

Adam Chmielewski

Problem poprawności nazw

The tendency has always been strong to believe that whatever receives a name must be an entity or being, having an independent existence of its own: and if no real entity answering to the name could be found, men did not for that reason suppose that none existed, but imagined that it was something peculiarly abstruse and mysterious, too high to be an object of sense.

John Stuart Mill

Twierdzenie Parmenidesa o tożsamości myślenia, mówienia oraz bytu będącego przedmiotem myśli i mowy sprawiło, że zagadnienie relacji między słowem i tym, co istnieje, nabrało fundamentalnego znaczenia w sofistyce, a następnie w filozofii Platona. Zagadnienie to ma przede wszystkim epistemologiczny, ale także moralny charakter. Jego znaczenie epistemologiczne ujawnia się wyraźnie np. u Antyfona, który miał według Galena nauczać, „jak należy robić nazwy”¹, aby były właściwe, albo u anonimowego autora *De arte*, który pisze, że sztuki lub nauki (τεχναι) opierają się na terminologii rodzajów naturalnych (ειδεα), nie zaś odwrotnie, ponieważ słowa są wyrazem dążenia do narzucania praw na naturę (νομοθετηματα φυσεως), podczas gdy rodzaje występujące w naturze nie mają charakteru umownego, lecz są wynikiem „naturalnego wzrastania rzeczy” (βλαστηματα). Twierdzenie to przypomina rozróżnienie Antyfona na „edykty i prawa, które są wynikiem umowy, nie zaś natury”, to znaczy prawa, które

¹ W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge UP 1971, s. 204.

nie wzrastają w naturze, tak jak rośliny (lub też, mówiąc inaczej, których nie można wyprowadzić z natury) oraz na prawa natury, które nie są zależne od ludzkiej zgody. Należy zwrócić uwagę, że rozróżnienie to zrobiło później karierę jako rozróżnienie między prawami natury, których nie można złamać, oraz prawami stanowionymi, które można złamać.²

Powyższy kontekst stanowi fragment tła, na którym pojawia się idea poprawności nazw. Chodziło zapewne o to, że nazwy jako pojęcia, jeżeli ujmują naturę zgodnie ze wzrastającymi w naturze rodzajami, to są wówczas prawdziwe, a jeżeli nie, to są nieuprawnioną próbą narzucenia naturze arbitralnych, samowolnych, nienaturalnych praw.

Problem poprawności nazw jest powszechnie znany dzięki Platońskiemu *Kratylosowi* i jest przez Platona przypisywany Protagorasowi, Prodikosowi i wszystkim sofistom w ogóle, a także Parmenidesowi. Wydaje się jednak, że jakkolwiek sofiści rzeczywiście mówili o poprawności wypowiedzi, chodziło im nie tyle o poprawność nazw (ορθότης ονοματων) czy zgodność nazw z rzeczami, co raczej o ogólniejszą sprawę *właściwego sposobu wyrażania się* czy formułowania wypowiedzi, stosownego do okoliczności (καιρος). To drugie pojęcie można określić mianem „poprawnego mówienia” (ορθοεπεια), ale termin ten może być również rozumiany jako poprawność nazw, czy też do niego sprowadzony. Tego właśnie sprowadzenia poprawnego mówienia do poprawności nazw dokonali liczni autorzy, zarówno zwolennicy, jak i krytycy takiego postępowania. ονομα oznacza jedno słowo, nazwę lub rzeczownik, επος oznacza słowo, ale i powiedzenie, mowę, a także poezję i epikę. Istnieją dowody, że Protagoras miał raczej na myśli *ortoepeię*, aniżeli poprawność nazw³.

² Por. K. R. Popper, *Spółczesność otwarte*, rozdz. 4, passim.

³ Por. *Protagoras*, 338e-339a, gdzie Platon w następujący sposób relacjonuje wypowiedź Protagorasa: „najważniejszy składnik kultury duchowej każdego człowieka to jego orientacja w dziedzinie utworów poetyckich. Polega ona na tym, żeby w tym, co poeci mówią, umieć ocenić, *co jest dobrze powiedziane, a co nie*”. Tego rodzaju „właściwość wypowiedzi” poetyckich nie jest łatwo sprowadzić do idei poprawności nazw, która – jak się za chwilę okaże – jest pojmowana jako niezbędny warunek mówienia prawdy. Zadaniem poetów nie jest dążenie do mówienia prawdy, lecz „piękne mówienie, stosowne

Jednakże to drugie pojmowanie właściwego mówienia pozwoliło na postawienie wielu zagadnień epistemologicznych i metafizycznych. W istocie sprawa ta miała niebagatelne znaczenie: Platońskie rozważania nad tym problemem skłoniły go do zbudowania teorii idei.

A zatem, gdy idzie o problem poprawności nazw, możliwe są zasadniczo dwa stanowiska. Jedni głoszą, że fakt, iż pewna grupa ludzi umówiła się nazywać coś jakimś słowem, nie czyni jeszcze tego słowa nazwą dla tej rzeczy. Nazwa, która – poza zgodą pewnych ludzi na jej używanie w odniesieniu do pewnego przedmiotu – nie ma żadnej dalszej gwarancji stosowności czy adekwatności do przedmiotu, jaki nazywa, nie jest jeszcze nazwą. Zwolennicy takiego stanowiska głoszą, że każdej rzeczy przysługuje jedna, jej właściwa nazwa, która jest taka sama dla wszystkich mówiących różnymi językami, czy są Grekami czy barbarzyńcami. Nazwa taka została danej rzeczy nadana przez pierwotnego nazwodawcę czy prawodawcę, który miał wiedzę pewną o naturze rzeczy samych.⁴

Taką opinię głosi Kratylos heraklitezcyk, znany ze swego radykalizmu, wykraczającego nawet poza radykalne stanowisko samego Heraklita. Kratylos bowiem, głosząc skrajny wariabilizm, a zarazem przekonanie o poprawności nazw, miał krytykować Heraklita za jego stwierdzenie, że nie można wstąpić dwa razy do tej samej rzeki, ponieważ sądził, że nie można wstąpić do niej nawet jeden raz, zapewne dlatego, że słowo „rzeka” wcale nie ma realnego odpowiednika, który byłby trwały i niezmienny, żadna taka rzecz bowiem nie istnieje, ponieważ wszystkie są nieustannie zmienne. Doszedłszy tym sposobem do przekonania, że o rzeczach zmiennych nic nie można powiedzieć, uznał, że można co najwyżej ruszać palcem.⁵ Równie obezwładniające konkluzje ze swej refleksji nad poznaniem i językiem wyciągnie znacznie później Fritz Mauthner,

do przedmiotu”. M. in. z tego też powodu – że poeci koncentrują się na mówieniu pięknym, nie mając pojęcia, co właściwie mówią, i nie mogąc wskutek tego ręczyć za prawdziwość swych kompozycji – Platon postanowił przepędzić poetów ze swego państwa.

⁴ Por. *Kratylos*, 429a, 436b-c, 438a.

⁵ *Arystoteles, Metafizyka*, 1010a10; por. też – W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, op. cit., s. 201.

prekursor Wittgensteina. Mauthner pisał, że projektowana przezeń krytyka języka, dążąc do zniszczenia języka jako narzędzia zbyt niedoskonałego, aby wyrażać prawdę, dąży zarazem do zniszczenia siebie samej.

Jeżeli pragnę czynić postępy w krytyce języka, która jest najważniejszym zadaniem ludzkości, muszę zniszczyć język poza mną, przede mną i we mnie samym, krok po kroku, a następnie muszę zniszczyć każdy szczebel drabiny, po którym już się wspiałem.⁶

Weiler w następujący sposób komentuje ostateczne konkluzje Mauthnerowskiej koncepcji krytyki języka:

A zatem Mauthner, tak jak Kratylos i inni przed nim, przechodzi od nieufności wobec języka do milczenia. Jest to milczenie, w którym nic nie jest możliwe, a przez to wszystko jest możliwe. Doktryna, która odrzuca wszelkie standardy jasności i prawdy implikuje, że wszystko można powiedzieć z równym uzasadnieniem. Jeżeli żadna wypowiedź nie jest prawomocna, wówczas każda wypowiedź staje się prawomocna. Nie powinno więc być zaskoczeniem, że Mauthner, który odrzucał język jako nie nadający się do wyrażania prawdy, pozwalał sobie na najbardziej ekstrawaganckie posługiwanie się językiem: aby próbować powiedzieć to, czego nie można powiedzieć.⁷

Hermogenes, demokrytejszyk, adwersarz Kratylosa w dialogu Platona, głosi natomiast, że nazwy są ustalane umownie i są różne dla różnych ludów. Ludzie mogliby się na przykład umówić, że słowo „koń” będzie oznaczało to, co obecnie nazywamy „człowiekiem”, i nawet wtedy będą się mogli porozumieć. Wynikająca stąd arbitralność nazw implikuje Protagorasowe przekonanie, że rzeczy są różne dla różnych ludzi, a w dalszej kolejności tezę, że wszystko jest względne i że nie istnieje obiektywna rzeczywistość.

Sokrates, wezwany do wzięcia udziału w dyskusji, staje początkowo po stronie Kratylosa mówiąc, że każda czynność ma określoną trwałą naturę i każdą trzeba wykonywać za pomocą jej właściwego narzędzia, tak jak tkanie trzeba wykonywać czołenkiem, cięcie nożem itd. To samo dotyczy mówienia: narzędzia mowy, czyli słowa, spełniają funkcję przekazywania wiedzy o rzeczach i ich istotach,

⁶ Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, cyt. za: Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge UP 1970, s. 296.

⁷ *Ibid.*, s. 296.

i wprowadzają między nimi naturalne granice. Koncepcja języka jako zbioru narzędzi do wykonywania określonych funkcji jest nam oczywiście znana z koncepcji późnego Wittgensteina:

Pomyśl o narzędziach w skrzynce z narzędziami: jest tam młotek, obcęgi, piła, śrubokręt, całówka, garnek do kleju, gwoździe i śruby. Funkcje słów są tak samo różne jak funkcje tych narzędzi. Tym, co nas zwodzi, jest jednakowa forma wyrazów, gdy je słyszymy, albo natykamy się na nie w piśmie i druku. Ich *zastosowanie* bowiem nie jest dla nas tak oczywiste. Zwłaszcza wtedy, gdy filozofujemy!⁸

Umysł, który stosuje słowa niezgodnie z ich przeznaczeniem, nie zatrudnia języka w sposób właściwy, a język idzie wówczas na wakacje; to właśnie wtedy powstają problemy filozoficzne.⁹ Zanim jednak dojdziemy do tej krytycznej koncepcji filozofii, musimy rozważyć moment, w którym – między innymi poprzez refleksję nad zagadnieniem poprawności nazw – język ludzki dopiero przecierał drogi udawania się na filozoficzne wakacje.

Na czym więc miałyby polegać odpowiedniość słów jako narzędzi w wykonywaniu czynności mówienia o rzeczach? Sokrates twierdzi, że nazwa jest dźwiękowym naśladownictwem przedmiotu, który jest nazywany. Nie chodzi jednak o imitowanie przedmiotów, jakim na przykład byłoby onomatopieczne wydawanie dźwięków kojarzących się z daną rzeczą, jak pianie, aby dać do zrozumienia, że chodzi o koguta, czy beczenie, oznaczające że chodzi o owcę. Naśladownictwo, które Platoński Sokrates ma na myśli, polega na tym, że nazwy mają *wyrażać naturę* nazywanych rzeczy. Rzeczy tego samego gatunku powinny nosić i noszą te same nazwy:

Rzeczom rodzącym się zgodnie z naturą należy nadawać te same nazwy. A zatem z króla król się rodzi, z dobrego dobry, z ładnego ładny i pozostałe przypadki podobnie, z każdego rodzaju potomstwo się rodzi, chyba że zdarzy się jakiś cud. Nazw przeto tych samych należy używać [w odniesieniu do przedmiotów tego samego rodzaju].¹⁰

⁸ *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, § 11.

⁹ *Ibid.*, § 38.

¹⁰ Platon, *Kratylos*, przeł. Witold Stefański, Wrocław 1990, 394a.

Tym sposobem wyraźne sformułowanie uzyskała teoria rodzajów naturalnych¹¹, do których powinny pasować nasze słowa. Ale oczywiście czasami zdarzają się przypadki, gdy z „pobożnika” rodzi się ktoś niezgodny z jego naturą, tj. bezbożnik, a wówczas należy mu dać nazwę odpowiednią do jego istoty, a nie nazwę jego rodzica.

W obszernej, środkowej części dialogu, Sokrates na poły żartobliwie, na poły poważnie, proponuje ideę etymologicznego badania nazw, którą ilustruje całą serią etymologii. Jego etymologie, przeważnie równie zmyślane i fałszywe jak Heideggerowskie, mają na celu wykazanie, że nazwy składają się z nazw *bardziej pierwotnych*, będących ostatecznymi składnikami języka, których już dalej nie można rozłożyć.

Na przykład *agathon* (tj. to, co dobre) jest złożeniem z *agaston* (to, co godne pochwały) oraz *thoón* (to co szybkie). Nazwy *thoón* moglibyśmy z pewnością wyprowadzić z innych nazw, te z kolei z jeszcze innych. Kiedy jednak dotrzemy do tego, co już nie składa się z innych składników, będziemy mieli prawo stwierdzić, że dotarliśmy do „składników” i nie będziemy już zmuszeni odwoływać się do innych nazw. [...] Wszystkie poprzednie nazwy wydają się być do nich sprowadzone. [Taka] powinna być „prawidłowość” pierwotnych nazw. (422a-b)

Nie ma żadnych wątpliwości, że „prawidłowość” nazw polega na uwidacznianiu przez nie natury właściwej każdemu z bytów oraz że jeżeli nazwy wyprowadzone z nazw pierwotnych, tzw. *nazwy derywowane* (*ustera*), mają być prawidłowe, ich prawidłowość musi się sprowadzać do prawidłowości nazw pierwotnych (*pronta*) (422d). Platon pisze:

A kiedy już to wszystko [tj. litery i sylaby pierwotne] wyróżnimy, musimy po kolei wyróżnić wszystkie te byty, którym należy przypisać nazwy, następnie zbadać, czy są takie, do których wszystkie dadzą się sprowadzić, podobnie jak elementy, i poprzez które można dojrzeć je same, należy też sprawdzić, czy wśród nich można wyróżnić rodzaje w ten sam sposób, jak wśród liter. Po dokładnym zbadaniu wszystkich tych rzeczy, będziemy mogli przyporządkować każdy składnik, ze względu na jego podobieństwo, czy to jeden jednej, czy też kilka połączonych jednej rzeczy. (424d-e).

¹¹ Współcześnie zagadnienie rodzajów naturalnych podjął Willard Van Orman Quine w: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia UP 1969, ss. 114-138.

Znajdujemy tu koncepcję hierarchii pierwotnych elementów języka (nazw pierwszych), koncepcję redukowalności czy zupełnej rozkładalności elementów wyższego rzędu na elementy prostsze, a także, co chyba najważniejsze, przekonanie o zachodzeniu relacji izomorficzności między tymi pierwotnymi elementami języka a rodzajami rzeczy, na które można rozłożyć przedmioty świata fizycznego (wrócimy do niej w dalszej części artykułu). Podobnie jak u Wittgensteina, proces analizy przebiega paralelnie w sferach języka i rzeczywistości. Procedura ta ma na celu oczywiście wykazanie, czy i jak możliwe jest wyrażanie prawdy, która wykraczałaby poza i ponad wszystkie prawdy wyrażane za pomocą nazw ustalanych konwencjonalnie.

Ścisłe analogiczne intencje przyświecały Bertrandowi Russellowi i jego uczniowi Wittgensteinowi, gdy obaj na różne sposoby formułowali koncepcję atomizmu logicznego.¹² Cały problem poprawności nazw sprowadza się do odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki „nazwy ‘pierwotne’, pod którymi inne już się nie kryją, ukazują nam byty możliwie najwyraźniej, jeśli mają być rzeczywiście nazwami?” (422c). Platon nie udziela na to pytanie zbyt precyzyjnej odpowiedzi. Udzielił jej znacznie później Ludwig Wittgenstein. W jednym z listów do Bertranda Russella Wittgenstein pisał w następujący sposób: „W poprawnej lub idealnie wyraźnej notacji różne rodzaje rzeczy są symbolizowane za pomocą różnych rodzajów symboli, których *nie można* w żaden sposób zastępować wzajemnie

¹² Chociaż nie ulega wątpliwości, że idea atomizmu logicznego została sformułowana precyzyjniej przez Wittgensteina (co nie znaczy, że stała się wskutek tego trafniejsza), prekursorem idei atomizmu logicznego w czasach współczesnych jest Bertrand Russell i to właśnie on przekazał ją swemu najzdolniejszemu uczniowi. Russell sformułował ją po raz pierwszy podczas przerwy wielkanocnej w 1911 roku, w cyklu wykładów wygłoszonych na Sorbonie. W wykładzie trzecim pt. „Analytic Realism” (wykłady te nie zostały do tej pory opublikowane), Russell, prezentując swoje ogólne stanowisko filozoficzne, stwierdził, że jego filozofia jest *realistyczna*, ponieważ wierzy w obiektywną realność abstrakcyjnych, „Platońskich” idei, które są np. przedmiotem badań matematycznych, oraz *analytyczna*, ponieważ twierdzi, że „istnienie tego, co złożone, zależy od istnienia tego, co proste”. „Proszę zauważyć, że jest to filozofia logicznego atomizmu. Każdy prosty element jest atomem. Nie wolno zakładać, że taki atom istnieje w czasie, albo że zajmuje przestrzeń: te atomy są czysto logiczne” (por. Ray Monk, *Bertrand Russell. The Spirit of Solitude*, London 1996, s. 200).

w ich miejscach¹³. Na tym etapie twórczości Wittgensteina pojawiają się dokładnie te same pomysły, które Platon sformułował w *Kratylosie*. W *Traktacie logiczno-filozoficznym* sformułował koncepcję analizy wypowiedzi na coraz to mniejsze cząstki, aż po nie poddające się dalszej analizie nazwy łączące się bezpośrednio z rzeczami. Koncepcję tę podsumował w swoim omówieniu *Traktatu* George Pitcher:

Ogólny obraz języka oraz jego związku ze światem [...] okazuje się być zasadniczo prosty. Wyobraźmy sobie zwykłe zdanie złożone jako strukturę spłaszczoną, umieszczoną na pewnej wysokości ponad ziemią. Od dołu jest ona podtrzymywana przez kilka struktur prostszych – są nimi zdania stanowiące analizę zdania wyjściowego. Te zaś z kolei są podtrzymywane przez dalsze, jeszcze mniej złożone struktury. W końcu, tuż nad samą ziemią, znajdują się możliwe najmniej złożone struktury – są to zdania elementarne (*Elementarsätze*). Te składają się natomiast z elementów – nazw, które są już bezpośrednio podtrzymywane przez rzeczy znajdujące się na samej ziemi, czyli przez Wittgensteinowskie przedmioty. To właśnie tutaj i tylko tutaj, gdzie są nazwy i przedmioty, język 'zahacza' o rzeczywistość. Możemy nie potrafić ujrzeć tych prostych przedmiotów ani ich złożenia [*Sachverhalten*], ale one muszą tam być, aby stanowić ostateczny fundament gmachu językowego.¹⁴

Potrzeba analizy wypowiedzi językowych na elementy proste jest niekwestionowalna ponieważ – jak uskarża się Wittgenstein w *Traktacie* – „Język ukrywa myśl do tego stopnia, że z formy zewnętrznej okrycia nie można wywnioskować formy myśli skrywającej się pod nim, ponieważ forma zewnętrzna okrycia nie jest po to, aby ujawniać formę ciała, lecz w zupełnie innych celach” (4.002). Program analizy języka i świata na elementy proste, zaproponowany przez Russella i Fregego, doprowadził do sformułowania postulatu idealnej notacji, której wprowadzenie mogłoby pozwolić na rozwiązanie problemów logicznych, ich rozwiązanie bowiem okazywało się dotychczas niemożliwe. Wydaje się, że powyższa uwaga o zewnętrznej formie języka skrywającej myśl, jako znacząca część

¹³ Ludwig Wittgenstein, List do B. Russella ze stycznia 1913 roku, w: *Notebooks 1914-1916*, G.H. von Wright, G.E.M. Anscombe (eds.), transl. G.E.M. Anscombe, Oxford 1961, s. 121.

¹⁴ George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, New Jersey 1964, s. 41 n.

programu eksplikacji znaczenia jest echem podobnej myśli sformułowanej przez Fregego w *Begriffsschrift*, gdzie twierdził, że „myśl jest w niewoli tyranii słów”¹⁵. Ten analityczny program dawał nadzieję na sformułowanie *characteristica universalis*, języka nomenklatury powszechnej, dzięki któremu będą mogły być wyjaśnione wszystkie niejasności i niejednoznaczności języka naturalnego. W ten sposób powstać miał idealny język, w którym można by było mówić prawdę, i w którym mówienie różnych filozoficznych i naukowych nonsensów będzie niemożliwe. Dzięki temu możliwa miała być także eliminacja pseudoproblemów, której poświęcił się Wittgenstein we wczesnym okresie swojej twórczości.¹⁶

Między Russellem a Wittgensteinem zachodziły w tej sprawie istotne różnice. Russell postulował idealny język, do którego winniśmy się zbliżyć; nie sądził wszakże, abyśmy byli w stanie, „tu i teraz, zbudować logicznie doskonały język, lecz że cała funkcja języka polega na posiadaniu znaczenia, którą to funkcję język wypełnia tylko w tej proporcji, w jakiej przybliży się do idealnego języka, który postulujemy”¹⁷. Wypowiedź tę uważa się za świadectwo, że Russell nie rozumiał intencji Wittgensteina, którego celem było faktycznie zbudowanie takiego idealnego języka, tu i teraz, w *Traktacie*, i który wówczas twierdził, że mu się faktycznie to udało. Zamierzał tam

¹⁵ Gottlob Frege, *Begriffsschrift, eine arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle 1879, s. vi; podaję za P.M. Hacker, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford UP 1972, s. 5.

¹⁶ Dążenie do pozbycia się pseudoproblemów z filozofii, sformułowane przez Wittgensteina, wywodzi się zapewne z wnikliwej młodzieńczej lektury *Zasad mechaniki* Heinricha Hertza, gdzie czytamy m. in.: „Nagromadziliśmy wokół terminów ‘siła’ i ‘elektryczność’ więcej relacji, niż potrafimy wzajemnie i całkowicie uzgodnić. Mamy niejasne tego poczucie i pragniemy to wyjaśnić. Nasze niejasne pragnienie znajduje wyraz w nieprecyzyjnym pytaniu o naturę siły i elektryczności. Ale naprawdę nie chodzi nam o odpowiedź na to pytanie. Nie można na nie odpowiedzieć poprzez wynajdywanie dalszych, coraz to nowych relacji i powiązań, lecz poprzez usunięcie sprzeczności między już znanymi, a być może zmniejszenie dzięki temu ich liczby. Gdy usuniemy te bolesne sprzeczności, pytanie o naturę elektryczności nie zostanie rozstrzygnięte, ale nasze umysły – już dłużej nie niepokojone – przestaną zadawać nieuprawnione pytania” (podaję za P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, op. cit., s. 4).

¹⁷ Bertrand Russell, „Introduction”, w: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961, s. X.

więc zbudować idealny język, w którym dałoby się wyrazić ostateczną i niepowątpiewalną prawdę. Sceptycznemu Russellowi, któremu te pokusy wcale nie były obce, nie chciało się mimo wszystko wierzyć w powodzenie tego projektu, stąd zapewne wzięły się te różnice. Młody Wittgenstein w każdym razie uwierzył w swój sukces na tyle mocno, że czuł się upoważniony do porzucenia zawodu filozofa oraz do protekcyjnego traktowania swego mistrza.

Inną znaczną różnicą między Russellem i Wittgensteinem było to, że ten drugi nie sądził, iż język naturalny nie jest w stanie wyrażać poprawnie sensów – uważał bowiem, że język naturalny czyni to sprawnie: swoje zadanie filozoficzne pojmował jako odpowiedź na pytanie, *jak* to jest możliwe. *Traktat* jest poświęcony realizacji tego zadania: języki naturalne stworzone przez ludzkość są w stanie wyrazić każdy sens (4.002). Wszystkie zdania języka potocznego są w doskonałym porządku, tak jak są (5.5563). Gdyby tak nie było, język nie potrafiłby obrazować świata, a wskutek tego nie mógłby reprezentować rzeczywistości. Obrazowanie rzeczywistości za pomocą języka możliwe jest tylko dzięki temu, że język ma tę samą strukturę logiczną, jaką ma także świat. Idea ta została podjęta później przez Rudolfa Carnapa w *Der Logische Aufbau der Welt*. Podobnie jak Hertz, który sformułował warunek logicznej izomorficzności modeli naukowych wobec tego, co one modelują lub obrazują, Wittgenstein twierdził, że zdania języka, jeżeli mają obrazować rzeczywistość, muszą posiadać tę samą logiczną wielorakość (*multiplicity*) (4.04). W innym wypadku język byłby niemożliwy:

Aby mieć język, który może wyrazić lub *powiedzieć* wszystko, co *można* powiedzieć, język ten musi mieć pewne własności [...]. A zatem język, który *może* wyrazić wszystko, *odzwierciedla* pewne własności świata za pomocą własności, które musi posiadać; natomiast tak zwane zdania logiczne pokazują *w pewien systematyczny sposób* te własności.¹⁸

Przyjęliśmy wstępnie za Platonem, że przekonanie o poprawności nazw w stosunku do nazywanych przez nie rzeczy jest sensowne i że uznać powinien je każdy, kto chce wyrażać prawdę. Teraz

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Notes Dictated to G.E. Moore in Norway, April 1914*, w: Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, s. 107.

musimy rozważyć, jakie konsekwencje może mieć ta koncepcja, jeżeli ją przyjmiemy.

Hipoteza, że prawidłowe nazwy zostały wzięte przez Greków od barbarzyńców, którzy byli od Greków bardziej starożytni, albo że zostały Grekom dane przez bogów, jest przez Platona odrzucona jako sugestia tak samo niepoważna, jak chwytły tragików na scenie, którzy nie umiejąc wybrnąć z kłopotu narracyjnego, wprowadzają – dosłownie *deus ex machina* – bogów na scenę. Jakkolwiek Platon miałby zastrzeżenia – chyba raczej politycznej niż epistemologicznej natury – wobec Protagorasowego stwierdzenia, że o bogach nic nie możemy wiedzieć, to w swojej odpowiedzi na pytanie, jak możliwy jest język, nie chciałby przywoływać nazbyt prostego wyjaśnienia, że zdolność wyrażania prawdy w języku pochodzi od bogów. A zatem Platoński Sokrates, starając się odpowiedzieć na to pytanie, stawia zagadnienie, jak poprawna nazwa może ujawniać nazywany przez siebie przedmiot. Sugeruje, że nadawanie nazw to sprawa ludzka i że można być w tym mniej lub bardziej umiejętnym, tj. można rzeczom nadawać nazwy mniej lub bardziej udane w tym sensie, iż ujawniają one rzeczy lepiej lub gorzej. Rozważanym przykładem spektakularnie nieudanej nazwy jest imię Hermogenesa: jest to nieudacznosc językowa (*infelicity*, w terminologii Austina), dlatego że nazwa ta nie oddaje prawdziwej natury młodzieńca zwanego tym imieniem, albowiem nie ma on nic wspólnego ze sprawami, którymi opiekuje się grecki bóg handlu Hermes. Imię Hermogenes, „potomek Hermesa”, zupełnie nie pasuje do tego człowieka, ponieważ dialogowy – i przypuszczalnie historyczny Hermogenes – nie miał ciągotek do handlu (429a-c). Dlatego nazwa ta jest nieudana, nieprawidłowa, a więc fałszywa.

Ta sugestia Sokratesa spotyka się z zastrzeżeniami Kratylosa. Jego postawa w tym dialogu pozwala ujawnić liczne problemy bezpośrednio związane z zagadnieniem, jak słowa łączą się z rzeczami. Na sugestie Sokratesa, że imię Hermogenesa jest niepoprawne i fałszywe (Platon, sofisci i Grecy w ogóle nie rozróżniają w tych kontekstach imion – nazw własnych – od nazw), ponieważ nie wyraża natury tego bytu, który nazywa, Kratylos protestuje, ponieważ w jego przekonaniu twierdzenie takie sprowadzałoby się do tezy, że można mówić o tym, czego nie ma, a to przecież – na mocy

zasad Parmenidesa, obowiązujących nas wówczas, gdy chcemy pozostawać na drodze prawdy – jest niemożliwe. Parmenides bowiem we fragmencie 6 twierdzi, że „trzeba to *mówić* i myśleć: byt jest, albowiem jest byciem”.

Należy oczywiście pamiętać, że jakkolwiek mamy u Parmenidesa ideę tożsamości myślenia, mówienia i bycia, idea ta nie powinna być sprowadzana do przekonania o zachodzeniu specjalnej łączności nazw z rzeczami. Rozważając bowiem opinie śmiertelnych (pod koniec fragmentu 8) Parmenides stwierdza, że ustanowili oni obyczaj *nazywania dwóch form*, spośród których jedna nie powinna być w ogóle wzmiankowana (zapewne dlatego, że nie istnieje) i że to właśnie z tego powodu zblądzili. Mówienie o niej jest więc błędem. Poza bytem bowiem nie można się odnosić zgodnie z prawdą do niczego, a nazwy, którymi śmiertelni się posługują, takie jak „powstawanie” i „ginięcie”, są jedynie pustymi nazwami:

Stąd wszystko [tylko] nazwą będzie, co śmiertelni przyjęli w przekonaniu, iż jest prawdziwe: powstawanie jak również ginięcie, bycie tudzież niebycie, z miejsca na miejsce przechodzenie i barwy lśniącej przemiana.¹⁹

Zwolennicy Parmenidesa, tak jak on usilnie dążący do Prawdy, dokonali jednak takiej reinterpretacji jego sformułowań, z której wynikało, że – jak twierdzi Kratylos – jest zupełnie niemożliwe fałszywie mówić, albowiem *wypowiadając to, co się wypowiada, wypowiada się byt*, tj. *to, co istnieje* (429d). To zaś, co ludzie nazywają mówieniem fałszu, nie jest wypowiedaniem niczego, jest to jedynie niepotrzebne hałasowanie, wydawanie pozbawionych sensu dźwięków przypominających bicie w kocioł miedziany (430a), nawet wówczas, gdy „wypowiedź” taka nie byłaby faktycznym imitowaniem bicia w kocioł miedziany, lecz na przykład wypowiedzią w rodzaju „Witaj przybyszu ateński, Hermogenesie, synu Smikriona!”.

Koncepcja Kratylosa ma tę niedogodność, że powoduje, iż tracimy możliwość odróżniania bełkotu pijackiego czy gaworzenia dziecka od sformułowań, które co prawda nie mają odniesienia do rzeczywistości, lecz są zaliczane przez odbiorców do wypowiedzi zrozumia-

¹⁹ DK, 28, 8, w. 38-4, przeł. M. Wesoly.

łych. Chociaż Platon ma wiele sympatii dla stanowiska orzekającego silny związek nazw i rzeczy, sądzi, że nie może być to związek, który w ogóle *nie dopuszcza możliwości wypowiedzania tego, co nie istnieje* ($\tau\alpha\ \mu\epsilon\ \omicron\nu\tau\alpha$), do takich konsekwencji bowiem prowadzi oparte na zasadzie Parmenidesa twierdzenie Kratylosa i sofistów. Jego celem jest wykazanie, że stanowisko to wymaga rewizji. Zanim przejdziemy do Platońskiego rozwiązania, chciałbym zwrócić uwagę na sposób, w jaki ten sam problem jest omawiany przez Antystenesa oraz innych autorów starożytnych. Problem ten pojawia się również u Russella i Wittgensteina, do czego przejdę poniżej.

Można powiedzieć, że według Protagorasa nikt się nie myli. Każdy żyje w świecie własnych doznań, które są prawdziwe dla niego. Jego stanowisko z kolei jest zbieżne ze spekulacjami Wittgensteina, zgodnie z którymi każdy z nas żyje w świecie własnych wyobrażeń o rzeczywistości, w czym przypomina monadę, z perspektywy której nie można zakwestionować obrazu świata człowieka umieszczonego w innym świecie.

Zagadnienie to jest wynikiem niezamierzonego paradoksu, ponieważ relatywistyczna koncepcja Protagorasa jest w pewnym sensie konsekwencją ustanowienia przez Parmenidesa zasady, że jeżeli mówimy poprawnie, to wówczas *nie można powiedzieć tego, czego nie ma*. Zasada ta, po logicznie dopuszczalnym odwróceniu, prowadzi do stwierdzenia, że *wszystko, co zostanie powiedziane, ma realny odpowiednik, a więc jest prawdziwe*. Parmenides zapewne ani nie spodziewał się takiej reinterpretacji jego słów, ani zapewne by jej sobie nie życzył. O tym jednak, że tak właśnie pojmowano ową zasadę Parmenidesa, świadczą fragmenty wypowiedzi Platona w *Kratylosie* i *Sofiście*. Paradoks tej zasady polega na tym, że została ustanowiona w intencjach zdecydowanie „pozytywistycznych”, tj. po to, aby nie dopuszczać do mnożenia się różnorodnych i fałszywych poglądów, albo żeby dać znającym ją filozofom narzędzie ich skutecznego obalania; miała ona bowiem wspierać ufortyfikowane autorytetem bogini przekonania przekazane w *Drodze prawdy* przez Parmenidesa. Okazało się jednak, że ta sama zasada, mająca gwarantować prawdę, okazała się – po jej reinterpretacji – przyzwoleniem na mnożenie rozmaitych poglądów na byt, a ponadto nie pozwalała nawet mówić, że są fałszywe, ponieważ kazała

wszystko, co zostanie powiedziane, uważać za prawdziwe. W obliczu prawdziwości wszystkich poglądów, twierdzenia o ich fałszywości utraciły sens; wszystko, co dało się powiedzieć, było powiedziane prawdziwie. To zaś, czego nie dało się powiedzieć, musiało być zapewne w ogóle nie do pomyślenia.

A zatem zasada, że mówić i myśleć można tylko to, co istnieje, po odwróceniu zaczęła oznaczać, że istnieje wszystko to, co można myśleć i mówić. Stąd zaś wynika, że nikt, cokolwiek by powiedział, pomyślał lub odczuł, nie myli się. Tym samym jednak idea „prawidłowości” nazw staje się bezprzedmiotowa, ponieważ w takiej sytuacji każde słowo, jakie zostanie wypowiedziane, odnosi się do jakiejś rzeczywistości, jest „prawidłowe” i prawdziwe, zasada ta implikuje bowiem, że przedmiot nazywany, przez nazwę swą odnosi się do bytu.²⁰ Wniosek stąd płynie taki, że nikt nie może być w błędzie ani też nikomu nie może przeczyć.

Jednym ze zwolenników przekonania, że nie można być w błędzie ani sobie nawzajem przeczyć był Antystenes, którego teoria sprowokowała do wypowiedzi na ten sam temat Arystotelesa i innych autorów. Antystenes był także rzecznikiem kuriozalnego stanowiska, że jest czymś niesłusznym – nieprawidłowym – orzekać jedną rzecz o drugiej. Miał na myśli na przykład orzekanie bieli o człowieku, bowiem zdanie „człowiek jest biały” oznacza w jego przekonaniu nieuprawnione pomieszczenie rodzajów, prowadzić może do błędnych wniosków, że biel jest człowiekiem albo człowiek – bielą. Zgodnie ze stanowiskiem Antystenesa dopuszczalne jest jedynie orzekanie tożsamościowe, tj. mówienie, że „człowiek jest człowiekiem” lub że „biel jest bielą”. Antystenes głosił również owo zdumiewające twierdzenie, że niemożliwe jest wzajemne zaprzeczanie sobie. Jak pisze w tej sprawie Arystoteles:

pojęcie fałszywe nie jest w ścisłym znaczeniu pojęciem czegoś [tj. nie dotyczy niczego]. Rozważania te wykazują naiwność doktryny Antystenesa, który sądził, że jakiejś rzeczy może być przyznane jedynie tylko jej właściwe pojęcie [ew. jej poprawna nazwa]: jeden jedyny orzecznik dla jednej rzeczy. W rzeczywistości

²⁰ Sformułowania te sugerują ideę prywatnego języka, którego niemożliwości Ludwig Wittgenstein poświęcił swoje argumenty w *Dociekaniach filozoficznych*.

[bowiem] można określić każdą rzecz nie tylko przez właściwe jej pojęcie, ale także przez pojęcie innej rzeczy.²¹

Wywód Arystotelesa uświadamia nam, że przez λογος w tym kontekście Antystenes pojmował definicję, stwierdzenie, czym jest dana rzecz, a nie po prostu jej nazwę, ονομα.²² Znajduje to potwierdzenie w słowach Antystenesa, że λογος jest tym, co ustanawia, czym dana rzecz była lub jest²³. W takiej interpretacji jego koncepcji, Antystenes nie myli się tak bardzo, jak sądził Arystoteles i można wówczas mówić, że takie pojęcie λογος może być przedmiotem wymogu prawidłowości:

W swych koncepcjach teoriopoznawczych Antystenes, w ostrej polemice z Platonem, odrzuca zupełnie pojęcia ogólne – są one wszak tylko słowami, a jako nazwy – nazwami pustymi – jako źródła poznania i wiedzy. Źródłem poznania są jedynie postrzeżenia zmysłowe, te zaś dotyczą wyłącznie rzeczy jednostkowych, którym odpowiadają – jako nazwy – pojęcia jednostkowe. Wyników postrzeżeń nie można wyrazić w sądzie innym niż tautologiczny czy też porównawczy, a przedmiotów postrzeżeń nie można definiować, ponieważ przysługuje im tylko nazwa – *logos*, która „wyraża rzecz, jaką ona była lub jest”. W sądach zatem o rzeczach jednostkowych nie można popełnić błędu – nie można wypowiedzieć sądu fałszywego. Rzeczy jednostkowe jednak rzadko jawią się nam w stanie „czystym”, wyizolowane; najczęściej mamy do czynienia z połączeniami rzeczy jednostkowych, z „pierwszymi składnikami prostymi”, z „pierwiastkami” występującymi w połączeniach z innymi. I takie właśnie połączenia są przedmiotem myślenia teoretycznego, wiedzy. Takie połączenia mogą być przedmiotem definicji, lecz definicja ta nie może odzwierciedlić istoty, jako że z konieczności musi przybrać postać wyliczania „pierwiastków”, „pierwszych składników prostych” na owo połączenie się składających. Definicja jest zatem *splotem wyrazów* (σμπλοκη ονοματων), wyjaśnia swój przedmiot przez odesłanie do niedefiniowalnych „składników prostych”. W ten sposób definicja jest tylko 'rozwlekłym nagromadzeniem wyrazów' (μακρος λογος).²⁴

Twierdzenie Antystenesa, że nie można sobie nawzajem przeczyć, zostało podjęte w interesujący sposób przez pseudo-Aleksandra²⁵,

²¹ *Metafizyka*, d 1024b32, przeł. K. Leśniak.

²² Por. Guthrie, *The Sophists*, op. cit., s. 210.

²³ F.D. Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, fr. 45, cyt. za Guthrie, *ibid.*, s. 210.

²⁴ Janina Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 31.

²⁵ Por. W.K.C.Guthrie, *The Sophists*, op. cit., s. 211.

który postanowił wyjaśnić, w jaki sposób twierdzenie, że każda rzecz „πραγμα” ma tylko jeden właściwy logos, doprowadziło do tezy, że nie można mówić fałszów, ani niemożliwe jest, żeby dwaj ludzie o różnych poglądach mogli sobie przeczyć. Aby bowiem mogli sobie nawzajem przeczyć, musieliby orzekać różne rzeczy o tej samej rzeczy, ale ponieważ każda rzecz ma tylko jeden jej właściwy λογος, to jeżeli chcą mówić o tej samej rzeczy, *nie mogą nie używać właściwego jej pojęcia*. Stąd, mówiąc o tej samej rzeczy, muszą posługiwać się tym samym sformułowaniem. A zatem wzajemne zaprzeczanie sobie nie jest możliwe. Jeżeli dwaj ludzie mówią różne, uważane za sprzeczne rzeczy o tej samej rzeczy, to znaczy, że używają różnych nazw, które przysługują różnym rzeczom, a wskutek tego mówią o różnych rzeczach, a zatem nie przeczą sobie.

Nie można w tym kontekście nie zwrócić uwagi na to, że koncepcja języka, w którym jedna rzecz ma tylko jedną nazwę – a taka właśnie koncepcja wynika z niektórych sformułowań (z różnymi wspomnianymi wcześniej zastrzeżeniami) Parmenidesa, Platona, Russella i Wittgensteina – miała zapewne na celu zbudowanie języka, którego fundamentalną cechą będzie to, że umożliwi nam mówienie prawdy i zabezpieczy przed mówieniem rzeczy fałszywych i nonsensownych. Podobnym celom służyć ma język według Antystensa. Zgodnie z jego teorią na przykład nie można byłoby powiedzieć o człowieku, że jest biały, albo że jest zwierzęciem uskrzydłym i upierzonym, ponieważ takie stwierdzenia nie tylko byłyby fałszywe (ουδεν λεγειν) – byłyby wręcz pozbawionym sensu hałasem, jak bicie w kocioł miedziany. Ten zaś, kto nie mówi nic, a tylko hałasuje, nie może przeczyć nikomu, ani jemu nie można zaprzeczyć. Dzięki takiej teorii nieco bardziej zrozumiałe staje się twierdzenie, że nie można powiedzieć nic, czego nie ma (nic fałszywego). Z drugiej strony jednak, uznanie takiej wypowiedzi wyłącznie za hałas jest mało wiarygodne, ponieważ w przykładzie tym ten, kto mówi o człowieku, że jest zwierzęciem uskrzydłym i upierzonym, coś jednak mówi, ponieważ rozumiemy jego wypowiedź, co pozwala nam w istocie uznać ją za nietrafną, fałszywą. A zatem jedynym wyjściem jest uznanie, że ów ktoś, mówiąc w ten sposób o człowieku, chociaż wydał z siebie dźwięk służący do mówienia o człowieku, tak naprawdę miał na myśli i mówił o ptaku. A jeżeli

mówił o ptaku, to nie o człowieku, a zatem również jego wypowiedź nie mogła być fałszywa ani sprzeczna (np. z wypowiedzią, że człowiek jest istotą dwunożną nieopierzoną).

Platon odpiera rozumowanie Antystenesa, ponieważ w jego przekonaniu opiera się ono na nieznanomości rzeczy samych i na braniu za wiedzę tego, co ludzie myślą, że wiedzą. Odpierając tę sofistyczną praktykę, która w efekcie polega na tym, że nie trzeba starać się uczyć tego, co naprawdę jest sprawiedliwością czy dobrem, lecz na uznawaniu tego, co ludzie uważają za sprawiedliwe i dobre, Platon porównuje to postępowanie do postępowania kogoś, kto chce zdobyć konia, ale nie wie, jak on wygląda i na przykład uważa, że koń to stworzenie o „największych uszach” (choć jest nim osioł). Tego rodzaju zachowanie powoduje, w przekonaniu Platona, że nie znający prawdy mówca należałby na miasto – które też nie wie, czym jest dobro – aby przyjęło kierunek postępowania równie nietrafny, jak skutki postępowania kogoś, kto chce mieć konia, a wskutek swej niewiedzy nabył osła.²⁶ Argument ten ma w przekonaniu Platona udowodnić, że jest różnica między tym, czym *jest* dobro, a tym, co ludzie *uważają* za dobro, a zatem cała praktyka i teoria sofistyczna jest niesłuszna.

Wbrew swej negatywnej opinii o Antystenesie i jego teorii, w *Metafizyce* Arystoteles powraca to tej koncepcji i powiada, że ta teoria ma „pewne usprawiedliwienie” (jest dosyć trafna, τινὰ καί-ποιν). Chodzi mu w szczególności o pogląd Antystenesa związany z poprzednim jego twierdzeniem, a mianowicie, że elementy proste, ostateczne składniki bytu nie mogą być zdefiniowane. Ta doktryna Antystenesa jest wiernie streszczona przez Platona w *Teajtecie* 201e-202c, choć imię Antystenesa się tam nie pojawia (wszystkie podkreślenia – A. Ch.):

Słyszałem od kogoś tam [...], że pierwsze składniki proste czegokolwiek, z których i my się składamy, i wszystko inne, ująć się ściśle [tj. zdefiniować] nie dadzą. Każdy taki pierwiastek sam w sobie można tylko nazwać, a nic innego więcej nie można o nim powiedzieć; ani że jest, ani że go nie ma. Bo to by znaczyło doczepiać mu istnienie lub nieistnienie, a tu nic mu nie wolno dodawać, skoro

²⁶ Por. *Fajdros*, 260c-d.

któs tylko sam pierwiastek wymienia. [...] *Otóż nie ma możliwości, żeby którykolwiek z pierwiastków ściśle ująć słowami, bo on nie ma ściśłego ujęcia, on się tylko nazywa i koniec. Ma jedynie tylko nazwę.* Dopiero rzeczy z tych pierwiastków złożone, tak jak same są układami, splotami, tak i nazwy ich stanowią ujęcia złożone. Bo splecenie wyrazów stanowi istotę ściśłego ujęcia. W ten sposób pierwiastki nie nadają się do ściśłego ujmowania [definiowania] i poznawać ich nie można: *można je tylko spostrzegać.* Dopiero układy pierwiastków można poznawać i wypowiadać i w sądach prawdziwych je oceniać. A kiedy ktoś uchwyci o czymś sąd prawdziwy, ale bez ściśłego ujęcia, wtedy jego dusza dotyka prawdy w tym przedmiocie, ale go nie poznaje. Bo kto nie potrafi dać i przyjąć ściśłego ujęcia czegoś, ten nie posiada wiedzy o tym. Dopiero gdy się do tego dołączy ściśle ujęcie [definicję], może się to wszystko zrobić i człowiek staje się doskonalszy, bo osiąga wiedzę.²⁷

Definicja jest więc według Antystenesa splotem wyrazów, συμπλοκη ονοματων. Znaczenie definiowanego przedmiotu wyjaśnić można poprzez odwołanie się do elementów, z których się on składa. Ale same te elementy składowe, jeżeli są proste, są już niewyraźalne i niepoznawalne (αλογα και αγνωστα). Jeżeli bowiem każdy przedmiot można zdefiniować układając „rozwlekłe nagromadzenia wyrazów” odnoszących się do rzeczy składowych, to dla samych elementów prostych „rozwlekłego nagromadzenia wyrazów” już nie ma, czyli elementy proste nie mają już definicji: do nich odnosi się już tylko jedno słowo – jedna nazwa, np. srebro. Jedynym innym wyjściem jest mówienie, że „srebro jest *jak* cyna” (orzekanie porównawcze), ale ten sposób mówienia nie wyraża istoty przedmiotu, o którym mowa, ponieważ srebro *nie jest* cyną, a jest tylko do niej podobne.²⁸ Arystoteles przyznaje więc rację „szkole Antystensa i innym tego rodzaju nieukom”, że tylko substancja złożona może mieć definicję i pojęcie; „natomiast jej pierwotne części, z których się składa, nie mogą być definiowane, ponieważ formuła definicyjna [ów rozwlekły λογος] orzeka coś o czymś i jedna część definicji musi odgrywać rolę materii, a druga formy”²⁹.

Przykład skutków tego rozumowania jest podany przez pseudo-Aleksandra. Rozważmy słowo „człowiek”. Jest ono nazwą. Gdy

²⁷ Przekład W. Witwicki.

²⁸ Por. *Metafizyka*, 1043b-1044a.

²⁹ *Ibid.*, 1044a.

powiemy, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym i śmiertelnym, uzyskujemy wyłącznie (umiarkowanie) rozwlekły ciąg wyrazów, które stanowią po prostu (nieorganiczne) wylczenie elementów, z których składa się człowiek, ale te elementy ani osobno, ani razem, nie dają jeszcze definicji człowieka. Musielibyśmy je podzielić na dalsze elementy, ale ostatecznie dojdziemy do prostych, elementarnych bytów, których już nie można dzielić i które są niedefiniowalne. Niczego więc nie zdefiniowaliśmy, a co najwyżej rozłożyliśmy na elementy proste i wymieniali ich nazwy.

Teoria Antystenesa zakłada, że wszystkie rzeczy postrzegalne zmysłowo są złożeniami rzeczy coraz mniejszych, a ostatecznie składają się z elementów prostych postrzegalnych bezpośrednio i niedefiniowalnych lub/i niewyraźnych. Naturalnie ani Platon, ani Arystoteles nie mogą zgodzić się z tym poglądem, ponieważ nazbyt mocno przypomina on demokrytejski redukcjonizm wszystkiego do bezzakościowych drobnych, dalej niepodzielnych ciałek, *σμοαα*, zwanych też atomami, *ατομα*. Obaj są przekonani, że rzeczy nie są zbiorami przedmiotów odpowiednio złożonych, lecz że każdy z nich posiada organiczną formę. Według Arystotelesa definicja takiej rzeczy musi wyrażać jej przyczynę, to znaczy jej *najważniejszą* przyczynę, którą jest przyczyna celowa. Dlatego też „jego teoria substancji jest wyrazem jego wiary w teleologię”³⁰. Esencjalizm Arystotelesa jest stanowczo przeciwny nominalistycznemu, atomistycznemu i analitycznemu programowi filozoficznemu, reprezentowanemu przez Demokryta i Antystenesa; równie mocno byłby przeciwny nowej wersji tego programu, realizowanej przez Russella, Wittgensteina i innych: uważa na przykład za niedopuszczalną definicję domu jako zbiorowiska cegieł obejmujących pewną przestrzeń, przykrytą dachem. Taka definicja byłaby w pełni zgodna z postulatami metodologicznymi Antystenesa, ale byłaby bezużyteczna i niedobra, ponieważ nie ujmowałaby *istoty* domu: *dom bowiem jest schronieniem dla człowieka i należących doń przedmiotów*. Definicja ta ma charakter teleologiczny i w przekonaniu Stagyryty taki sam typ definicji obowiązywać ma również na gruncie

³⁰ W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, s. 213.

nauki o przedmiotach naturalnych, ponieważ natura nic nie czyni bez celu.³¹

Grote uznawał teorię Antystenesa za pierwszą teorię nominalistyczną, ponieważ zaprzeczał on istnieniu form czy istot poszczególnych rzeczy. Tym sprzeciwem usytuował się u początków tradycji nominalistyczno-scjentystycznej, będącej w przypadku Antystenesa świadomą reakcją na esencjalizm Platona – jego realizm ontologiczny. Tę wrogość między dwoma tradycjami i dwoma jej twórcami znakomicie symbolizuje anegdota, zgodnie z którą, na twierdzenie Antystenesa, że widzi konia, ale nie widzi postulowanej przez Platona idei końskości, usłyszał od Platona, że nie widzi, ponieważ ma oczy, którymi można dostrzec konia, ale nie ma jeszcze oka, którym można zobaczyć końskości.³²

Zbieżność między niektórymi sformułowanymi przez Antystenesa poglądami, składającymi się na jego antyesencjalistyczny program, a późniejszymi próbami jego realizacji przez Russella i Wittgensteina, jest zbyt wielka, aby ją w tym kontekście pominąć. Ujawnia się ona szczególnie wyraźnie w kontekście zagadnienia, czy możliwe jest mówienie tego, czego nie ma (tj. czy możliwe jest mówienie fałszu).

Jedną z głównych konsekwencji twierdzenia, że nie można mówić fałszywie jest teza, że cokolwiek zostanie „wypowiedziane”, to istnieje, albo inaczej: odpowiedniki wszystkiego, co zostaje wypowiedziane, jakoś istnieją. Jest to nic innego, jak inne sformułowanie zasady Parmenidesa, że można mówić tylko to, co istnieje. Teza ta jednak prowadzi do kłopotliwych konsekwencji, na które wskazywał już Gorgiasz, że cokolwiek może być pomyślane, musi jakoś istnieć, nawet jeżeli jest to rydwan jeżdżący po morzu czy chimera lub Scylla. Z drugiej strony jednak z całą pewnością nie można za kryterium istnienia obrać tego, co może być pomyślane czy powiedziane, ponieważ jest wiele przedmiotów, które istnieją, lecz których nie można wyrazić ani pomyśleć.

³¹ Arystoteles, *O niebie* 291b13: „natura nie czyni nic bezcelowo ani na próżno”; por. też *O duszy*, 432b21.

³² W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, s. 214.

Przed tym problemem stanął Russell, który na etapie swego „realizmu analitycznego”³³ starał się go rozwiązać w sposób analogiczny do rozwiązań przyjętych przez Parmenidesa i Platona. Starał się go mianowicie rozstrzygnąć w następujący sposób:

Cokolwiek może być przedmiotem myśli lub może występować w dowolnym prawdziwym lub fałszywym zdaniu, albo może być uznane za jedno [*one*]³⁴ będę nazywał terminem. Jest to zatem najszersze pojęcie w słowniku filozoficznym. Będę się nim posługiwał jako synonimicznym ze słowami jednostka, indywiduum i byt pojedynczy [*entity*]. Pierwsze dwa podkreślają, że każdy termin jest jednością, podczas gdy trzeci wywodzi się stąd, że każdy termin ma istnienie, tj. w jakimś sensie *jest*. Człowiek, moment, liczba, klasa, relacja, chimera czy cokolwiek innego, co można wypowiedzieć, z całą pewnością jest terminem, a zaprzeczenie, że taka to a taka rzecz jest terminem, musi zawsze być fałszywe.³⁵

Każdy „termin”, głosi Russell, jest *przedmiotem logicznym*. Nie jest więc przedmiotem naturalnym, fizycznym lub empirycznym. Ponadto, jak pisze Russell, powtarzając – przypuszczalnie nieświadomie – twierdzenia Parmenidesa dotyczące Bytu: „Każdy termin jest niezmienny i niezniszczalny”³⁶. Warunek niezniszczalności i niezmienności, a więc wieczności każdego odpowiednika dowolnych wypowiedzi, bierze się stąd, że gdyby się zmieniał lub mógł przestać być, nie można by było go nazwać i za pomocą tej nazwy uchwycić, ponieważ nazwa jest stała i niezmienna, aby zaś cokolwiek można było za jej pomocą uchwycić, musi mieć ono te same cechy, co jej nazwa. Dokładnie tak samo jak Platon – sądzący, że nazwy nie mogą ujmować rzeczy zmysłowo poznawalnych, ponieważ ulegają one zmianie i niszczeniu, i formułujący koncepcję świata idei niezmiennych i wiecznych, do których odnoszą się nazwy – również i Russell, a za nim Wittgenstein dokonują rozdwojenia rzeczywistości na zmysłowo postrzegalną *powierzchnię* oraz ukrytą *strukturę*

³³ W istocie nieco wcześniej, w okresie, gdy pisał *Principles of Mathematics*, czyli w latach 1899-1900.

³⁴ Inny możliwy przekład, inspirowany Arystotelesem: „może być uznane za coś”.

³⁵ Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, London 1903 (1956), § 47, s. 43. Stwierdzenie to jest w istocie równoważne z tezą Parmenidesa, że nie można wyrazić tego, co nie istnieje.

³⁶ *Ibid.*, § 47.

głęboką, która może być ujmowana przez nazwy w sensie logicznym, nazwy elementarne czy Russellowskie „terminy”.

Kolejnym fundamentalnym stwierdzeniem Russella jest teza: „To, czym termin jest, jest, i nie można pomyśleć żadnej w nim zmiany, która nie zniweczyłaby jego tożsamości i nie uczyniła go innym terminem”³⁷. Teza ta jest oczywiście inspirowana słynnym *dictum* biskupa Butlera, który miał powiedzieć, że „wszystko jest tym, czym jest, i niczym innym”³⁸, wyrażając tym wiarę w istnienie niezmiennej rzeczywistości, która jest nam jakoś dostępna i poznawalna. Zdanie to, do którego Moore miał szczególne upodobanie, stało się podstawą argumentacji w *Principia Ethica*, zgodnie z którą dobra nie można zdefiniować, ponieważ każda definicja dobra orzekałaby o dobru *coś, czym ono nie jest*. Tego rodzaju argumentacja z kolei do złudzenia przypomina przedstawione powyżej rozumowanie Antystenesa. Według Moore’a bowiem, każda definicja dobra za pomocą takich pojęć jak korzyść, pożytek itp. stanowiłaby „błąd naturalistyczny”; jedynym sposobem na jego uniknięcie zaś, obranym przez Moore’a, było stwierdzenie, że dobro jest cechą niedefiniowalną, czyli że *dobro jest* – jak wszystko – *tym czym jest*, tj. dobrem, *i niczym innym*, na przykład *nie jest* pożytkiem, szczęściem

³⁷ Ibid.

³⁸ „Everything is what it is, and not another thing.” Twierdzenie to jest punktem wyjścia do rozważań metafizycznych Russella, Moore’a i Wittgensteina, i jest wymierzone w holistyczną filozofię Hegla, głoszącą ideę tzw. relacji wewnętrznych, zgodnie z którą wszystko, co istnieje, stoi w stosunku korelacji do wszystkiego, a korelacja ta jest prawdziwą naturą każdego istnienia. „Był dla siebie jako odnoszenie się do siebie samego jest *bezpośredniością* [...] jest czymś istniejącym dla siebie, *Jednym* – tym, co w sobie samym pozbawione różnicy, a przeto tym, co *wyłącza* z siebie to, co *inne*. [...] Ale wśród tych *wielu* Jednych jedno jest tym, czym drugie, każde jest jednym, ale tak samo jest jednym z wielu. Dlatego są one jednym i tym samym. [...] *Filozofia atomistyczna jest tym stanowiskiem, na którym był dla siebie, jako jedno i jako wiele Jednych, uznaje się za absolutne.*” (Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 155 n.; podaję przekład lekko zmodyfikowany, podkr. A. Ch.). Zgodnie z tym przekonaniem Hegla, rzecz istniejąca nie ma własnego, autonomicznego bycia, jej bycie zależy bowiem od bycia innych rzeczy istniejących. Wyżej wymienieni myśliciele, opowiadając się za filozofią atomizmu i analizy, świadomie obierali ideę autonomiczności pojedynczych bytów przeciwko Hegłowskiej idei relacji wewnętrznych, upowszechnianej w Anglii przez Bradleya i MacTaggarta.

czy przyjemnością. Ten absolutyzm Moore'a udzielił się z kolei Wittgensteinowi, który powtarza stwierdzenie Butlera kilkakrotnie w kontekście konstruowania swojej metafizyki.

Russell, definiując w dalszym ciągu własności wiecznie i niezmiennie istniejących terminów twierdzi, że ich cechą jest numeryczna tożsamość z samymi sobą i numeryczna odmienność od innych terminów. Twierdzenie to jest zapewne echem jego młodzieńczych analiz filozoficznych, a w szczególności analiz *principium individuationis* Leibniza, o którym wiele pisał w swej pierwszej opublikowanej książce filozoficznej. Zdefiniowane tak szeroko terminy dzielą się na dwa rodzaje: „rzeczy i pojęcia. Rzeczy są terminami wskazywanymi za pomocą nazw własnych, pojęcia są wskazywane za pomocą wszystkich innych słów”³⁹. Na pytanie o to, co istnieje, Russell odpowiada ponownie od koniec *Principles of Mathematics*. Sposobnością do sformułowania odpowiedzi na to pytanie jest kontrowersja dotycząca istnienia przestrzeni, której Lotze, w swojej *Metaphysik*, odmawia wszelkiego istnienia, ponieważ przestrzeń w jego przekonaniu nie bytuje w żadnym z trzech sensów: nie przysługuje jej bycie rzeczy, które polega na aktywności lub posiadaniu zdolności do oddziaływania na inne przedmioty⁴⁰; nie przysługuje jej bycie w sensie zgodności z prawdą; nie przysługuje jej bycie właściwe treściom naszych przedstawień. Reakcja Russella na te negatywne stwierdzenia rozjaśnia w dalszym ciągu jego pojęcie o tym, jak istnieją odpowiedniki wypowiedzianych słów. W odpowiedzi na tezę o nieistnieniu przestrzeni, Russell pisze zatem następująco:

Odpowiedź na to jest taka, że jest tylko jeden rodzaj bycia [*being*], to znaczy bycie *simpliciter*, i tylko jeden rodzaj istnienia [*existence*], to znaczy istnienie *simpliciter*. Zarówno bycie, jak i istnienie, jak sądzić, przysługują pustej przestrzeni.

³⁹ Ibid., § 48, s. 44.

⁴⁰ Taką definicję istnienia jako pierwszy zaproponował prawdopodobnie Platon w *Sofistcie* 247e. „[T]o, co posiada jakąkolwiek możność – czy to żeby zmienić cokolwiek dowolnej natury, czy też żeby doznać choćby czegoś najdrobniejszego, i to choćby tylko jeden raz – [...] to wszystko istnieje. Bo taką daję definicję, określającą byt: to nie jest nic innego, jak tylko możność.” Tę definicję istnienia powtarza niemal dosłownie Popper w swojej *Wiedzy obiektywnej*, m. in. s. 214 n.

Bycie jest tym, co przysługuje każdemu możliwemu terminowi, każdemu przedmiotowi myśli – krótko – wszystkiemu, co może występować w dowolnym zdaniu, prawdziwym czy fałszywym, i wszelkim samym takim zdaniom. Bycie przysługuje wszystkiemu, co można policzyć. Jeżeli *A* jest terminem, który można uznać za jeden, to jest oczywiste, że *A* jest czymś, a zatem, że *A* jest. „*A* nie jest” zawsze musi być albo fałszywe albo pozbawione sensu. A zatem jeżeli „*A* nie jest” nie jest pustym dźwiękiem, to musi być fałszywe – czymkolwiek *A* jest, z całą pewnością jest. Liczby, bogowie Homera, relacje, chimery i wszystkie czterowymiarowe przestrzenie mają bycie, bo gdyby nie były bytami jakiegoś rodzaju, nie moglibyśmy sformułować o nich żadnych zdań. A zatem bycie jest atrybutem ogólnym wszystkiego, a wypowiedzenie czegokolwiek jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że to jest. *Istnienie* z kolei, jest – przeciwnie – prerogatywą tylko niektórych rodzajów bytów. Istnieć oznacza znajdować się w szczególnej relacji do istnienia – relacji, której samo istnienie nie ma. Przy okazji dowodzi to słabości egzystencjalnej teorii sądu, że każde zdanie dotyczy czegoś, co istnieje. Gdyby bowiem ta teoria istniała, prawdziwe byłoby także to, że istnienie samo jest bytem, a należy przyznać, że istnienie nie istnieje. A zatem rozważania na temat samego istnienia prowadzą do zdań nieegzystencjalnych, a tym samym zaprzeczają tej teorii. Teoria ta wydaje się w rzeczywistości wynikać z zaniedbania rozróżnienia na istnienie i bycie. Rozróżnienie to jednak jest sprawą zasadniczą, jeżeli *ma nam kiedykolwiek udać się zaprzeczenie istnienia czegokolwiek*. Albowiem *to, co nie istnieje, musi być czymś, inaczej byłoby czymś bezsensownym zaprzeczać jego istnieniu; dlatego potrzebujemy pojęcia bycia jako czegoś, co przysługuje nawet temu, co nie istnieje*.⁴¹

We fragmencie tym znajduje wyraz przekonanie Russella, iż zaprzeczenie, że coś bytuje, jest pozbawione sensu lub jest pustym dźwiękiem. W zdaniu tym Russell wyraża dokładnie tę samą myśl, która skłoniła Kratylosa do uznania, że wypowiedzi nie odnoszące się do niczego, mogą być jedynie pustym dźwiękiem, jaki powoduje bicie w kocioł miedziany. Podobny sens ma twierdzenie Russella, że jest czymś bezsensownym zaprzeczanie byciu czegoś, co można wypowiedzieć. Gdyby bowiem coś, czego byciu się zaprzecza, naprawdę nie bytowało, wówczas nie byłoby możliwości nawet pomyśleć o czymś takim, a więc nie przysłoby nam do głowy, aby byciu takiego przedmiotu zaprzeczać, a wobec tego nie byłoby o czym mówić. Myśl ta jest innym sformułowaniem idei wyrażonej później przez Wittgensteina, że mój język i to, co pozwala mi on wyrazić, wyznacza granice mego świata. Inspirowany bowiem ide-

⁴¹ B. Russell, *Principles of Mathematics*, § 427, s. 449, podkr. A. Ch.

ami Russella Wittgenstein stwierdził w *Notebooks*, że „O tym, czego nie można sobie wyobrazić, o tym nie można nawet mówić”. Twierdzenie to uzyskuje nieco jaśniejsze sformułowanie w późniejszym *Traktacie*: „Granice mego języka oznaczają granice mego świata”, oraz:

Logika przenika świat: granice świata to także jej granice. Nie możemy zatem w logice powiedzieć, „Świat zawiera w sobie to, i to, ale nie tamto”. Zakładałoby to bowiem, że wykluczamy pewne możliwości, a to jest niemożliwe, ponieważ wymagałoby, aby logika wykraczała poza granice świata; tylko w ten sposób bowiem mogłaby oglądać te granice również z drugiej strony. Nie możemy myśleć o tym, o czym nie możemy myśleć; o czym zaś nie możemy myśleć, o tym nie możemy również mówić.⁴²

Russellowskie rozróżnienie na bycie, przysługujące wszystkiemu, co można powiedzieć, oraz istnienie pozwala rozwiązać problem, którego nie potrafili rozwiązać sofiści. Rozróżnienie to pozwala o pewnych rzeczach, które bytują, np chimerach, powiedzieć, że nie istnieją. Rozumowanie Russella prowadzi do bardzo interesujących konsekwencji w filozofii matematyki, które do złudzenia przypominają twierdzenia Platona o wiecznie bytujących ideach. Młody Russell, sformułowawszy powyższe twierdzenia, jest zmuszony przyjąć obiektywistyczne, platonizujące stanowisko w kwestii istnienia przedmiotów matematycznych. W związku z tym pisze:

Arytmetykę należy odkrywać w dokładnie takim samym sensie, w jakim Kolumb odkrył Indie Zachodnie, my zaś w nie większym stopniu tworzymy liczby, niż Kolumb stworzył Indian. Liczba 2 nie ma charakteru czysto umysłowego, lecz jest bytem, o którym można myśleć. Cokolwiek można myśleć, ma bycie, a jego bycie jest warunkiem, a nie rezultatem tego, że jest myślane. Jednakże, gdy idzie o istnienie przedmiotu myślenia, nic nie wynika z faktu, że jest myślany, ponieważ z całą pewnością nie istnieje on w myśli, która o nim myśli. Stąd więc wreszcie żaden szczególnie rodzaj bycia nie przysługuje przedmiotom naszych przedstawień jako takim.⁴³

Jak wiadomo skądinąd, tego rodzaju „bogactwo” ontologiczne u Russella zostało spowodowane wpływem, jaki na jego myślenie wywarła lektura pism Meinonga. Młody Russell uznaje filozofię

⁴² Por. L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, s. 84e, oraz *Traktat*, 5.6 i 5.61.

⁴³ B. Russell, *Principles of Mathematics*, § 427, s. 451.

Meinonga za „niezwykle wartościową”, a za jej pierwszą zaletę uważa to, iż stanowi ona „odrzućenie psychologizmu, który był powszechny w filozofii angielskiej od samego początku, a w filozofii niemieckiej od Kanta, oraz uznanie, że filozofia nie może zajmować się wyłącznie rzeczami, które istnieją”⁴⁴, ponieważ, jak już wiemy, winna zajmować się także przedmiotami, które co prawda nie istnieją, ale za to bytują. Jak bowiem twierdzi Russell:

to, co istnieje, jest jedynie nieskończenie małą cząstką ogółu przedmiotów poznania. Ilustruje to matematyka, która zajmuje się czymś, dla czego istnienie nie jest istotne, a wręcz zajmuje się przedmiotami, które *nie mogą* istnieć, takimi jak liczby.⁴⁵

Doktryna Meinonga o przedmiotach i supozycjach posuwa się tym samym torem, co myśl Russella: cokolwiek może być powiedziane, istnieje. Jest ona bardzo interesująca, ponieważ stanowi śmiałą, prekursorską, choć wielce kontrowersyjną próbę wprowadzenia rozróżnień w sferze przedmiotów abstrakcyjnych. Meinong twierdzi, że istnieją trzy główne rodzaje aktów umysłowych, tj. przedstawienia, sądy i przypuszczenia lub supozycje. Każdy z tych aktów mentalnych ma przedmioty niezależne od stanów umysłów, przez które są postrzegane. Ponadto istnieją dwa rodzaje sądów, tetyczne i syntetyczne: pierwsze orzekają bycie przedmiotów, *Sein*, drugie orzekają *bycie-jakimś* o przedmiotach, tj. *Sosein*. Przedmioty według Meinonga charakteryzują się cechą zwaną przezeń *Tatsächlichkeit*, tj. faktycznością. Sądy orzekające o przedmiotach, jakie one są, zawierają charakterystyki tych przedmiotów, mówią właśnie o tym, jakie one są, dzięki czemu mogą być one przedmiotami zdań odnoszących się do nich, np. zdań o złotej górze czy kwadratowym kole, chociaż przedmioty te nie mają zwykłego bycia *Sein*. Oprócz tego istnieje jeszcze szersza kategoria, *Aussersein*, w której uczestniczą przedmioty mające zarówno bycie *Sein* jak i tylko bycie-takimi: *Sosein*. Ponadto Meinong odróżnił przedmioty

⁴⁴ Por. B. Russell, recenzja książki *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Hrsg. Alexius von Meinong, Leipzig 1904, *Mind* 14 (1905); wyd. pol.: *Principia* 1994, t. VIII-IX, przeł. M. Srokol, s. 213.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 214.

(lub obiekty), od *obiektywów*, które są odpowiednikami aktów sądenia. Wyróżniał także kategorię dygnitatywów, poznawalnych za pomocą nastawień wartościujących i afektywnych, oraz *dezyderatywów* poznawalnych za pomocą dążeń i bytujących jako obiektywne przypadki *Sollen*, tj. tego, co być powinno. Rozliczne kategorie ontologiczne Meinonga miały na celu wydzielenie w takiej bogatej ontologii struktur będących odpowiednikami zdań prawdziwych, zdań fałszywych, zdań możliwych i zdań niemożliwych, a także zdań hipotetycznych, wartościujących i innych wypowiedzi.⁴⁶

Należy jednak pamiętać o ważnym fakcie historycznym, że nauczycielem Meinonga był Franz Brentano, który był wielce niezadowolony z tego, że jego *psychologiczna* teoria intencjonalności oraz przedmiotu i aktu przedstawienia została wykorzystana do budowy koncepcji *logiczno-metafizycznej*, w której przyznawano istnienie wszystkiemu, co dało się powiedzieć. Znacznie ostrożniejszy Brentano (podobnie jak jego inny uczeń, Kazimierz Twardowski, który wprowadził rozróżnienie na treść i przedmiot przedstawienia) nie przyznawał żadnego istnienia przedmiotom abstrakcyjnym, porzeczając na określeniu ich ogólnym mianem *entia rationis* i zaliczeniu ich do kategorii *irrealiów*.

Bardzo interesująca w kontekście zagadnienia tego, co istnieje, jest debata między Brentanem a Husserlem, do jakiej doszło po ukazaniu się Husserlowskich *Logische Untersuchungen*. Husserl w tej pracy idzie w tym samym mniej więcej kierunku, co Meinong, postulując platoński świat „logiki czystej”, niezależny od psychiki ludzkiej. Husserl głosi – w opozycji do twierdzeń programu psychologistycznego, reprezentowanego m. in. przez Milla, Lippsa czy Herbarta, i utożsamianego przez autora *Badań logicznych* z relatywizmem⁴⁷ – że:

⁴⁶ Teoria Meinonga stała się przedmiotem szczegółowej ekspozycji i analizy w książce J. N. Findlaya *Meinong's Theory of Objects*, Oxford UP 1933.

⁴⁷ Por. Husserl, *Badania logiczne*, § 38, *Psychologizm we wszystkich swych formach jest relatywizmem*: „W rzeczy samej, psychologizm we wszystkich swych odmianach i indywidualnych postaciach jest niczym innym jak relatywizmem, tylko nie wszędzie to uznaje i wyraźnie się do tego przyznaje” (s. 128).

nic nie wydaje się uznane bardziej jak to, że wszystkie prawa „czysto logiczne” obowiązują *a priori*. Nie przez indukcję, lecz przez apodyktyczną oczywistość znajdują uzasadnienie i uprawomocnienie. W sposób naocznie zrozumiały uprawomocnione jest nie jedynie prawdopodobieństwo ich obowiązywania, lecz samo ich obowiązywanie albo sama prawdziwość. [...] Przeciw prawdzie samej, którą uchwyciliśmy w sposób naocznie zrozumiały, nic nie może wskórać najsilniejsza nawet argumentacja psychologizyczna. [...] Wystarczy spojrzeć na którekolwiek z praw logicznych, na jego właściwy sens [*Meinung*] i na naoczną zrozumiałość, z jaką uchwytowane jest ono jako prawda sama w sobie, by skończyć z tym złudzeniem [że słuszność stoi po stronie argumentów psychologizycznych].

Brentano komentuje ten krok następująco:

Wydaje mi się, że może Pan mieć rację twierdząc, że zadanie czystej matematyki mieści się w sferze logiki. Ale nie jest dla mnie jasne, czy owa logika może być czymś innym od *sztuki* logicznej. Bądź co bądź mówimy o „sztuce rachowania”. A czyż w matematyce nie uczymy się dokonywać pewnych operacji logicznych, takich jak dodawanie, odejmowanie, mnożenie, dzielenie, wprowadzanie pierwiastka, i tak dalej?⁴⁸

Jak widać z tego fragmentu, Brentano przez logikę i matematykę rozumiał sztukę postępowania czy dokonywania pewnych rzeczy, którą później, odrzuciwszy swoje logiczne idee z *Traktatu*, sformułował Wittgenstein w *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Brentano jednak nie porzestaje na tym stwierdzeniu i broni swojej koncepcji psychologii przed obróceniem jej w koncepcję logiczno-ontologiczną. Jak bowiem pisze:

Chociaż jednak nie mogę uwierzyć, że sztuka logiki wraz ze sztuką pomiaru czerpie swą prawdę z jakiegokolwiek *pojedynczej* dyscypliny, nie waham się teraz twierdzić, tak samo jak i poprzednio, że spośród teoretycznych dyscyplin psychologia stoi w najbliższym stosunku do niej. Czymże jest bowiem ogólne prawo sprzeczności, jeżeli nie tym, że: ktokolwiek (jawnie lub niejawnie) przypisuje i odmawia czegoś czemuś, tj. jeżeli ktokolwiek zaprzecza sobie samemu, myśli absurdalnie?⁴⁹ Pan jednak – kontynuuje Brentano – lęka się, że taka koncepcja sprawiłaby, iż obowiązywalność praw logiki i matematyki byłaby zależna od naszej własnej konstytucji. Sądzi Pan, że prawa myślenia, które obowiązują wśród ludzi, mogłyby być odmienne od praw obowiązujących dla innych istot myślących. [...] Zrozumienie czegoś samo w sobie wystarcza jako zapewnienie,

⁴⁸ Franz Brentano, list to Husserla z 9 stycznia 1905 (pisany z Florencji), w: *Wahrheit and Evidenz*, hrsg. Oskar Kraus.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 136.

że nikt inny nie może zrozumieć tego inaczej. Nawet wszechmoc Boża nie mogłaby tego umożliwić; samo to założenie jest absurdalne i sprzeczne z pojęciem oczywistości. *Wcale nie ma potrzeby postulowania niczego takiego jak prawda sama w sobie czy sąd sam w sobie. Istnieją tylko poszczególne jednostki, które wydają sądy i tylko poszczególne jednostki, które oszczędzają z oczywistością; to, co istnieje, bez względu na to, o jakiej dziedzinie byśmy nie mówili, może składać się tylko z rzeczy, które są określane jednostkowo.* To, co Pan nazywa „psychologizmem” jest zasadniczo παντων των οντων μετρον ανθρωπος Protagoras. Twierdzenie to jest przekleństwem dla mnie, tak samo, jak i dla Pana. Nie znaczy to jednak, że powinniśmy uznawać istnienie dziedziny bytów rozumowych. Jest nieszczęściem, że umysł taki jak bardzo poważany Bolzano wleciał zbyt wysoko i w tym miejscu zagubił drogę. Założenie bowiem, że można wykazać istnienie takiej dziedziny, jest absurdalne.⁵⁰

Trudno o mocniejsze słowa przestrogi. Jednakże ani Husserl ani Meinong jej nie posłuchali, a wpływ tego ostatniego na Russella odegrał kluczową rolę w kształtowaniu się myśli Wittgensteina. Dopiero dojrzałemu Wittgensteinowi przypadła zasługa zwalczania skutków tego wpływu we własnej filozofii, jak i w filozofii XX wieku. Zanim jednak do tego doszło, Wittgenstein dąży do zbudowania systemu, który jest odległy od intencji Brentany, za to bliski ideom Husserla.

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na konsekwencję, jaka wynika z analitycznego podejścia do tego, co istnieje. Russell twierdził, że odpowiedniki jego „terminów” są niezmiennie i niezniszczalne – mają one więc takie same cechy jak byt Parmenidesa. Jakkolwiek – jako *istniejące* – mogą powstawać i ginąć, jako *bytujące* nie przestają być. Gdyby bowiem przestały być, nie można by o nich myśleć ani mówić. Analogiczne sformułowania znajdujemy u Wittgensteina w odniesieniu do tego, co nazywa on *Gegenstände*. Jak widzieliśmy powyżej, język rozkłada się ostatecznie na nazwy, które łączą się z ostatecznymi elementami świata, zwanymi *przedmiotami*. Przedmioty te są proste, tj. dalej już nierozkładalne (*Traktat*, 2.02); każde zdanie o kompleksach złożonych z tych prostych przedmiotów można rozłożyć na zdanie o ich składnikach i zdania, które opisują te kompleksy wyczerpująco (2.0201). Przedmioty więc składają się na substancję świata i dlatego nie mogą być złożone (2.021).

⁵⁰ Ibid., s. 137, podkr. A. Ch.

Nie koniec jednak na tym: podobnie jak Parmenides, a także Russell, Wittgenstein twierdzi, że przedmioty są tym, co niezmiennie i istniejące. Różnica między nimi pod tym względem polega na tym, że bytujące niezmiennie i niezniszczalnie przedmioty mogą tworzyć konfiguracje i złożenia, te ich konfiguracje zaś są zmienne i nietrwale (2.027-2.0271)⁵¹. W rezultacie otrzymujemy atomistyczny, demokrytejski obraz bytu, który powstaje w ten sposób, że niezmienny i jednorodny byt Parmenidesa zostaje jak gdyby pocięty na drobne, dalej już niepodzielne, ciała-atomy i wrzucony z powrotem w pustą przestrzeń, którą dotychczas zajmował. Owe drobiny rzeczywistości zachowują jednak przynajmniej niektóre cechy nadane im przez Parmenidesa: same w sobie, jako autonomiczne byty, nie ulegają zmianom.

Adam Chmielewski

⁵¹ Por. na ten temat także P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, op. cit., s. 78.