posiada zdolność do reprezentowania wielu rzeczy jednostkowych. Po drugie, z podobnym zarzutem będziemy mieli do czynienia, gdy powiemy, że znaczenie pojęć to ich konotacja, czyli zbiór cech wspólnych, wywoływanych w umyśle przez dane słowo. Również w tym wypadku założona jest uprzednia świadomość znaczenia, czyli ujęcie tego, co jest wspólne wielu przedmiotom należącym do danej klasy, które wyznacza określona konotacja. Po trzecie, znaczenie może być wprawdzie przedmiotem specyficznego rodzaju, tzw. przedmiotem idealnym, lecz w tym aspekcie dyskusji nie chodzi o to, co jest przedmiotem pojęć ogólnych, lecz o redukcję znaczenia pojęć i innych wyrażeń do czegoś innego, do czegoś, co tym znaczeniem nie jest. Po czwarte, znaczenie nie da się też zredukować do sposobu użycia danego wyrażenia, gdyż żeby wiedzieć, jak używać danego wyrażenia, należy już jakoś w sposób wstępny je rozumieć, tzn. odróżniać od innych wyrażeń i ich znaczeń, odróżniać poprawne użycie od użycia uznawanego w danym języku za niepoprawne. Stąd zaś widać, że każde użycie znaczącego coś wyrażenia zakłada jakiś rodzaj wstępnego uchwycenia znaczenia tego wyrażenia.

E. POJĘCIE JAKO REPREZENTACJA MENTALNA

Jak to zostało już wyżej powiedziane, pojęcie jest jednym z dwóch podstawowych rodzajów reprezentacji mentalnej, a mianowicie reprezentacją ogólną (*repraesentatio generalis*). Na czym polega funkcja reprezentowania w przypadku pojęć? Filozofia drugiej połowy XX w. zaczęła poświęcać wiele uwagi kwestii reprezentowania czegoś przez umysł. Przyjmuje się hipotezę, że procesy kognitywne polegają na manipulowaniu reprezentacjami mentalnymi, a umysł ludzki jest systemem takich reprezentacji. Przez reprezentację rozumie się wszystko, co może podlegać ocenie semantycznej, a więc reprezentacje to te ‘byty’, które odnoszą do czegoś innego (intencjonalność), które mogą być prawdziwe o czymś. Nie wszystko, co w szerokim sensie należy do umysłu ludzkiego, podlega ocenie semantycznej i stąd może być uznane za reprezentację, np. odruchy bezwarunkowe. Reprezentacjami będą na przykład obrazy mentalne (wyobrażenia), sądy, ale też pojęcia. Reprezentacje posiadają mniej lub bardziej dokładnie dającą się określić treść. Jedną z charakterystycznych cech filozofii współczesnej są próby naturalizacji treści mentalnych. Naturalizacja oznacza w tym wypadku próbę wyjaśnienia treści reprezentacji mentalnych za pomocą terminów nie-semantycznych (nie-intencjonalnych).

Co to znaczy dla czegoś być reprezentacją? Co znaczy mieć pewną treść, tę oto treść, różną od innych treści? Czy można reprezentowanie i posiadanie treści wyjaśnić wyłącznie przy zastosowaniu terminów nie-semantycznych. Takim nie-semantycznym terminem mogą być relacje przyczynowe. Prawie naturalnym poglądem na temat natury reprezentowania mentalnego wydaje się być to, że pewne *a*

r e p r e z e n t u j e *x* wtedy, gdy *a* jest podobne do *x*. Jednak reprezentacje mentalne, jakimi są pojęcia, nie reprezentują na zasadzie podobieństwa. Pojęcia, jako pojęcia, nie mają cech wspólnych z tym, co reprezentują. Inaczej mówiąc, pojęcia nie są podobne do przedmiotów, które są przez nie reprezentowane: pojecie złota nie jest ani złote, ani jest ciężkie itd. Wydaje się, że nie ma w tej chwili żadnych perspektyw na taką naturalistyczną teorię reprezentacji pojęciowych, która unikałaby tzw. problemu dzielenia własności, tzn. przyjmowania, że własności reprezentowanych przedmiotów niejako wchodzą do mózgu-umysłu, a reprezentowanie polega na podobieństwie przedmiotów i ich mózgowo-umysłowych reprezentacji.

Według przedstawionej w poprzednim rozdziale tradycyjnej teorii materii i formy reprezentowanie mentalne dokonuje się w wyniku transformacji formy istniejącej w rzeczach jednostkowych do postaci formy istniejącej (niematerialnie) w umyśle (duszy). Forma istniejąca w umyśle nie jest już żadną materialną i materiałową strukturą, lecz, tak jak sam umysł, jest niefizyczna (niematerialna). Odwołanie się do transformacji i dematerializacji oraz do pojęcia formy również jednak nie wyjaśnia do końca reprezentowania, to znaczy nie pokazuje ‘jak’ mechanizmu, za pomocą którego umysł dokonuje transformacji, pokazuje raczej tylko granice wyjaśniania w odniesieniu do reprezentacji umysłowych.

K o w a r i a n c y j n a k o n c e p c j a r e p r e z e n t o w a n i a głosi, że *a* reprezentuje *x* wtedy, gdy pojawienia się *a* zmieniają się wraz z pojawieniami się *x*: na przykład wyładowania elektryczne w strukturach neuronalnych w mózgu reprezentują linie pionowe i krawędzie wtedy, gdy wyładowania te zmieniają się jednocześnie z pojawieniami się pionowych linii i krawędzi w polu wzrokowym podmiotu. Tego rodzaju wyjaśnienie wydaje się jednak być przekonywające co najwyżej w odniesieniu do pewnych prostych składników reprezentacji naocznych, należałoby bowiem wyjaśnić, jak wyładowania elektryczne przekształcają się w świadome doświadczenia pionowych linii i krawędzi, gdyż to nie wyładowania elektryczne jako takie reprezentują, lecz świadomie doświadczane linie reprezentują linie ‘na zewnątrz’ umysłu. Gdy do tego dodamy, że widząc, powiedzmy, linię pionową jednocześnie rozumiemy, że linia jest czymś różnym koła lub kwadratu, to znaczy gdy weźmiemy pod uwagę to, że ludzkie reprezentowanie zawiera zawsze element pojęciowy (znaczeniowy), to widać, że nie ma żadnego dającego się uchwycić sensu mówienie o współzmienności pomiędzy stanem mózgu a rzeczywistością odeń różną, gdyż w tej rzeczywistości istnieją wprawdzie linie i krawędzie, lecz w ‘zewnętrznej rzeczywistości’ nie istnieją pojęcia linii i krawędzi, które byłyby zlokalizowane w czasie i w przestrzeni. Struktury mózgowe musiałby się więc współzmieniać z pojęciami linii i krawędzi.

T e o r i e k a u z a l n e uznają, że pewien określony symbol, to znaczy pewien napis lub dźwięk, posiada treść reprezentującą (znaczenie) dlatego, że egzemplarze tego symbolu znajdują się w relacji przyczynowej do tego, co reprezentują. Na przykład egzemplarze słów lub napisów, które

reprezentują ‘trójkątność’, posiadają tę właśnie treść dlatego, że znajdują się w przyczynowej relacji do rzeczy trójkątnych. Mówiąc bardziej dosłownie, według koncepcji kauzalnej, nazywanej też kauzalno-historyczną, rzeczy trójkątne wywołały kiedyś przyczynowo treści symboli odnoszących nas teraz do trójkątności.

Takiemu stanowisku można postawić zarzut, że osoba myśląca o trójkątności musiałaby pozostawać niejako ‘uwięziona’ po jednej stronie relacji przyczynowej, a mianowicie miałaby dostęp tylko do skutku, a więc dostęp tylko do egzemplarzy danego symbolu. Nie miałaby więc żadnych szans uświadomienia sobie, co reprezentuje ten symbol. Nie miałaby żadnego pojęcia, o czym myśli mając do dyspozycji tylko obecność samego egzemplarza symbolu w swoim umyśle. Trzeba też zauważyć, że według tej koncepcji powiązanie między relacją kauzalną-historyczną a samą treścią nie jest znowu jakimś rodzajem relacji kauzalnej. Pogląd tego rodzaju nie głosi - i nie może głosić - że relacja przyczynowa dokonuje niejako ‘infuzji’ treści do ‘surowego’ symbolu - do dźwięku lub napisu - w ten sposób, że treść ta może potem stać się dostępna dla świadomego podmiotu. Teza jest tu raczej taka - i wydaje się, że nie może być inna - iż relacja kauzalno-historyczna konstytuuje posiadanie przez egzemplarz symbolu określonej treści w ten sposób, że treść ta realizuje się wtedy, gdy realizuje się cała relacja, nie zaś wtedy, gdy realizuje się tylko któryś z jej składników sam dla siebie. Z tego musi wynikać, że podmiot miałby dostęp do treści swoich myśli tylko wtedy, gdyby miał dostęp do całej sytuacji kauzalno-historycznej. Taki rezultat jest jednak absurdalny, ponieważ nigdy nie mamy dostępu do całej historii przyczynowej, która wygenerowała w nas znaczenie symbolu ‘trójkątność’, a stąd należałoby wyciągnąć wniosek, że w ogóle nie mamy dostępu do treści własnych myśli. Istnienie relacji przyczynowych pomiędzy nami a pewnym przedmiotem lub własnością nie jest wystarczające, aby ten przedmiot lub tę własność umieścić ‘przed naszym umysłem’ w ten sposób, abyśmy mogli mieć o nim myśli. Należy więc sądzić, że odwoływanie się wyłącznie do samych relacji przyczynowych nie jest w stanie wyjaśnić natury reprezentacji mentalnych.

Teorie teleologiczne uznają, że pewne *a* reprezentuje *x*, jeżeli funkcją *a* jest wskazywanie na *x*. Koncepcje teleologiczne posługują się często pojęciem ‘funkcji właściwej’ (*proper function*). ‘Funkcja właściwa’ podawana jest nawet jako adekwatna interpretacja intencjonalności w sensie F. Brentano: funkcje biologiczne zawsze są skierowane do czegoś poza sobą. Funkcją właściwą pewnego organu jest to, do czego został on zaprojektowany. Funkcje właściwe mogą powstawać w wyniku intencji projektanta, albo jako rezultat ‘nierozumnego’ procesu selekcji naturalnej. I tak na przykład funkcją właściwą serca jest pompowanie krwi. Jest to efekt procesów selekcyjnych, które uformowały fizjologię organizmu. Celem ostatecznym funkcji właściwych jest przeżycie (reprodukcja własnych genów). Taksonomia oparta na pojęciu funkcji właściwej jest inna niż taksonomia sformułowana za pomocą odniesienia się

do mechanizmów przyczynowych. Wprawdzie każda funkcja właściwa jest osadzona w pewnym mechanizmie kauzalnym, lecz zasady prowadzące obie taksonomie są różne. Ten sam mechanizm przyczynowy może wspierać różne funkcje w różnych organizmach, w których ewolucyjnie powstał, lecz ta sama funkcja może także opierać się na różnych mechanizmach przyczynowych, w różnych organizmach. Skóra zwierząt może służyć różnym funkcjom zależnie od otoczenia, w którym żyją (morze, ląd), mimo że jest wykonana z podobnych materiałów, a ta sama funkcja może być spełniana przez różne materiałowo odmiany skóry.

Według zwolenników teleologicznej koncepcji reprezentowania mentalnego pojęcie ‘funkcji właściwej’ umożliwia skonstruowanie struktury eksplanacyjnej i nałożenie jej na ‘surowe’ mechanizmy neurofizjologiczne. Stanom umysłowym, potraktowanym jako produkt ewolucji biologicznej, należy przypisać funkcje właściwe. W ten sposób miałyby dać się pokazać funkcje właściwe percepcji, przekonań czy pragnień, ponieważ także i te elementy składowe umysłu przyczyniają się do adaptacji organizmu do otoczenia. Treść mentalna byłaby do pewnego stopnia produktem funkcji właściwej. Relacyjność funkcji właściwej odzwierciedlałaby się w relacyjności samej treści. Teleologia funkcji właściwej ‘wprowadzałaby świat do umysłu’. Można byłoby więc na przykład twierdzić, że system wizualny żaby powstał w celu wskazywania na insekty w ten sposób, że potrzeba insektów - konieczna dla przeżycia tego organizmu - może być zaspokojona tylko wtedy, gdy system ten działa prawidłowo, a przez to jednocześnie treść doświadczeń wizualnych żaby jest odniesiona do insektów. Stan zmysłowy umysłu żaby spełnia swoją funkcję wskazywania na insekty, gdy reprezentuje świat jako zawierający insekty. Funkcja właściwa determinuje treść i treść jest determinowana przez tę funkcję. W podobny sposób pragnienie wody jest wywoływane przez potrzebę wody w organizmie. Biologiczną funkcją tego pragnienia jest wprowadzenie wody do wnętrza organizmu, a stąd podając środowiskowe człony relacji, którą wytwarza funkcja właściwa pragnienia, musimy jednocześnie wymienić elementy, których dotyczy to pragnienie. Treść pragnienia zawiera jako swój element konstytuujący wodę - dlatego woda indywidualizuje tę treść, to znaczy odróżnia ja od innych treści - a jednocześnie ta sama substancja jest tym, co powoduje, że pragnienie ma tę funkcję biologiczną, którą faktycznie posiada.

Wydaje się jednak, że zwolennicy teleologicznej interpretacji genezy treści mentalnych mieszają występujące u zwierząt wskazywanie (*indication*) z reprezentowaniem za pomocą ogólnych i abstrakcyjnych treści, które jest charakterystyczne tylko dla umysłu ludzkiego. ‘Taniec pszczoły’ wskazuje innym pszczołom na obecność nektaru i wskazywanie miejsca występowania nektaru jest funkcją właściwą tego tańca, ściśle złączoną ze środowiskiem i z przedmiotami znajdującymi się w tym środowisku. Również w wypadku człowieka treści spostrzeżeń dotyczących wody są środowiskowo złączone z wodą i w tym sensie wskazują na wodę,

umożliwiając przeżycie posiadającemu je organizmowi. Jednak percepcyjne reprezentowanie wody przez człowieka nie jest wyłącznie wskazywaniem jej środowiskowej obecności, gdyż reprezentowanie to może również doprowadzić do powstania ogólnych i abstrakcyjnych treści mentalnych. Tego typu treści radykalnie przekraczają ich początkowy stereotyp percepcyjny (płynna, bezbarwna substancja itd.). Nie wskazują one sztywno na ten stereotyp, lecz są na tyle plastyczne, iż dozwalają na połączenie ich z innymi abstrakcyjnymi i ogólnymi treściami, co w efekcie prowadzi do powstania treści: H_20. Gdyby w wypadku człowieka dążenie do biologicznego przeżycia sztywno ustalało treści jego reprezentacji mentalnych, a więc gdyby ograniczało je do stereotypów percepcyjnych, to nigdy nie osiągnęlibyśmy takich treści, którymi faktycznie dysponujemy. Istnienie tego rodzaju treści jest biologicznie niewyjaśnialne, chociaż, jak się wydaje, można niekiedy podać komentarz ewolucyjny do pewnych aspektów niektórych stereotypów percepcyjnych.

Inną próbę wyjaśniania reprezentacji mentalnych stanowi teoria ról funkcjonalnych. To, że *a* reprezentuje *x*, ma mieć podstawę w roli, jaką *a* odgrywa w całym systemie reprezentacji należących do danego indywiduum. Jest to próba wyjaśnienia treści reprezentacji mentalnych przez odwołanie się do wewnętrznych relacji pomiędzy samymi symbolami. Teoria ról funkcjonalnych nie może jednak brać pod uwagę relacji pomiędzy symbolami (ich egzemplarzami) a innymi, wewnętrznie dostępnymi stanami umysłu, np. percepcjami zmysłowymi czy wyobrażeniami (obrazami). W takim bowiem wypadku trzeba byłoby przyjąć, iż te inne stany posiadają wewnętrzną - istotnie z nimi związaną - treść (znaczenie), a więc, że nie są tylko zwykłymi egzemplarzami symboli. To jednak byłoby ukryte odrzucenie teorii, według której symbole pozbawione treści uzyskują swoje znaczenie w wyniku relacji do innych symboli.

Według tego podejścia, żeby na przykład wiedzieć, że koty są zwierzętami futerkowymi, trzeba wiedzieć, że koty są zwierzętami, że furto jest czymś w rodzaju włosów, że włosy stanowią pewien rodzaj materiału ochronnego itd. Tego rodzaju specyfikacja funkcjonalna pewnego *a* miałaby określać znaczenie, jakie *a* posiada w systemie reprezentacji, którym operuje umysł. Wydaje się jednak, że w ten sposób można podać jedynie specyfikację wyłącznie jednych stanów mentalnych w stosunku do innych, lecz nie da się podać, czym różnią się treści tych stanów. Można funkcjonalnie próbować określać pojęcie takich stanów umysłu, którymi są na przykład pragnienie czegoś lub bycie przekonanym o czymś, a mianowicie przez podanie roli, jaką pragnienia odkrywają w systemie reprezentacji należących do danego indywiduum, lecz można sądzić, iż w ten sposób nigdy nie da się zdeterminować treści określonego pragnienia lub przekonania.

Zwolennicy semantyki ról konceptualnych twierdzą, że treści symboli, treści reprezentacji umysłowych są ukonstytuowane przez praktyki

i konwencje wspólnoty językowej, w której dana osoba się znajduje lub przez praktyki językowe ekspertów w danej dziedzinie. Ta interpretacja umieszcza semantykę ról funkcjonalnych na poziomie języka potocznego, druga jest bardziej radykalna, ponieważ semantykę stara się wyprowadzić z sieci powiązań pomiędzy niezinterpretowanymi symbolami znajdującymi się w mózgu w postaci pewnego kodu neuronalnego. Wydaje się jednak, że w obu tych wypadkach ostateczny efekt jest taki, iż ten, kto używa egzemplarza jakiegoś symbolu, nie ma ani dostępu do całej społecznej złożoności tego użycia (a nawet do jego większej części), ani tym bardziej nie ma dostępu do kodu neuronalnego, z którego symbole miałyby czerpać swoje znaczenie. Stąd musi wynikać, że treści naszych myśli nie mogą nigdy dla nas bezpośrednio dostępne. Gdybyśmy zaakceptowali to stanowisko, to musielibyśmy dojść do wniosku, że nie posiadamy żadnej świadomości naszych myśli, żadnego wewnętrznego dostępu do tego, o czym myślimy.

Zwolennik semantyki ról konceptualnych, czy to w wersji języka potocznego, czy w wersji kodu mózgowego musi się wziąć pod uwagę między innymi p r o b l e m i n f o r m a c j i p o b o c z n e j: każde dodatkowe przekonanie, które ktoś posiada, może wpłynąć na znacznie określonej reprezentacji. W takim wypadku dwie osoby posiadające istotnie odmienne zbiory reprezentacji, nigdy nie mogłyby mieć żadnego wspólnego przypomnienia: dwie osoby, które widziały ten sam wypadek samochodowy, nie mogłyby pamiętać tej samej treści. Zbiory przekonań tych osób byłyby różne, a zatem rożne byłyby też ich przypomnienia. Nie chodzi przy tym o to, że każda z tych osób mogłaby zapamiętać inne szczegóły widzianego przez siebie zdarzenia.

Innym trudnym zagadnieniem jest p r o b l e m b e z p o ś r e d n i e g o d o s t ę p u: gdy przypominam sobie znaczenie wyrazu ‘meduza’, to jestem w stanie przypomnieć sobie znaczenie wyrazu ‘ryba’, jak również jestem w stanie przypomnieć sobie, jaka zachodzi różnica pomiędzy meduzami a rybami. Tego rodzaju zdolność do myślenia o jednych treściach na podstawie innych treści nie może polegać, jak chce zwolennik teorii ról funkcjonalnych, na (potencjalnym) uchwyceniu straszliwie skomplikowanej struktury relacji kauzalno-inferencyjnych pomiędzy słowem ‘meduza’ a słowem ‘ryba’. Normalnym naszym założeniem jest to, że najpierw intuicyjnie rozumiemy pewną treść, a potem dopiero, mając ją do dyspozycji, dokonujemy na jej podstawie takich lub innych wnioskowań. Według semantyki ról funkcjonalnych musiałoby być jednak odwrotnie, a mianowicie treści musiałyby powstawać w efekcie zautomatyzowanych i nieświadomych wnioskowań. Gdyby tak było, to zwolennik semantyki ról funkcjonalnych musi wyjaśnić, skąd istnieje w nas silne przeświadczenie, że najpierw intuicyjnie mamy dane w introspekcji określone treści, a potem dopiero możemy przechodzić do procesu wnioskowania.

F. PRZEDMIOT POJĘĆ – UNIWERSALIA

Co jest przedmiotem pojęć ogólnych, takich na przykład, jak człowiek czy czerwień? Odpowiedzi na to pytanie poświęcono bardzo wiele miejsca w całych dziejach filozofii Zachodu, począwszy od Platona i Arystotelesa, poprzez średniowieczny spór o uniwersalia aż do współczesnych dyskusji nad podstawami nauk formalnych. Zgodnie z poglądami wyrażonymi już w polemice Arystotelesa z Platonem to, co ogólne jest tym, co przysługuje wielu przedmiotom jednostkowym, natomiast to, co jednostkowe jest tym, co nie przysługuje wielu przedmiotom jednostkowym. Spór o uniwersalia zawiera się w pytaniu o sposób istnienia tego, co pojęciach ogólnych (w predykatach) zostaje przypisane rzeczom jednostkowym: jak na przykład ma się predykat ‘człowiek’ do człowieka Sokratesa. To, co zostaje wypowiadane w pojęciach ogólnych, nie może być w tym samym sensie przedmiotem, jak przedmiot, o którym mówi to pojęcie (predykat). Sokrates jest pewnym przedmiotem jednostkowym, natomiast ‘człowiek’ takim przedmiotem nie jest, gdyż predykat ten możemy sensownie orzekać o wielu przedmiotach jednostkowych. Gdyby ‘człowiek’ był tego samego rodzaju przedmiotem, co Sokrates, to nie moglibyśmy sensownie mówić o Sokratesie, Platonie lub Arystotelesie jako o ludziach, gdyż nie mówilibyśmy o tym samym.

Stanowiska w kwestii uniwersaliów różnie są klasyfikowane. Tutaj chciałbym przedstawić następujące ich odmiany: pojęcia posiadają odniesienie obiektywne: 1. (a) realizm platoński, czyli tzw. realizm skrajny (*ante rem*), (b) realizm umiarkowany (Arystoteles) (*post rem*); 2. pojęcia posiadają odniesienie wyłącznie subiektywne: (a) konceptualizm, (b) nominalizm.

R e a l i z m p o j ę c i o w y s k r a j n y (platoński) jest stanowiskiem zgodnie z którym istnieją: (a) nazwy ogólne, (b) pojęcia ogólne w umysłach, (c) przedmioty ogólne poza umysłem i poza rzeczami jednostkowymi. Pojęcia ogólne jako coś, co istnieje w umyśle, odnoszą się wprost do przedmiotów ogólnych. Przedmioty ogólne istnieją natomiast niezależnie od umysłu, poza czasem i poza przestrzenią, są niezmienne i nie wchodzą w oddziaływania przyczynowe z przedmiotami fizycznymi oraz nie oddziałują przyczynowo na siebie wzajemnie. Zależności pomiędzy przedmiotami ogólnymi mają charakter (w szerokim sensie) logiczny. Pojęcia ogólne, jako struktury mentalne, odnoszą się pośrednio do przedmiotów jednostkowych. Przedmioty jednostkowe są konkretyzacjami przedmiotów ogólnych lub też przedmioty jednostkowe partycypują w przedmiotach ogólnych (ideach w sensie Platona).

R e a l i z m u m i a r k o w a n y jest stanowiskiem, które przyjmuje, że w umyśle ludzkim istnieją (a) nazwy ogólne oraz (b) pojęcia ogólne, lecz nie istnieją żadne ogólne przedmioty poza umysłem, które odpowiadałyby nazwom i pojęciom ogólnym. Pojęcia w umyśle odnoszą się do klas przedmiotów jednostkowych dzięki temu, że przedmioty jednostkowe

posiadają wspólne cechy (cechy podobne).W ten sposób można powiedzieć, że według realizmu umiarkowanego ogół istnieje realnie w rzeczach jednostkowych, lecz nie istnieje realnie poza rzeczami jednostkowymi i poza umysłem.

K o n c e p t u a l i z m głosi, że w umyśle ludzkim istnieją wprawdzie nazwy ogólne i pojęcia ogólne, ale nie istnieją ani przedmioty ogólne poza umysłem, ani też w świecie przestrzenno-czasowym pojęciom nie odpowiadają klasy przedmiotów posiadających cechy wspólne. Ogół nie istnieje ani w realnym świecie rzeczy przestrzenno-czasowych, ani w żadnym świecie idealnym

N o m i n a l i z m jest natomiast stanowiskiem, zgodnie z którym nie istnieją ani przedmioty ogólne poza umyłem, ani pojęcia ogólne w umyśle, ani klasy przedmiotów posiadających cechy wspólne. Istnieją natomiast wyłącznie nazwy ogólne, które nominaliści interpretują jako zbiory nazw jednostkowych. Nazwom ogólnym nic w rzeczywistości poza umysłem nie odpowiada.

3. Sąd

A. POJĘCIE SĄDU

Zgodnie z sięgającą najdawniejszych czasów tradycją filozoficzną istnieją dwa zasadnicze rodzaje odniesień umysłu ludzkiego do przedmiotów: z jednej strony są to odniesienia realizujące się za pomocą przedstawień - na przykład spostrzeżenia, wyobrażenia, pojęcia - z drugiej zaś odniesienia za pomocą sądów (łac. *iudicium*, *effatum*, *enunciatio*, *propositio*). Przedstawienia od sądów różnią się elementem asercji, która nie występuje w przedstawieniach, stanowi natomiast istotny element sądów.

Sądem w sensie psychologicznym nazywa się sam akt sądzenia (akt wydawania sądu), a więc pewien subiektywny proces psychiczny, który jednak ze względu na wspólną naturę pdomitów wydających sądy przebiega w typowy sposób. S ą d w s e n s i e l o g i c z n y m to natomiast znaczenie zdania w sensie logicznym, a zdanie w sensie logicznym to zdanie oznajmujące, jednoznacznie określone przez reguły składni danego języka. Produktem sądzenia w sensie psychologicznym jest ‘treść’ sądu, czyli to, co ‘domniemujemy’ w sądzie. Treść ta może być subiektywna, gdy jednak jest prawdziwa, to staje się obiektywna, zaczyna być czymś ogólnie-obowiązującym, obowiązuje niezależnie od czasu i miejsca jej sformułowania lub wypowiedzenia, niezależnie od naszych życzeń, upodobań, niezależnie, czy jest pomyślana przez to lub inne indywiduum. Nie musi to jednak automatycznie oznaczać, że tego rodzaju obiektywnie obowiązująca treść obowiązuje niezależnie od jakiegokolwiek myślenia.

Ten sam sąd może być wyrażony w różnych zdaniach, w różnych językach. Temu samemu zdaniu mogą odpowiadać różne sądy. Można też

wypowiadać jakieś zdanie nie żywiąc żadnego sądu i można wydawać sąd nie umiejąc go ‘ubrać’ w formę zdaniową.

Patrząc ze strony procesów psychicznych, sąd jest efektem analizy, do której dołącza się akt syntezy. Najpierw dokonuje się wydobycie pewnych partykularnych treści z całościowego przedstawienia percepcyjnego, wyobrażeniowego lub pojęciowego. Następnie dochodzi do zjednoczenia, do swoistej dla sądu syntezy treści partykularnych, przy czym niektóre z nich zaczynają funkcjonować jako podmiot sądu, inne zaś jako jego orzeczniki (predykaty). Funkcją podmiotu staje się bycie nosicielem, substratem przypisywanych mu orzeczników, które wyrażają własności przysługujące podmiotowi. Można nawet powiedzieć, że struktura sądu powstaje przez ‘przeniesienie’ ‘jedności apercepcji’, czyli jedności naszego ‘ja’, jedności podmiotu, którym jesteśmy, w świat rzeczy poza podmiotem. Tak jak bezpośrednio odczuwamy siebie jako trwającą w czasie jedność, której przysługują różne własności, tak samo pojmujemy świat wydając sądy podmiotowo-orzecznikowe, to znaczy interpretujemy świat jako strukturę złożoną z trwających w czasie przedmiotów, wyposażonych w różnorakie własności.

B. STRUKTURA SĄDU

Strukturę sądu tworzą następujące elementy: (1) podmiot sądu (*subiectum*), (2) orzecznik (*praedicatum*), (3) twierdzenie (*affiramtio seu assensus*) lub zaprzeczenie (*negatio seu dissensus*). Pojęcia podmiotu i orzecznika stanowią łącznie tzw. materię sądu (*materia iudicii vel obiectum materiale iudicii*), natomiast twierdzenie lub zaprzeczenie składają się na formę sądu (*forma iudicii vel obiectum formale iudicii*).[25]

Gdy weźmiemy jako przykład prosty sąd o strukturze „S jest P”, wtedy można w nim wyróżnić następujące składniki: S - to podmiot sądu, P - to orzecznik, natomiast ‘jest’ stanowi łącznik sądowy. Łącznik sądowy spełnia dwie funkcje: po pierwsze, funkcję ‘przyporządkowywania’ orzecznika podmiotowi lub ‘odrzucania’ orzecznika od pomiotu („Siarka jest żółta” i „Siarka nie jest żółta”) oraz funkcję asertywną, tzn. funkcję uznawania istnienia stanu rzeczy, który zostaje wyrażony w sądzie. Funkcja asertywna jest różna od funkcji odnoszącej lub odrzucającej, można bowiem sobie tylko myśleć pewną treść („Siarka jest żółta”) nic przy tym nie twierdząc, to znaczy nic nie twierdząc, czy rzeczywiście ma miejsce stan rzeczy wyrażany przez tę treść. Można też tylko zapytywać: „Czy siarka jest żółta?” itp. We wszystkich tego rodzaju wypadkach pojawiają się elementy składowe sądu, lecz sądu w właściwym sensie nie ma.

[25] Św. Tomasz z Akwinu definiuje sąd jako: „actio intellectus secundam quam componit et dividit affirmando vel negando” (*De veritate*, q. 14) Oprócz terminu ‘iudicium’ pojawiają się też inne terminy: ‘compositio et divisio’, ‘affirmatio vel negatio’, ‘adhaesio seu assensus mentis’.

Można powiedzieć, że sąd, niejako zgodnie ze swoją naturą, pretenduje do bycia prawdziwym. Funkcja asertywna łącznika zawiera w sobie ‘roszczenie do prawdy’. Jakkolwiek uposażony twór myślowy, który nie zawierałby tego roszczenia, nie byłby sądem. Prawdę i fałsz orzeka się w pierwszym rzędzie o sądach, dopiero zaś pośrednio o stanach rzeczy, do których się one odnoszą.

C. PODZIAŁY SĄDÓW

W dziejach filozofii pojawiły różne podziały sądów. Sądy dzielono na: sądy opisujące i wyjaśniające, klasyfikujące i identycznościowe, przyczynowe i egzystencjalne, opisujące i wartościujące, analityczne i syntetyczne, sądy *a posteriori* i *a priori*. Poniżej zostanie przedstawiony powszechnie funkcjonujący podział sądów ze względu na jakość, modalność, relację i ilość.

Ze względu na jakość sądy dzielą się na pozytywne i negatywne: „S jest P” i „S nie jest P”, np. „Siarka jest żółta” i „Siarka nie jest żółta”. W pierwszym wypadku orzecznik zostaje przypisany podmiotowi sądu, w drugim zaś zostaje od tego podmiotu ‘odrzucony’. W obu jednak wypadkach funkcja asertywna jest taka sama, tzn. zostaje uznany stan rzeczy, do którego sąd się odnosi.

Ze względu na modalność sądy wyróżnia się sądy problematyczne „S jest być może P” („Siarka być może jest żółta”). W tym wypadku funkcja asertywna jest jakby osłabiona. Inną modalność posiadają natomiast sądy asertoryczne „S jest - faktycznie - P” („Siarka jest - faktycznie - żółta”). Tutaj funkcja asertywna jest w pełni zrealizowana. Sądy apodyktyczne, tzn. sądy o postaci „S jest z konieczności P” („Siarka jest - z konieczności - żółta”), posiadają wzmocnioną funkcję asertywną.

Ze względu na relację sądy dzielą się hipotetyczne i kategoryczne. W sądach hipotetycznych funkcja asertywna jest spełniona, lecz pod pewnymi warunkami, na przykład: „Ten płyn zamarznie, jeżeli temperatura spadnie poniżej zera”. Możliwie są sądy hipotetyczne różniące się zarówno co do jakości, jak i co do modalności, a więc, sądy hipotetyczne pozytywne i negatywne, sądy hipotetyczne problematyczne, asertoryczne i apodyktyczne. W sądach kategorycznych pominięta jest jakiekolwiek uwarunkowanie funkcji asertywnej. Zostaje ona spełniona bezwarunkowo, ‘absolutnie’. Sąd kategoryczny nie musi być zawsze asertoryczny, kategorycznie można wypowiadać sądy apodyktyczne i problematyczne.

Ze względu na ilość sądy dzielą się na jednostkowe („Ten kot jest szary”), partykularne („Oba koty są szare”) i uniwersalne („Wszystkie koty są szare”). Podział sądów ze względu na ilość da się połączyć z trzema pozostałymi podziałami.[26]

---

[26] Z teorią sądu wiążą się dwa tradycyjne pojęcia: predikabiliów (*praedicabilia*), czyli kategoremów oraz predikamentów (*praedicamenta*), czyli kategorii. Predykabilia to: (1) rodzaj (*genus*) np. zwierzę, (2) różnica gatunkowa (*differentia specifica*), np. rozumny, (3)

D. KONCEPCJE NATURY SĄDU

Jednym z istotnych zagadnień dotyczących natury sądu jest pytanie, czy wydawanie sądów polega wyłącznie na syntezie pojęć. Można twierdzić, że synteza pojęć nie wystarcza, gdyż pojęcia dadzą się łączyć lub rozdzielać, ale bez wystąpienia żadnego sądzenia. Po drugie, wydaje się, że sądy egzystencjalne nie polegają na syntezie pojęć. 'Istnienie' nie da się ująć w pojęciu, tak więc gdy wydajemy sąd „A istnieje", to nie ma mamy do czynienia z syntezą pojęć. Należałoby stąd wyprowadzić wniosek, że wydawanie sądów nie da się ograniczyć do łączenia lub rozdzielania pojęć, gdyż sądy od innych przedstawień różnią się istotnie momentem asercji

Następną kwestią jest to, czy w sądach ukryte są podstawowe kategorie odzwierciedlające strukturę świata (Arystoteles) lub strukturę naszego umysłu, który zgodnie z nią interpretuje nadchodzące z zewnątrz pobudzenia (Kant). Realistyczne podejście do kategoryzacji sądowej obecne jest już u Arystotelesa, który przyjmował, że struktura sądu odzwierciedla strukturę świata w ten sposób, że gdy na przykład wydajemy sądy posiadające podmiot i orzecznik, to w świecie odpowiadają temu trwające w czasie byty o charakterze substancjalnym, którym przysługują różne własności. Zgodnie z idealistycznym systemem Kanta nie możemy wiedzieć, czy świat ma taką strukturę, jaka jest zrealizowana w naszych sądach, czy sądom o strukturze podmiotowo-orzecznikowej odpowiadają po stronie 'rzeczy samych w sobie' trwające w czasie substancje i ich własności.

Bardziej partykularnym problemem jest to, jaki stosunek zachodzi pomiędzy doświadczeniem a sądem. Czy każde doświadczanie czegoś jest - ukrytym - wydawaniem pewnego sądu, czy też raczej istnieje doświadczenie przedpredykatywne, a więc takie, które nie zawiera żadnej strukturalizacji pojęciowo-sądowej. Sądzenie polega na 'wydobywaniu', 'izolowaniu' lub 'formowaniu' stanu rzeczy, do którego sąd się odnosi. Żeby więc móc wydawać sądy, trzeba uprzednio doznawać i spostrzegać świat w sposób, który pozwala na wybranie jakiegoś stanu rzeczy i uczynienie go przedmiotem sądu. Z tego wynikałoby, że musi istnieć coś takiego, jak doświadczenie przedpredykatywne, z drugiej jednak strony jakiekolwiek obcowanie z pewnym przedmiotem poznania zakłada, że jakoś wstępnie ujmujemy, czym jest to, z czym mamy do czynienia, a więc zakłada jakąś ukrytą czynność konceptualizacji i sądzenia.

Dyskutowana jest też kwestia, jaka jest n a t u r a s ą d ó w e g z y s t e n c j a l n y c h. Sądy egzystencjalne można podzielić na dwie

---

gatunek (*species*), np. człowiek, (4) właściwość (*proprium*) (właściwość nie jest składnikiem istoty danego przedmiotu, lecz czymś, co z tej istoty pochodzi, np. zdolność do śmiechu), (5) przypadłość logiczna (*accidens logicum*). Predykamenty, czyli kategorie to według Arystotelesa: (1) substancja (*substantia*), (2) ilość (*quantitas*), (3) jakość (*qualitas*), (4) stosunek (*relatio*), (5) czynność (*actio*), (6) bierność (*passio*), (7) miejsce (*ubi*), (8) czas (*quando*), (9) położenie (*situs*), (10) posiadanie (*habitus*).

kategorie: (1) sądy egzystencjalne bezpośrednie w dwóch odmianach: zmysłowo-intelektualnej i czysto intelektualnej oraz (2) sądy egzystencjalne pośrednie. W bezpośrednich sądach egzystencjalnych zmysłowo-intelektualnych, np. „Tu o to istnieje granatowa chmura", stwierdzamy istnienie pewnego jednostkowego przedmiotu, danego w percepcji zmysłowej. Sądy te nazywa się zmysłowo-intelektualnymi, gdyż spostrzeganie zmysłowe jest niejako 'przesiąknięte' elementami intelektualnymi, tzn. pojęciowymi i znaczeniowymi (żebyśmy mogli wiedzieć, że widzimy chmurę, a nie jakikolwiek inny przedmiot, musimy dysponować pojęciem chmury). W sądach egzystencjalnych bezpośrednich, które mają charakter czysto intelektualny, konstatujemy istnienie własnych aktów umysłowych i ich treści („Teraz oto wyobrażam sobie granatową chmurę"). W wypadku sądów egzystencjalnych pośrednich chodzi natomiast o stwierdzenie istnienia przedmiotów na podstawie wnioskowania wtedy, gdy na przykład stwierdzamy istnienie ogania na podstawie wniosku opartego na zmysłowym spostrzeżeniu dymu. Według podejścia preferowanego przez niektórych tomistów w XX w. sądom egzystencjalnym miałaby przypadać szczególna rola. Nie będąc redukowalnymi do sądów podmiotowo-orzecznikowych, miałyby one gwarantować istnienie realistycznie zinterpretowanych pojęć i kategorii.

E. SĄD I STAN RZECZY

Świat, w którym żyjemy, zawiera różnego rodzaju przedmioty, zachodzą w nim również ciągle różnorakie procesy i zdarzenia. Przedmioty, procesy i zdarzenia powiązane są ze sobą związkami przyczynowymi. Związki przyczynowe stanowią niejako 'spoiwo' świata fizycznego. Jedne rzeczy wywołują powstanie innych rzeczy, pewne procesy generują inne procesy itd. Mówimy także, iż pewne 'fakty' miały, mają, bądź będą miały miejsce. Język potoczny rejestruje też użycie takiego wyrażenia jak 'stan rzeczy', gdy np. stwierdzamy, że ten a ten stan rzeczy stał się przyczyną pojawienia się takich a takich zjawisk. Czym są fakty i stany rzeczy z jednej strony, a przedmioty, procesy i zdarzenia z drugiej i jak ma się to wszystko do wydawanych przez nas sądów?

W każdym językowo sformułowanym sądzie można wyróżnić t r z y w a r s t w y: (1) warstwę zdaniową, (2) warstwę samego sądu, (3) warstwę stanu rzeczy, do której odnosi się sąd. Każdemu sądowi odpowiada określony stan rzeczy, na przykład sądowi „Siarka jest żółta" odpowiada stan rzeczy, który można określić następująco: 'bycie siarki żółtą'. Aktywność wydawania sądu niejako 'formuje' stan rzeczy, 'wydobywa' go z jeszcze niezróżnicowanego tła przedmiotowego, 'wybiera' ten stan rzeczy z całościowego przedstawienia, przedstawienia spostrzeżeniowego, wyobrażeniowego, pojęciowego. Stan rzeczy jest czymś transcendentnym wobec samego sądu, tzn. żadna część składowa stanu rzeczy nie stanowi części składowej sądu, jak również odwrotnie, żadna część składowa sądu nie należy do stanu rzeczy, do którego sąd się odnosi.

Stan rzeczy jest tym, co może być prawdziwie albo fałszywie stwierdzone w sądzie. Stany rzeczy mogą być albo rzeczywiste, albo tylko możliwe. I tak w ‘naszym świecie’ sąd „Śnieg jest biały” jest prawdziwy, gdyż zgadza się z rzeczywiście istniejącym stanem rzeczy, natomiast nieaktualny, lecz możliwy stan rzeczy jest stwierdzany w sądzie ‘Śnieg jest purpurowy’. Ten stan rzeczy jest możliwy zarówno w sensie tzw. możliwości logicznej, jak też w sensie tzw. możliwości fizycznej. Jest on logicznie możliwy dlatego, że możliwe logicznie jest to, co jest w sobie niesprzeczne, a nie ma żadnej sprzeczności w tym, że śnieg mógłby być purpurowy. Jest także możliwe, fizycznie możliwe, aby istniał taki świat fizyczny, w którym dla funkcjonujących w mim podmiotów substancja o podobnych charakterystykach do śniegu pojawiałaby się tym podmiotom w kolorze purpurowym. Zbiór więc możliwych stanów rzeczy jest o wiele większy niż zbiór faktycznych stanów rzeczy. W myśl tych określeń fakty i stany rzeczy nie są tym samym. Fakty są tym stanami rzeczy, które są urzeczywistnione w ‘naszym świecie’. Wyrażenie ‘w naszym świecie’ ma wskazywać na to, że można pomyśleć takie możliwe światy, w których śnieg miałby inną barwę niż biała. Sąd jest zatem prawdziwy wtedy, gdy jego treść zgadza się z pewnym faktem, a więc z pewnym rzeczywistym stanem rzeczy.

Można jednak pytać dalej, a mianowicie, czym są fakty? Lokalizację czasową i lokalizację przestrzenną da się przypisać wyłącznie przedmiotom jednostkowym, jak również jednostkowym procesom i zdarzeniom, natomiast fakty wydają się nie posiadać tego rodzaju umiejscowienia w czasie i w przestrzeni. Fakty, tak samo jak sądy, są tworami zawierającymi struktury logiczne. Tego typu struktury nie występują natomiast ani w przedmiotach, ani w procesach lub zdarzeniach. Przedmioty jednostkowe, procesy i zdarzenia pozostają do siebie we wzajemnych relacjach przyczynowych, natomiast fakty w relacjach logicznych. Można to unaocznić odwołując się do następujących przykładów: gdzie należałoby umiejscowić fakt, że bitwa pod Grunwaldem miała miejsce w 1410 r., przecież nie pod Grunwaldem w 1410 r., gdyż tam znajdowały się wyłącznie przedmioty jednostkowe, a więc rycerze, konie itd. Gdzie należy umiejscowić fakt, że bitwa pod Grunwaldem nie miała miejsca w 1411 r., albo fakt, że $E = mc^2$? Istniało wiele czynników, które miały wpływ przyczynowy na zdarzenie, które nazywamy bitwą pod Grunwaldem, lecz żaden z nich nie oddziałał na sam fakt bitwy. Z faktu, że miała miejsce bitwa pod Grunwaldem, wynika banalnie to, że w tym czasie miała miejsce w Europie jakaś bitwa, lecz nic nie wynikało logicznie z samych przedmiotów i procesów, które miały tam miejsce.

Sądy, a więc ich treści oraz fakty, jako rzeczywiste stany rzeczy, byłyby wynikiem strukturalizacji logicznej, efektem ujęcia poznawczego, dokonywanego przez umysł ludzki. Gdyby przyjąć taką interpretację, należałoby powiedzieć, że zgodność między sądami i faktami rozgrywałaby się wyłącznie w ramach relacji wewnątrz-umysłowych. Umysł nasz

najpierw ujmuje pewną treści, na przykład treści percepcyjne, za pomocą struktury logicznej ‘podmiot - predykat’: widzimy na przykład coś jako biały, zimny i mokry śnieg, potem zaś artykułuje pewne elementy zawarte w percepcji do postaci sądu: „Śnieg jest biały”; aby wreszcie, niejako w trzecim kroku, stwierdzić, że obie te rzeczy zgadzają się ze sobą, a więc że zarówno treść percepcyjna, jak i sam sąd posiadają tę samą strukturę logiczną: podmiot - predykat z jednej strony, z drugiej przedmiot i jego własności. Stąd pojawiają się niekiedy aż tak radykalne stwierdzenia, że gdy wyeliminujemy ze świata sądy, to również wyeliminujemy ze świata fakty. Wbrew temu trzeba jednak powiedzieć, iż sądy i fakty, mimo bliskiego pokrewieństwa, nie są tym samym. Nie jest też tak, że fakty są dowolnymi wytworami naszego umysłu, lecz są one tym, co ‘przychodzi z zewnątrz’. Nie są wytworzone przez umysł, lecz są raczej wynikiem strukturalizacji obcego umysłowi materiału. Nasz umysł nie wytwarza faktów, lecz raczej wydobywa je z jeszcze niewyartykułowanych wyraźnie danych przedmiotowych.

Wzorcowo patrząc, przedmiotem prawdziwych sądów pozytywnych są transcendentne wobec nich stany rzeczy, które sprawiają, że sądy te uznajemy właśnie za prawdziwe. Co jednak jest przedmiotem prawdziwych sądów negatywnych, np. sądu „Siarka nie jest niebieska”? Czy przedmiotem tego sądu jest pewien n e g a t y w n y s t a n r z e c z y: ‘nie bycie siarki niebieską’. W wypadku fałszywych sądów pozytywnych („Siarka jest niebieska”) oraz w wypadku fałszywych sądów negatywnych („Siarka nie jest żółta”) problem ten wydaje się nie powstawać, gdyż w obu tych sytuacjach przyjmujemy, iż nie istnieją stany rzeczy, do których zdają się odnosić te sądy. Inaczej jest jednak wtedy, gdy wydajemy prawdziwe sądy negatywne, coś bowiem musi sprawiać, że sądy te uznajemy za prawdziwe, a tym czymś mogą być tylko negatywne stany rzeczy. Istnienie negatywnych stanów rzeczy jest jednak zagadkowe. Co więcej, wydanie jakiegokolwiek prawdziwego sądu pozytywnego implikuje istnienie nieskończonej ilości negatywnych stanów rzeczy, które niejako łącznie stanowią ‘falsyfikatory’ dla tego sądu. W odniesieniu do sądu „Siarka jest żółta” byłyby to takie negatywne stany rzeczy jak na przykład: ‘nie bycie siarki czerwoną’, ‘nie bycie siarki zieloną’ itd.

F. SĄD I PRZEKONANIE

Jednym z podstawowych pojęć współczesnej epistemologii jest pojęcie ‘przekonania’ (*belief*). Według preferowanego dzisiaj podejścia to przekonaniom, a nie sądom (*judgement*) przypisuje się prawdę albo fałsz. Przekonania mogą być albo uzasadnione, albo nieuzasadnione. Tylko wtedy gdy ktoś żywi pewne przekonania, można przypisać mu wiedzę itd. ‘Przekonanie’ rozumie się jako ten stan umysłu, w którym uznajemy albo odrzucamy pewną treść. W polskiej terminologii filozoficznej używano dotychczas terminu ‘sąd’ na oznaczenie stanów umysłowych, w których uznaje się, albo odrzuca się określone treści, ale w ostatnich czasach, pod

wpływem literatury pisanej w języku angielskim, prawie równorzędnie funkcjonują oba terminy.

Nie jest jasne, zarówno w polskim obszarze filozoficznym, jak też poza nim, w jaki sposób należy interpretować relację pomiędzy ‘sądem’ a ‘przekonaniem’. Wydaje się, że w wielu kontekstach oba te terminy mogą funkcjonować zamiennie. Istnieją jednak sytuacje problemowe, w których należałoby zachować odrębność terminologiczną. Trudność polega na tym, że pojęcie ‘przekonania’ ma charakter bardziej psychologiczny, natomiast ‘sąd’ był rozumiany niepsychologicznie. O tej samej treści można być w różnym stopniu przekonanym. Mogę być na przykład mniej lub bardziej przekonany, że sąd „Kwarki są cząstkami elementarnymi” jest prawdziwy, lecz sam ten sąd nie może być bardziej lub mniej prawdziwy; jest on - przy ustalonym znaczeniu występujących w nim terminów - albo prawdziwy, albo fałszywy.

Niekiedy można spotkać taką interpretację, według której przekonania są niewydanymi sądami, sądami potencjalnymi, tzn. takimi, których sobie w danej chwili nie uświadamiamy, lecz które uznajemy i możemy sobie uświadomić, gdyż należą do całości naszego rozumienia świata. Jestem na przykład potencjalnie przekonany, że Ziemia jest kulą, lecz do momentu uświadomienia sobie tego w chwili, gdy piszę te słowa, było to moje potencjalne przekonanie, które dopiero wtedy staje się sądem, gdy zostanie wyartykułowane myślowo i (lub) językowo. Nie jest to jednak zadawalające rozwiązanie, gdyż momentem różniącym przekonania i sądy był nie ich sposób istnienia w ramach opozycji ‘potencjalnie świadomy - świadomy w wyartykułowany sposób’, lecz ich sposób istnienia w obrębie innego przeciwstawienia: ‘identyczna (idealna) treść - treść zmieniająca się zależnie od osoby, zależnie od rozumienia przez nią odpowiednich terminów itp.’ Sądy interpretowano nie jako zmieniające się indywidualnie treści przekonań, lecz jako niezmienne identyczne (idealne) treści (ang. *propositions*), do których zmierzają poszczególne akty przekonań, akty spełniane z różną siłą asercji. Tylko o tych identycznych (niezmiennych) treściach można sensownie orzekać prawdę lub fałsz.

4. Intuicja

A. INTUICJA INTELEKTUALNA

Oprócz zdolności do tworzenia pojęć i do operowania nimi, a także zdolności do formowania i wydawania sądów, rozum ludzki zdolny jest również do posługiwania się intuicją. W odniesieniu do pojęcia intuicji wysuwa się zazwyczaj bardzo poważne zarzuty, np. intersubiektywnej niekomunikowalności i niesprawdzalności danych uzyskanych w oparciu o nią, zarzuty te, jak sądzę, nie są jednak na tyle silne, aby mogły powstrzymać od uznania istnienia tego ‘t r z e c i e g o s k ł a d n i k a’ ludzkiego rozumu. W języku potocznym ‘intuicja’ bywa rozumiana jako mgliste przeczucie czegoś, albo jako nagłe olśnienie wiedzą o czymś, jako

‘współprzeżywanie’ pewnego żywego stawania się czegoś, jako uświadamianie sobie głębokiej natury jakiegoś bytu, a nawet jako ‘wejrzenie’ w głęboką naturę całej rzeczywistości. W technicznym języku filozoficznym pojawia się wyrażenie ‘intuicja intelektualna’ na oznaczenie tej władzy rozumu, która jest różna od operowania pojęciami i od wydawania sądów. Wyrażenia tego będę dalej używał na określenie zdolności naszego umysłu do dokonywania wglądów intuicyjnych.

Intuicja intelektualna może zostać zdefiniowana jako bezpośrednie, całościowe, dokonujące się momentalnie ujęcie prostych (niezłożonych) treści ogólnych. Począwszy od Arystotelesa i filozofii stoickiej to rozumienie intuicji intelektualnej stało się wzorcowe dla całego nurtu racjonalistycznego filozofii europejskiej. Oprócz terminu ‘intuicja intelektualna’ funkcjonują też inne terminy opisujące ten aspekt ludzkiego rozumu. Mówi się więc o ‘wglądzie intelektualnym’ (niem. *Einsicht*, ang. *insight*), intelekcji (filozofia neoscholastyczna), o oglądzie istot (*Wesenserschauuung*) (fenomenologia) lub po prostu o intuicji. Różnie jest interpretowany zasięg epistemiczny intuicji. Można powiedzieć, że ‘intuicji’ w naszym poznaniu jest dużo: rozumienie pojęć, ujmowanie jakichkolwiek związków sensu, uchwytywanie różnorakich relacji lub intelektualne widzenie wartościowości czegoś - wszystkie tego rodzaju działania rozumu są działaniami intuicyjnymi.

Intuicji intelektualnej przypisuje się jednak także rolę narzędzia umożliwiającego ‘wgląd’ w konieczne związki pomiędzy różnymi treściami, wgląd w istotę jakiejś kategorii przedmiotów lub w konieczne powiązania między składnikami istoty tych przedmiotów. Dyskusja na temat roli intuicji jest szczególnie żywa w dziedzinie podstaw nauk formalnych (logiki i matematyki). Najbardziej jednak ostry spór o intuicję intelektualną rozgrywa się między racjonalistami i empirystami w odniesieniu do możliwości poznawczych człowieka w dziedzinie filozofii, a szczególnie w metafizyce i w aksjologii.

Według tradycji racjonalistycznej intuicji intelektualnej należy przypisać następujące własności. Jest ona poznaniem bezpośrednim, to znaczy nie jest zapośredniczona przez żaden rodzaj dyskursu, wnioskowania itp. Poznanie intuicyjne nie jest również zapośredniczone przez żaden rodzaj reprezentacji mentalnej. Intuicja intelektualna nie jest efektem działania żadnego ze zmysłów, chociaż dane pochodzące ze zmysłów i wyobraźni stanowią materiał, na którym nadbudowuje się intuicyjny wgląd intelektualny. Naoczność zmysłowa lub wyobrażeniowa może, lecz nie musi, towarzyszyć procedurom poznania intuicyjnego. Posługiwanie się intuicją intelektualną jest czymś rożnym od samego tylko posiadania pojęć (jak się niekiedy mówi od samego ‘żywienia’ pojęć) i jest czymś różnym od wydawania sądów, które są złożone z pojęć. Jednak to właśnie intuicyjnie rozumiemy treść pojęć, intuicyjnie ‘chwytamy’, tzn. rozumiemy związki pomiędzy sądami, które formułujemy w trakcie jakiegoś dyskursu. W tym znaczeniu można powiedzieć, że intuicja intelektualna znajduje się u

podstaw każdego myślenia dyskursywnego. Żeby możliwe było przechodzenie od jednego etapu jakiegoś rozumowania (dyskursu), musimy pozadyskursywnie i pozapojęciowo, a zatem intuicyjnie móc ujmować związki pomiędzy tymi etapami.

Przykładem może tu być etapowe przechodzenie poszczególnych kroków w dowodzie formalnym. Musimy niezmysłowo i pozapojęciowo ‘widzieć’, że aktualnie brany pod uwagę wiersz dowodowy wynika z wiersza go poprzedzającego. To niezmysłowe i pozapojęciowe ‘widzenie’, niezmysłowe i pozapojęciowe ‘rozumienie’, jak mówimy, nie jest już dalej rozkładalne na żadne inne bardziej podstawowe elementy. Intuicja intelektualna może być także kresem dyskursu. Po przejściu przez kroki jakiegoś dowodu formalnego pojawia się niekiedy, choć nie zawsze, bezpośrednie, dokonujące się jakby za jednym ‘zamachem’ intuicyjne rozumienie sensu i obowiązywalności dowodzonej tezy.

W ramach dyskusji nad podstawami nauk formalnych próbowano wyeliminować odwoływanie się do intuicji i wyjaśniać możliwość poznania matematycznego przez odwołanie się wyłącznie do powiązań syntaktycznych między etapami myślenia, do reguł syntaktycznych opartych o znaczenia znaków logicznych (G. Frege). Wydaje się jednak, że tego rodzaju eliminacja intuicji intelektualnej jest niemożliwa, gdyż najważniejsze wnioskowania w matematyce opierają się na bazie intuicyjnej prezentacji różnych treści, a nie na odniesieniach do reguł o charakterze formalno-syntaktycznym.

Posługując się intuicją intelektualną, jesteśmy w stanie ująć (‘ogarnąć’) wyłącznie treść ‘prostych’ pojęć, gdyż pojęcia złożone, tzn. pojęcia bogate treściowo, wymagają etapowego, dyskursywnego przechodzenia od jednych treści do innych treści, które łącznie tworzą zawartość danego pojęcia. I tak na przykład intuicyjnie ujmujemy treść takich pojęć jak punkt, prosta lub trójkąt, ale intuicyjnie nie jesteśmy w stanie ‘ogarnąć’ treści bogatych pojęć empirycznych, np. treści pojęcia życia, treści pojęć chemicznych, fizycznych i innych.

Poza ujmowaniem związków między treściami, ujmowaniem różnorakich relacji między przedmiotami, intuicji intelektualnej przypisywano także możliwość dostarczania wiedzy koniecznej. W dziedzinie dyskusji nad podstawami formalnych wyjaśnianie wiedzy koniecznej przez odwołanie się do intuicji intelektualnej było zawsze mniej dyskusyjne niż uznawana przez racjonalizm możliwość wiedzy koniecznej odnoszącej się do świata empirycznego. Główny spór dotyczy tu kwestii, czy człowiek może dysponować filozoficzną wiedza konieczną. Nauki przyrodnicze dostarczają nam wyłącznie wiedzy prawdopodobnej, tzn. teorie, prawa i hipotezy formułowane w przyrodoznawstwie mogą zostać sfalsyfikowane przez nowe doświadczenia i obserwacje. Wiedza przyrodnicza jest wiedzą prawdopodobną, natomiast wiedza formalna jest wprawdzie konieczna, lecz tylko pośrednio dotyczy rzeczywistości empirycznej.

Według różnych nurtów racjonalizmu, które ujawniły się w filozofii Zachodu, możliwa jest także wiedza konieczna o świecie. Miałaby ona się realizować w filozofii, a w szczególności w metafizyce i w aksjologii. Konieczność, przynajmniej podstawowych twierdzeń metafizycznych i aksjologicznych, pochodziłaby z danych intuicji intelektualnej i dotyczyłaby podstawowych struktur ontycznych świata oraz koniecznych powiązań między wartościami różnego typu. Przykładem metafizycznej wiedzy koniecznej może być następujące zdanie należące do metafizyki ogólnej: 'Każde zjawisko posiada swoja przyczynę'. Domniemana jest w nim wiedza konieczna, gdyż według racjonalizmu zdanie to nie jest tzw. zadaniem analitycznym, czyli jego prawdziwość nie pochodzi wyłącznie ze znaczeń zawartych w nim terminów. Nie jest ono też tylko pewną prawdopodobną hipotezą empiryczną, która mogłaby zostać sfalsyfikowana przez przyszłe doświadczenia: jakie bowiem doświadczenia mogłoby pokazać, że istnieją zjawiska bez przyczyn? Podobnie konieczny charakter miałaby wiedza wyrażona w zdaniu należącym do ogólnej aksjologii i głoszącym, że podleganie przez jakąś istotę ocenie moralnej zakłada, że istota ta dysponuje wolną wolą. Zdanie to wyraża również nieanalityczny i niehipotetyczny stan rzeczy, czyli konieczny związek między moralnością a wolnością (nie da się pomyśleć istot moralnych nie będących istotami wolnymi).

Spór między racjonalizmem a empiryzmem dotyczy zasadniczej możliwości takiej wiedzy. Przyjęcie jej możliwości nie oznacza, że rezultaty poznania opartego na intuicji intelektualnej, którym przypisuje się walor konieczności, są u poszczególnych ludzi uprawiających metafizykę lub aksjologię każdorazowo bezbłędne - tak jak nikt nie przyjmuje, że poszczególne myśli, poszczególnych matematyków są każdorazowo bezbłędne, mimo iż wszyscy się godzą, że matematyka stanowi wzorcowy przykład wiedzy koniecznej.

Istnienie intuicji intelektualnej w powyższym znaczeniu negują rożne odmiany stanowisk empirystycznych twierdzące, że człowiek w odniesieniu do świata danego w doświadczeniu nie może dysponować inną wiedzą niż tylko wiedza prawdopodobna. Według empirystów, o ile wiedza konieczna jest w ogóle możliwa, to tylko jako rezultat konwencji, tzn. decyzji terminologicznych, które nadają znaczenie określonym terminom, np. podstawowym terminom logicznym i matematycznym.

B. SPEKULATYWNE ROZUMIENIE 'INTUICJI'

Dla kontrastu warto wspomnieć o interpretacji wyrażenia 'intuicja intelektualna', która powstała w ramach niemieckiego idealizmu i filozofii romantycznej. Interpretację tę nazywam tutaj spekulatywną, gdyż radykalnie przekraczając dane dotyczące naszej ludzkiej sytuacji epistemicznej, próbuje ukazać, na czym polega wiedza absolutna. Intuicja intelektualna jest tu rozumiana jako przeciwieństwo wszelkiej naoczności zmysłowej (intuicji zmysłowej) i jej pochodnych (naoczności

wyobrażeniowej), a więc jako swoista naoczność intelektualna (*intellektuelle Anschauung*). Kant uważał, że takim rodzajem poznania może dysponować jedynie intelekt, który nie jest skazany na receptywność, na bycie pobudzanym z zewnątrz i jednocześnie intelekt, który ujmuje swoje przedmioty bez pośrednictwa jakiejkolwiek kategoryzacji. Nasze ludzkie poznanie zakłada zawsze odbieranie pobudzeń z zewnątrz oraz kategoryzowanie tych pobudzeń, ujmowanie ich w pojęcia, struktury, schematy itp. *Intellectus infinitus* ujmowałby wszystkie rzeczy intuicyjnie, tzn. bez pośrednictwa jakichkolwiek kategorii (pojęciowych czy innych). Nie istniałaby dla niego konieczność odbierania żadnych pobudzeń z zewnątrz. Intelekt nieskończony nie znałby więc oczywistej dla nas różnicy między poznawaniem jako odbieraniem a wytwarzaniem.

W idealizmie niemieckim próbowano wykazać, że również poznanie absolutne w tym sensie jest dostępne ludziom. Miałby on się dokonywać w spostrzeganiu wewnętrznym własnych czynności świadomych. Gdy abstrahujemy od wszelkich uświadamianych przez nas treści, to tym, co pozostaje, jest 'ja' (jaźń), 'ja' jako 'czyste działanie'. Działanie podmiotu, którym jesteśmy, polega na przyjmowaniu różnych treści i na reagowaniu na nie, lecz nie utożsamia się z żadną z tych treści. Działanie naszego 'ja' uświadamiamy sobie bez zdwojenia na przyjmowanie (receptywność) i przyjęte treści. Mimo że jest to coś, co jest pozbawiane wszelkich treści, to uświadamiamy to sobie jako pewien przedmiot. Przedmiot ten ujmujemy bez pośrednictwa jakichkolwiek kategorii, w czystej naoczności. Nie jest to naoczności zmysłowa, która odnosi się do przedmiotów zewnętrznych. Jest to więc czysta naoczność intelektualna jako najbardziej bezpośrednia wiedza o przedmiocie, którą w ogóle możemy dysponować. Tym przedmiotem jest nasze własne 'ja', nasza jaźń. Jest to też doświadczenie całkowitego niezróżnicowania na przedmiot (byt) i na poznanie tego przedmiotu (bytu). Poznanie i jego przedmiot zlewają się tu z braku zapośredniczenia przez kategorie. Niezmienność naszego 'ja', dana w tym doświadczeniu, wykracza poza zmienność wszystkich rzeczy i poza czas. Jako takie jest to doświadczenie tego, co absolutne i wieczne.

Filozofowie, którzy w ten sposób 'spekulowali' na temat tego, co absolutne, twierdzili, że nie tylko mamy tu do czynienia z doświadczeniem swoistej absolutności naszego 'ja', lecz także z doświadczeniem absolutu po prostu i z doświadczeniem jego sposobu działania. To, co według Kanta zastrzeżone było wyłącznie dla intelektu nieskończonego, w spekulatywnym idealizmie zostało uznane za dostępne również i dla człowieka. Doświadczenia absolutu nie pojmowano jako doświadczenia osobowego Boga, lecz doświadczenie to miało raczej charakter mistycznego poznania natury w duchu panteistycznym. Mielibyśmy tu do czynienia z przeżyciem dotyczącym sposobu działania twórczej przyrody (J.W. Goethe). Podobne przekroczenie naszych ostatecznych uwarunkowań poznawczych miałoby się dokonywać w aktach twórczości artystycznej, gdzie naoczność (intuicja) intelektualna zostaje zoobiektywizowana i

umożliwia przedstawienie w dziele sztuki tego, co absolutne. W odróżnieniu od intuicji intelektualnej w poprzednio omówionym sensie, to rozumienie intuicji, bardzo wpływowe w tradycji romantycznej, interpretowało jej dane jako coś, co przekracza jakąkolwiek racjonalną eksplikację. Danych uzyskiwanych za pomocą intuicji w omawianym teraz znaczeniu nie da się zakomunikować przy użyciu języka, gdyż intuicja ta przekracza wszelką kategoryzację, a w tym kategoryzację językową, natomiast rezultaty intuicji intelektualnej w rozumieniu racjonalistycznym dadzą się ująć w pojęcia, czego oczywistym dowodem jest poznanie matematyczne.

Trzeba chyba powiedzieć, że jeżeli istnieje tego rodzaju doświadczenie, to jest to doświadczenie całkowicie ezoteryczne. Budzi wątpliwości także sama absolutność, która miałaby być dana w tym doświadczeniu. Doświadczenie naszego 'ja' posiada zawsze rys kruchości i kontyngencji (niekonieczności). Z drugiej jednak strony trzeba zauważyć, że mówienie o doświadczeniu tego, co absolutne, wraz z towarzyszącą temu świadomością przekroczenia podziału na podmiot i przedmiot, podziału na byt i (kategorialne) poznanie bytu jest wspólne różnego rodzaju tradycjom mistycznym Zachodu i Wschodu.

Dla filozofów nastawionych antyspekulatywnie, należących zarówno do tradycji racjonalistycznej, jak i empirystycznej, pojęcie poznania czysto intuicyjnego, w znaczeniu mu nadanym przez spekulatywny idealizm stanowiło coś w rodzaju *contradictio in adjecto*. Według zwolenników empiryzmu intuicja, wzięta w izolacji, nie może wytworzyć żadnego poznania, a może być co najwyżej przeżyciem, lecz nie żadnym poznaniem. Poznanie jest możliwe tylko jako podporządkowywanie, czyli jako subsumcja intuicyjnie doświadczanych (przeżywanych) danych pod posiadane pojęcia (kategorie). Tylko w ten sposób możemy rozumieć to, co intuicyjnie przeżywamy.[27]

C. INTUICJA W OPOZYCJI DO INTELEKTU

W XX w. pojawiło się bardzo wpływowe pojęcie intuicji, które, podobnie jak 'naoczność intelektualna' idealizmu niemieckiego, uznawało ją za władzę wykraczającą poza możliwości intelektu. Dane uzyskane za pomocą tej intuicji miałyby umożliwiać 'głębokie' poznanie rzeczywistości. Początkodawcą takiego rozumienia intuicji był H. Bergson, a jego interpretacja intuicji całkowicie przeciwstawiała się nie tylko racjonalistycznej teorii na temat intuicji intelektualnej, ale też znajdowała się w opozycji do tradycji empirystycznej uznającej, że wszelkie poznanie jest możliwe tylko jako kategoryzacja danych. Swoim stanowiskiem Bergson wywarł znaczny wpływ na różne dziedziny twórczości artystycznej.

---

[27] „Das blosse Bekanntwerden mit gewissen Gegebenheiten, die blosse Intuition davon ist ein Erleben, nicht aber ein Erkennen dieser Gegebenheiten" (M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Zweite Auflage, Berlin: Verlag von Julius Springer 1925, s. 85)

Bergson odróżnia trzy władze poznawcze: instynkt, intelekt i intuicję.[28] W oparciu o instynkt działają w świecie zwierzęta, podczas gdy ludzie wykorzystują w działaniu intelekt, natomiast intuicja pojawia się rzadko i jest bliższa instynktowi niż intelektowi. Jako forma niefilozoficznego poznania rzeczywistości, jest ona dostępna w zasadzie dla wszystkich, lecz jest także specyficznym narzędziem poznawczym, które umożliwia filozofowanie, a przede wszystkim konstruowanie metafizyki. Bergson przeciwstawiał intuicję poznaniu symbolicznemu i opartej na nim analizie. Poprzez analizę intelekt operujący symbolami sprowadza każdy przedmiot do już sobie znanych elementów. Poznanie symboliczne (abstrahujące) służy głównie działaniu, panowaniu i manipulowaniu przedmiotami. Jako takie musi rozkładać przedmiot na elementy, aby później składać go na nowo w oparciu o dostrzeżone relacje. Z tego powodu poznanie symboliczne (intelektualne) nie może dotrzeć do prawdziwej natury świata, która według Bergsona polega na ciągłym stawaniu się. Rzeczywistość jest ciągłym stawaniem i przenikaniem się heterogenicznych, jakościowo indywidualnych elementów. Jest ona ciągłym stawaniem się, które wydobywa z siebie coraz to nowe formy, jest twórczym rozwojem i ruchem, twórczym życiem. Tylko intuicja może wniknąć w tak rozumianą rzeczywistość. Intuicja polega na ‘wczuciu’ się w wewnętrzną naturę przedmiotu i pozwala na dotarcie do tego, co w nim unikalne, a tym samym niewyrażalne pojęciowo.

Bergson, podobnie jak przedstawiciele spekulatywnego idealizmu, zaczyna od opisu doświadczenia naszego ‘ja’, którego trwanie ma być według niego różne od trwania przypisywanego przez intelekt w ramach przyrodoznawstwa rzeczom istniejącym w czasie i w przestrzeni. Odmiennie jednak niż idealiści sądzi, że ten sam rodzaj wiedzy bezpośredniej, z którym mamy do czynienia w odniesieniu do własnego ‘ja’, jest też możliwy w stosunku do rzeczy zewnętrznych. Intuicja musi zaczynać się od zewnętrznych manifestacji życia i trwania, ale jej kresem jest współodczuwanie z wewnętrzną i najgłębszą stroną rzeczywistości. Od intuicji można przejść do analizy, lecz odwrotna droga nie jest możliwa.

Intelekt, kierując się celami praktycznymi, fragmentaryzuje świat, tak samo jak klatki filmowe w kinematografie dzielą świat na poszczególne fragmenty (porównanie Bergsona). W ten sposób intelekt fałszuje obraz świata i dopiero intuicja pozwala na zjednoczenie poszczególnych fragmentów, dając prawdziwy obraz trwania i stawania się. Intuicja prowadzi do powstania poczucia jedności z czasem, który Bergson pojmuje jako kontinuum. Tego rodzaju kontinuum przeciwstawia rozumieniu czasu, które funkcjonuje w przyrodoznawstwie, gdzie jest on interpretowany spacjalnie, a więc jako coś złożonego z dyskretnych

[28] Por. R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u H. Bergsona*, w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963, s. 12-191.

elementów przestrzennych (punktów). Prawdziwy czas jest stawaniem się i trwaniem jednocześnie. Czas dany jest w intuicji jako strumień.

Bergsonowska teoria intuicji i intelektu umieszcza intuicję poza obrębem działania intelektu. Traktuje ją jako pozaintelektualną władzę poznawczą. Tym samym napotyka na podobne trudności, które pojawiły się w odniesieniu do naoczności intelektualnej spekulatywnej filozofii idealistycznej. O ile tego rodzaju doświadczenia istnieją, to są one całkowicie ezoteryczne. Po drugie, teza o niewyrażalności pojęciowej informacji uzyskiwanych za pomocą intuicji, musi prowadzić do wniosku, iż informacje te nie dadzą się racjonalnie kontrolować. W teorii intuicji Bergsona zawarte są więc elementy irracjonalizmu.