

Mateusz Oleksy

Spór o podstawę filozofii

Chciałbym na wstępie zwrócić uwagę na dwa teksty o symetrycznie przeciwstawnych tytułach: *Metafizyczne podstawy logiki*, cykl wykładów Heideggera z 1928 r. poświęcony myśli Leibniza, oraz *Logiczna podstawa metafizyki*, poprawiony i rozbudowany cykl wykładów Dummetta z roku 1976.¹ Oba teksty dotyczą, na pozór, tej samej kwestii: czy logika jest podstawą metafizyki, czy też metafizyka jest podstawą logiki? Bez wątplenia oba dotyczą kwestii ostatecznej podstawy filozofii, lecz za symetrycznymi tytułami kryją się głębokie różnice.

Argument, którym wspiera swoje stanowisko Dummett, jest następujący. Jeśli nawet przyjmiemy, że metafizyka jako nauka o bycie w ogóle (bycie w całości) przekracza każdą dyscyplinę szczegółową skorelowaną z pewną dziedziną bytu, to musimy przyznać, że zakłada ona logikę jako propedeutykę wszelkiego myślenia w ogóle. Dummett posuwa się jednak dalej, twierdząc, że całą treścią metafizycznej koncepcji, jeśli poddać ją krytycznej analizie, jest pewna teza w teorii znaczenia, a ściślej – pewna propozycja teorii prawdy dla określonej klasy twierdzeń. Tak więc spory metafizyczne należy rozstrzygać, jeśli nie w obrębie samej logiki w ścisłym sensie tego słowa (w obrębie teorii praw wnioskowania), to w obrębie teorii znaczenia. Tym właśnie metafizyka różni się od takich nauk jak fizyka czy chemia, że jej rozszczenia poznawcze można rozstrzygnąć na gruncie samej logiki w szerszym sensie tego słowa, obejmującym również teorię znaczenia.²

¹ M. Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, przeł. W. Sady, Warszawa 1998; M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Berlin 1978.

² M. Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, op. cit., ss. 7–37.

Argument Heideggera na rzecz tezy przeciwstawnej, że to metafizyka jest podstawą logiki, przedstawia się następująco. Logika, zarówno jako teoria rozumowania, jak i jako teoria sądu logicznego, zakłada pojęcie prawdy jako pojęcie pierwotne, którego nie da się wyjaśnić. Innymi słowy, logika nie wyjaśnia istoty prawdy. Zatem, nawet jeśli zgodzimy się z tezą, że wszystkie nauki zakładają logikę jako propedeutykę wszelkiego myślenia zmierzającego do prawdy, to musimy przyznać, że logika osiąga swój kres w pytaniu „czym jest prawda, do której zmierza wszelkie poznanie?”, na które nie jest w stanie odpowiedzieć. Tylko w obrębie filozoficznej teorii prawdy, którą Heidegger nazywa metafizyką prawdy, można to pytanie w sposób właściwy postawić i poszukiwać na nie odpowiedzi. A zatem logika zakłada metafizykę prawdy. Heidegger posuwa się jednak dalej, twierdząc, że metafizyki prawdy nie da się sprowadzić do teorii prawdy jako teorii sądu prawdziwego, albowiem wszelka formalna teoria sądu zakłada już metafizykę prawdy jako pewne ujęcie ontologicznej podstawy ogólnego pojęcia prawdy, to znaczy jako takie ujęcie, w którym prawda zostaje uchwycona w bezpośrednim związku z pewnym sposobem bytowania, mianowicie z wolnością i z transcendencją.³

Argument Dummetta sytuuje – historycznie rzecz ujmując – w tradycji subiektywizmu nowożytnego, który chce ugruntować wszystkie formy wiedzy w teorii skończonego umysłu. Logika oznacza w tej tradycji formalną część filozofii, czyli teorię ogólnych warunków możliwości przedstawienia, abstrahującą od treści poszczególnych przedstawień. Logika rozpada się na dwie części, na teorię struktury przedstawienia, określającą formalne warunki sensownego odniesienia przedstawienia do jego przedmiotu, oraz teorię rozumowania określającą formalne warunki poprawnego odniesienia jednego przedstawienia do innego przedstawienia. Oczywiście po tzw. zwrocie lingwistycznym, filozofia formalna przechodzi rewolucję; miejsce luźnej psychologizmie zabarwionej teorii umysłu (podmiotu, przedstawienia) zajmuje ścisła filozofia języka, która zarazem zwalcza psychologizm oraz rezygnuje z apodyktycznych

³ M. Heidegger, op. cit., Wstęp, zwłaszcza §§ IV i V oraz część pierwsza, § VII.

roszczeń transcendentalizmu i posługuje się aparatem pojęciowym nowoczesnej semantyki logicznej oraz nowoczesnej logiki formalnej.

Dummett twierdzi, że teorię znaczenia można budować nie wspierając się na założeniach metafizycznych, albowiem kryterium powodzenia takiej teorii jest jej zgodność z rzeczywistą praktyką językową. W tym miejscu pojawia się problem. Dummett sądzi, że celem (filozoficznej) teorii znaczenia jest uzyskanie jasności co do sposobu funkcjonowania języka; ma ona opisać wszystko, czego uczy się dziecko w procesie opanowywania języka.⁴ Dummett zgodziłby się z Heideggerem, że podstawowym zadaniem filozofii logiki jest wyjaśnienie ogólnego sensu słowa „prawda”. W logice (teorii wnioskowania) oraz semantyce logicznej możemy przyjąć pojęcie prawdy jako zrozumiałe samo przez się.⁵ Co więcej, Dummett uważa, że nawet ogólna teoria semantyczna pewnego języka, wyznaczająca dla dowolnego zdania tego języka warunek prawdziwości tego zdania zgodnie z jego budową, nie dostarcza adekwatnego wyjaśnienia pojęcia prawdy, ponieważ nie wyjaśnia, jak możliwe jest przejście od znajomości warunków prawdziwości zdań danego języka do posługiwania się tymi zdaniami w praktyce, w rzeczywistej komunikacji językowej.⁶ Lecz właściwe zadanie filozoficzne polega właśnie na tym, by wyjaśnić pojęcie prawdy tak, aby ukazać fundamentalny związek między prawdą i znaczeniem.⁷ Zadanie to, według Dummetta, może zostać spełnione w filozoficznej teorii znaczenia pod warunkiem, że nie sprowadza się ona do teorii semantycznej, lecz obejmuje również teorię praktyki językowej i w sposób systematyczny wyjaśnia związek między znajomością reguł wyznaczających warunki prawdziwości a umiejętnością dokonywania aktów językowych (stwierdzeń, pytań, rozkazów itd.), których treść zdaniowa jest zdeterminowana przez odpowiednie warunki prawdziwości.

Czy tak pojęta teoria znaczenia może dostarczyć filozoficznie zadowalającego wyjaśnienia pojęcia prawdy? Odnoszę wrażenie, że Dummett w swych wykładach uchyla się przed postawieniem

⁴ M. Dummett, op. cit., s. 27.

⁵ Ibid., s. 102.

⁶ Ibid., s. 87 n.

⁷ Ibid., s. 102.

fundamentalnego pytania: co w ogóle umożliwia przypisanie zdaniom warunków prawdziwości, a co za tym idzie wartości logicznych? Powiadamy, że zdanie, o ile ma sens, może być prawdziwe lub fałszywe. Ale co umożliwia ową możliwość prawdy lub fałszu (względnie prawdy lub nieprawdy) zdania? Zarówno logika, jako teoria prawomocnego wnioskowania, czyli takiego, które zachowuje prawdziwość w przejściu od przesłanek do wniosków, jak i semantyka, jako teoria warunków prawdziwości, a także teoria znaczenia, jako teoria związku prawdy i znaczenia, opierają się na fundamentalnym założeniu dotyczącym prawdy, nie wyjaśniając go. Wszystkie one zakładają, że istotą myślenia, istotą praktyki językowej, jest dążenie do prawdy. Nawet pragmatyka jako integralna część teorii znaczenia nie wyjaśnia tej fundamentalnej asymetrii praktyki językowej, która polega na tym, że zmierza ona do prawdy nie zaś do prawdy-lub-nieprawdy. Jeśli brać pod uwagę tylko formalne wyniki tych nauk, to można z powodzeniem twierdzić, że nauki te są z gruntu obojętne na różnicę między prawdą i nieprawdą, iż uprzywilejowane miejsce, jakie przyznają słowu „prawda” jest tylko obrazowym ozdobnikiem. Krótko mówiąc, można uznać, że nauki te są z gruntu sofistyczne. Na tym w istocie polega problem sygnalizowany na początku poprzedniego akapitu.

Problem ten odnajdujemy u zarania filozofii, albowiem bardzo interesował już Platona. Jak wiadomo, w całej swej twórczości usiłował on ukazać różnicę między filozofem i sofistą w kontekście rozważań nad istotą myśli i mowy. Sofista, nawet jeśli nienaganie przestrzega praw myślenia, uchybia istocie myślenia, albowiem drwi z idei prawdy i manipuluje myślą i słowem dla celów pragmatycznych. W ujęciu Platona – który w samym pojęciu filozofii wyłuszcza istotę myśli i mowy – tylko ten myśli i mówi z sensem, kto w każdej swojej myśli i każdej swojej wypowiedzi dąży do prawdy jako czegoś pokrewnego własnej istocie, a więc tylko ten, kto już bytuje w prawdzie. Oznacza to, że nasze myśli mogą być prawdziwe lub fałszywe tylko pod warunkiem, że zawierają w sobie konstytutywne dla ich sensu odniesienie do prawdy jako ostatecznego sensu egzystencji. A zatem sama zgodność z prawami logiki i z prawami semantyki nie sprawia, że nasze myśli stają się nośnikami prawdy i fałszu, lecz decyduje o tym ich zakorzenienie w pewnym

sposobie bytowania, który przejawia się w zgodności myśli z prawami logiki i teorii znaczenia, w samych tych prawach oraz w fundamentalnych założeniach tych nauk. Nie można więc wyjaśnić możliwości prawdy jako prawdziwości zdania przez odwołanie się do reguł wyznaczania warunków prawdziwości lub do systematycznych związków między regułami semantyki i regułami pragmatyki, ponieważ one już tę możliwość zakładają.

Pytając o warunek możliwości prawdy jako prawdziwości zdania, o ontologiczny sens założeń, pojęć oraz praw logiki i teorii znaczenia, wykraczam już poza myśl Dummetta, aby móc skonfrontować ją z myślą Heideggera. Heidegger w pierwszej części wspomnianych wykładów, która dotyczy teorii sądu, epistemologii i metafizyki Leibniza, eksponuje podstawowe założenia nowożytnej teorii sądu i nowożytnej logiki. Założenia te, w najbardziej zwartej i uproszczonej formie, są następujące: (1) przeznaczeniem człowieka jest dążenie do prawdy; (2) aktywnością, która odpowiada naturze prawdy, jest myślenie; (3) myślenie osiąga prawdę w wiedzy; (4) wiedza wyraża się w słusznym sądzie (stwierdzeniu); (5) słuszność sądu (stwierdzenia) polega na jego zgodności z zewnętrzną rzeczywistością; (6) warunkiem tej zgodności jest to, że sąd (stwierdzenie) posiada sens albo sensowną treść; (7) treścią sądu (stwierdzenia) jest synteza podmiotu i orzeczenia, czyli zdanie (w przypadku zdań złożonych jest nią synteza zdań składowych); (8) sens zdania prostego jest określony przez sens jego składników zgodnie z jego budową syntaktyczną; (9) sens zdania złożonego jest określony przez sens wchodzących w jego skład zdań prostych oraz przez znaczenia spójników logicznych, za pomocą których jest ono zbudowane ze zdań prostych. Założenia te – przemyślane w perspektywie ontologicznej i historycznej zarazem – jawią się jako cząstkowe rozstrzygnięcia składające się na fundamentalny zwrot w dziejach myśli, który przesądza o ścisłym sprzężeniu pojęć prawdy, myśli, wiedzy, sądu, przedstawienia, zdania i znaczenia, torując drogę ujęciu prawdy jako własności zdań, a tym samym również tezie Dummetta o primacie logiki nad metafizyką. Spróbujmy odpowiedzieć, z perspektywy Heideggerowskiej, na następujące pytanie: Dlaczego nie można, nie uchybiając zadaniu filozofii, poprzestać na takim podejściu do zagadnienia prawdy, jakie proponuje Dummett, twierdząc, że

mamy prawo ufać tym założeniom tak długo, jak długo zbudowana na nich teoria znaczenia rozwiązuje problemy filozoficzne dotyczące struktury rzeczywistości i zgadza się z zaobserwowanymi faktami dotyczącymi praktyki językowej?

Heidegger sądzi, iż dopóki nie odślonimy „istotowego” związku prawdy i egzystencji (w ostateczności, prawdy i „bycia”), nie zrozumiemy dziejowej możliwości i dziejowej konieczności tych założeń, przyjmując je, oraz wspierające się na nich stanowiska, w sposób arbitralny i bezpodstawny, uchylając tym samym zadaniu filozofii. Na ów fundamentalny związek, ujęty od strony praw logiki, naprowadza nas bardzo proste pytanie: „kim jest ten, kogo obowiązują prawa logiki?”. Rzecz jasna, odpowiemy, że jest on istotą, która myśli, jest istotą myślącą. A dalej, jest on istotą, która w swym myśleniu zdąża do prawdy, albo do słusznego sądu na temat rzeczy. Prawa logiki obowiązują tego, kto szuka prawdy. Lecz Heidegger zmierza do stwierdzenia, że ani słusność sądu, ani prawdziwość zdania, ani nawet prawda jako cel myślenia nie byłyby możliwe, gdyby nie to, że wszelkie sądzenie, wypowiedzanie zdań i myślenie są tylko szczególnymi ontycznymi przejawami egzystencji *Dasein*, którego istotą jest bytowanie w prawdzie. Według Heideggera logiczność, czyli zgodność z prawami logiki, zakłada – podobnie jak wszelka praworządność – wolność, i to nie jako właściwość woli, lecz jako fundamentalną strukturę egzystencji *Dasein*. Podobnie, prawdziwe lub fałszywe odniesienie do świata, a zatem słusność lub niesłusność sądu, są możliwe tylko dlatego, że istotą egzystencji *Dasein* jest przekraczanie siebie ku światu, transcendencja, czyli takie odniesienie do świata, które poprzedza wszelkie intencjonalne (w tym semantyczne) odniesienie do przedmiotu poznania. Ogólnie, tego rodzaju pytania jak powyższe („Kim jest ten, kto ...?”), które mają zwykły sens potoczny (ontyczny), mają naprowadzać nas, gdy filozofujemy, na kwestie ontologiczne dotyczące sposobów i struktur egzystencji *Dasein*.⁸

Nie sposób, jak sądzę, uniknąć wniosku, że stanowiska Dummetta i Heideggera, pomimo pozornej symetrii, różni się zasadniczo, albowiem wiążą oni ze słowami „logika”, „podstawa” i „meta-

⁸ Por. M. Heidegger, op. cit., Wstęp, § V.

fizyka” zupełnie odmienne znaczenia. Dummett z góry przyjmuje logiczną wykładnię pojęcia podstawy i zlogicyzowaną interpretację metafizyki. Dla niego metafizyka jest obszarem spekulacji dotyczących ogólnych właściwości rzeczywistości, wyczerpuje swą problematykę w sporach o ontologiczny status przedmiotów nieobserwowalnych, przedmiotów matematycznych, przyszłości itp. W gruncie rzeczy metafizyka w takim ujęciu jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim sensie można przyjąć realizm w odniesieniu do pewnej klasy przedmiotów odpowiadającej pewnej klasie stwierdzeń. Fundamentalne założenia tego pytania o realizm, które odsyłają do podstawowej figury metafizyki zachodniej, do pojęcia transcendencji, pozostają w tej perspektywie nieprzemysłane i niesproblematyzowane. Kwestia prymatu logiki przed metafizyką zostaje rozstrzygnięta już w samym ujęciu problematyki metafizycznej. Z kolei Heidegger przyjmuje ontologiczną wykładnię pojęcia podstawy i zontologizowaną interpretację logiki. W swych rozważaniach na temat logiki Leibniza zrazu traktuje prawo racji dostatecznej jako jedną z czterech podstawowych reguł logiki, następnie rozpoznaje w niej warunek możliwości logiki jako takiej, w końcu zaś problematyzuje ją jako ontyczny przejaw określonej interpretacji bycia bytu, rozwijając sens samego słowa „podstawa” w kontekście problemu tzw. różnicy ontologicznej, różnicy między bytem i byciem, której odpowiada różnica między ontyką (metafizyką tradycyjną) i ontologią fundamentalną (ontologią pometafizyczną).⁹ Z punktu widzenia Heideggera próba sprowadzenia ontologii do tez teorii znaczenia jest nieporozumieniem.

Dummett, gdy pyta o podstawę, pyta o podstawę twierdzenia lub systemu twierdzeń, mając na myśli to, co uprawnia nas do przypisania prawdziwości temu twierdzeniu lub systemowi twierdzeń. Gdy więc stawia kwestię podstawy logiki, interesuje go to, co pozwoli nam rozstrzygnąć, jakie kanony rozumowania, wypracowane przez logikę, mamy uznać za ważne dla pewnego obszaru naszego języka. Gdy Heidegger pyta o podstawę logiki, ma przede wszystkim na myśli to, co rozstrzyga o dziejowej możliwości i dziejowej konieczności logiki jako pewnej niejawnej wykładni sensu bycia.

⁹ Ibid., §§ 8–10.

Z perspektywy ontologiczno-dziejowej logika nie jest czymś, co można przyjąć lub odrzucić, a wszystkie rozważania dotyczące ważności tej lub innej reguły logiki w określonym obszarze poznania (na przykład ważności reguły biwalencji w fizyce kwantowej) są dla problematyki ontologicznej obojętne. Z tego samego powodu Dummett musiałby uznać podjętą przez Heideggera próbę ugruntowania logiki w ontologii prawdy za irrelevantną rozrywkę literacką, albowiem zgodnie z podaną przez Heideggera wykładnią różnicy ontologicznej rozważania ontologiczne, nawet jeśli ukazują dziejową możliwość-i-konieczność logiki, nie mogą uprawomocnić w sensie logicznym ani logiki jako takiej, ani żadnego systemu logiki; problematyzacje przeprowadzane na gruncie hermeneutyki ontologicznej nie mogą mieć praktycznych, normatywnych konsekwencji dla zagadnień podejmowanych na płaszczyźnie ontycznej, na przykład dla sporów między zwolennikami logiki klasycznej i zwolennikami logik nieklasycznych.

Nasuwa się jednak pytanie: czy tych dwóch perspektyw nie można przyjąć równocześnie, nie popadając w sprzeczność? Innymi słowy, czy nie można jednocześnie pytać o logiczne implikacje metafizyki i ontologiczny sens logiki? Moim zdaniem, równoczesne przyjęcie obu perspektyw możliwe jest tylko przy złożeniu takich fundamentalnych dychotomii jak przedstawienie/obraz, mówienie/pokazywanie, użycie/interpretacja albo rachowanie/myślenie, wraz z aksjologicznym rozstrzygnięciem dotyczącym pierwotności jednego poziomu w stosunku do drugiego. Rozważmy na przykład następującą wypowiedź Dummetta:

Skoro tylko spór zostanie rozstrzygnięty na korzyść jednej z koncepcji, obraz rzeczywistości, który koncepcji tej towarzyszy i nadaje jej metafizyczny wyraz, narzuci nam się automatycznie, lecz nie ma on żadnej własnej, dodatkowej treści. Jego treść niemetafizyczna polega na sugerowanym przezeń modelu znaczenia; niezależnie od tego, z jaką siłą narzuca nam się ten obraz, powinniśmy pamiętać o tym, że jego treść jest pewną tezą w teorii znaczenia, a poza tym nie jest niczym więcej jak tylko pewnym obrazem.¹⁰

Jeśli niemetafizyczna treść teorii metafizycznej polega na „pewnym modelu znaczenia”, to jej metafizyczna treść polega na pewnym „obrazie rzeczywistości”. Czy możemy zlekceważyć ten obrazowy dodatek, a tym samym właściwą metafizyczną treść tych

¹⁰ M. Dummett, op. cit., s. 29 (cytat zmodyfikowany).

teorii? Charakterystyczne dla interpretacji myśli metafizycznej, którą uprawia Heidegger, jest to, iż traktuje on „obrazy metafizyczne” jako próby ujawnienia za pomocą pojęć filozoficznych tego, co w pewnym sposobie wyrażania się pozostaje z konieczności niewypowiedziane, albowiem dotyczy samej możliwości tego sposobu wyrażania się, jego ontologicznego źródła.¹¹ Znamienne, że Dummett, dostrzegając, iż teorii metafizycznej nie da się po prostu sprowadzić do modelu znaczenia w obrębie ogólnej teorii znaczenia, lekceważy jej właściwą treść metafizyczną, mówiąc, że „nie jest ona niczym więcej, jak tylko pewnym obrazem”. Dummett powtarza więc gest Carnapa, który inspirując się tzw. „obrazkową teorią języka” z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina traktował „obrazy metafizyczne” jako niedorzeczności pozbawione wartości poznawczej, posiadające co najwyżej wartość ekspresywną. Użyte przez Dummetta rozróżnienie treści metafizycznej i treści niemetafizycznej zdaje się rzeczywiście echem *Traktatowego* rozróżnienia tego, co można w języku powiedzieć i tego, czego w języku nie można powiedzieć. Wittgenstein z pewnością uważał teorie metafizyczne za niedorzeczne, sądził, że język sam pokazuje strukturę świata, który odwzorowuje, a sens świata jako całości nie może zostać wyrażony w języku – nie może zostać ani wypowiedziany, ani pokazany. Z tego negatywnego stanowiska nie wynika jednak redukcjonistyczna teza, że etyczne, religijne lub metafizyczne próby przekroczenia granic języka wyrażają jedynie subiektywne uczucia lub postawy.¹² Choć więc Dummett dostrzega pozallogiczną treść metafizyki, deprecjonuje ją, podobnie jak czynił to Carnap. Trudno jednak twierdzić, że stanowisko Wittgensteina z *Traktatu* umożliwia pogodzenie perspektyw logicznej i metafizycznej, albowiem stanowisko to prowadzi do mistycyzmu, a tym samym wykracza poza wewnętrzne możliwości filozofii jako dyscypliny dyskursywnej.¹³

¹¹ Dobry wykład hermeneutycznego podejścia do historii pojęć można znaleźć w artykule H.-G. Gadamera „Historia pojęć jako filozofia”, w: M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, ss. 223–243.

¹² Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, zwłaszcza „Wykład o etyce” i „Wprowadzenie” W. Sadego.

¹³ Warto zwrócić uwagę na Schopenhauerowskie korzenie filozofii *Traktatu*. Schopenhauer jest w kontekście obecnych rozważań interesujący, ponieważ, po pierwsze,

Ktoś mógłby dojść do wniosku, że możemy oddać sprawiedliwość zarówno stanowisku Dummetta, jak i stanowisku Heideggera, pod warunkiem, że zgodzimy się, że uznanie tezy o logicznej podstawie metafizyki nie rozstrzyga pytania o najbardziej źródłową formę refleksji filozoficznej, a uznanie tezy o najbardziej źródłowym charakterze ontologii fundamentalnej nie pociąga za sobą tezy o *metafizycznej* podstawie logiki. Wyśmienicie, lecz adwokat takiego polubownego rozwiązania milcząco przyjął dychotomiczne rozróżnienie sensu słowa „podstawa” oraz sensu słowa „źródło”, zastrzegając to pierwsze dla kontekstu uzasadnienia logicznego, to drugie zaś dla kontekstu interpretacji ontologicznej, a tym samym milcząco przyjął pewną wersję dychotomii użycie/interpretacja. W moim przekonaniu, do tych dychotomii, podobnie jak do dychotomii mówienie/pokazywanie (a właściwie mówienie/milczenie), jak również do Heideggerowskiej idei różnicy ontologicznej (np. w postaci absolutnego rozróżnienia rachowania i myślenia), należy odnosić się z najwyższą nieufnością. Nie miejsce tu na rozważania nad sposobami problematyzacji tych rozróżnień. Ograniczę się do uwagi, że krytyczny namysł nad tymi dychotomiami prowadzi – moim zdaniem – do deflacyjnych wniosków w sporze o „podstawę filozofii”, które uderzają w oba rozważane tu stanowiska fundamentalistyczne.

Mateusz Oleksy

uznaje wtórność metafizyki rozumianej jako teoria struktury rzeczywistości wobec formalnej teorii przedstawienia, i po drugie, umieszcza metafizykę woli poza obszarem subiektywizmu teoretycznego, poza obszarem zastosowania zasady podstawy dostatecznej i formalnej teorii przedstawienia. Formalna teoria przedstawienia nie może zostać ugruntowana w jakiejś bardziej fundamentalnej dyscyplinie. Jednocześnie Schopenhauer twierdzi, że nie można w filozofii poprzestać na jednostronnym punkcie widzenia poznającego podmiotu, lecz trzeba zinterpretować podstawowe formy odniesienia podmiotu do świata jako różne stopnie uprzedmiotowienia woli. Choć więc można twierdzić, że metafizyka woli stanowi najbardziej doniosłą formę refleksji filozoficznej, ważność zachowuje teza, że formalna teoria przedstawienia jest najbardziej fundamentalną dyscypliną filozofii teoretycznej. Jednakże takie rozszczepienie kompetencji logiki i metafizyki jest możliwe tylko dlatego, że Schopenhauer akceptuje dychotomię świata jako przedstawienia i świata jako woli. *Traktatowa* dychotomia świata jako sumy faktów i świata jako sensoryjnej całości stanowi radykalizację tego ujęcia. Na temat wpływu myśli Schopenhauera na filozofię *Traktatu* por. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York 1973.