

TADEUSZ SZUBKA*
Uniwersytet Szczeciński

ANALIZA, ZNACZENIE I RZECZYWISTOŚĆ O DWÓCH TYPACH METAFIZYKI ANALITYCZNEJ

W obiegowych opiniach na temat relacji filozofii analitycznej podkreśla się zwykle niechęć czy nieufność tego nurtu do metafizyki. Dokumentuje się to zwykle wypowiedziami Ludwiga Wittgensteina o tym, że typowo metafizyce problemy rodzą się z niezrozumienia logiki naszego języka, a właściwym zadaniem filozofów powinno być sprowadzanie słów z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do codziennego użytku. Niejednokrotnie też utrzymuje się, że neopozytywistyczne próby okazania bezsensowności teorii metafizycznych najlepiej obrazują stosunek analityków do metafizyki. Pogląd taki jest pod wieloma względami jednostronny i fałszywy. Po pierwsze, w żaden sposób owej niechęci czy krytyki metafizyki nie można doszukać się u twórców filozofii analitycznej: G. E. Moore'a i B. Russella. Moore w swoim ujęciu głównych zagadnień filozofii *explicite* stwierdza, że najważniejszą i najbardziej interesującą rzeczą, jaką filozofowie próbowali uczynić było podanie ogólnego opisu całości Wszechświata, sugerując jednocześnie, że tego typu dociekania powinny być dalej kontynuowane, chociaż z zachowaniem dużej

* prof. dr hab. Tadeusz Szubka – Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny Uniwersytet Szczeciński; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8560-2785>.

ostrożności oraz bez nieuzasadnionego i pośpiesznego porzucania przekonań zdrowego rozsądku. Z kolei Russell był przekonany, że wykorzystanie narzędzi logiki współczesnej odsłoni głęboką strukturę i sens naszych twierdzeń, a to pozwoli nam dotrzeć do tego, co nazywał on „ostateczną prawdą metafizyczną”. O ile można mówić o jakiegokolwiek niechęci Moore’a i Russella wobec metafizyki, to jedynie o niechęci wobec spekulatywnej, neoheglowskiej metafizyki idealistycznej swoich poprzedników, która była przedmiotem ich analiz krytycznych. Ale należy pamiętać, że krytyka ta była często podejmowana w imię obrony metafizyki innego rodzaju, bardziej empirycznej i realistycznej. Po drugie, nawet jeśli dałoby się uzasadnić tezę, że przez okres kilku dekad dominowała w filozofii analitycznej postawa nieufności wobec teoretycznych, całościowych dociekań metafizycznych (zaznaczająca się od połowy lat dwudziestych), to należy podkreślić, że od lat sześćdziesiątych naszego stulecia dostrzec można wyraźne odejście od tej postawy. Okazało się bowiem, że chybione były radykalne, neopozytywistyczne krytyki metafizyki, a drobiazgowo analizy pojęć i wyrażenń domagają się szerszego kontekstu teoretycznego.

Jednym z głównych architektów tego zwrotu systematyczno-metafizycznego we współczesnej filozofii analitycznej był P. F. Strawson, oksfordzki myśliciel, który pod koniec lat pięćdziesiątych wystąpił z wpływową ideą metafizyki opisowej czy deskryptywnej. Nieco podobny sposób uprawiania metafizyki proponowali też później w swoich pracach tacy autorzy, jak D. Davidson i M. Dummett. Można powiedzieć, że wszyscy oni próbowali na podstawie pewnych podstawowych fenomenów, dotyczących naszej myśli i mowy dojść do ustaleń dotyczących podstawowej struktury rzeczywistości. Ponieważ w sposobie ich postępowania dopatruje się często charakterystycznych znamion kantowskiej argumentacji transcendentalej, uprawianą przez nich metafizykę będą określał mianem analityczno-transcendentalej. W nieco inny sposób pojmują metafizykę myśliciele będący pod wpływem amerykańskiego filozofa W. V. Quine’a. Dla Quine’a cała filozofia wraz z metafizyką czy ontologią jest sprzężona z naukami

szczególowymi, a dokładniej mówiąc, znajduje się na ich najbardziej teoretycznym krańcu. Wśród jej licznych przedstawicieli na szczególną uwagę zasługują tacy filozofowie, jak D. M. Armstrong i D. Lewis. Z uwagi na wymogi, od których spełnienia uzależniają oni akceptację teorii metafizycznych, będę nazywał ich mianem metafizyków analityczno-naturalistycznych.

Obecnie na szkicowo i pobieżnie omówionych przykładach przedstawię oba typy metafizyki analitycznej oraz zwrócę uwagę na ich zasadnicze trudności. W ostatniej części artykułu będę starał się odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie metafizykę uprawianą przez filozofów analitycznych można uznać za kontynuację tradycyjnej koncepcji metafizyki, w myśl której dotyczy ona bytu jako bytu.

METAFIZYKA ANALITYCZNO-TRANSCENDENTALNA

Peterowi F. Strawsonowi najbardziej owocną wydaje się filozofia pojęta jako ustalanie i opisywanie związków między ogólnymi, uniwersalnymi i podstawowymi elementami naszej wiedzy i naszego obrazu świata. Jeden z jej najważniejszych działów stanowi metafizyka, która jest „próbą odsłonięcia i uwyrażnienia najbardziej ogólnych cech struktury pojęciowej, za pomocą której faktycznie myślimy o świecie i nas samych”¹. Metafizykę tę określa Strawson mianem „deskryptywnej” i przeciwstawia metafizyce rewizyjnej, którą próbuje ulepszyć i zmienić ową strukturę pojęciową, z uwagi na to, że w oczach jej zwolenników, nasz zwykły, potoczny obraz świata jest częściowo lub całkowicie

¹ P. F. Strawson *My Philosophy*, w: P. K. Sen, R. R. Verma (eds.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research 1995, s. 5. Omawiając koncepcję metafizyki Strawsona korzystam przede wszystkim z jego najnowszych, przeglądowych publikacji. Szczegółowe jej przedstawienie i pełną literaturę zawiera moja monografia *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona*, Lublin 1995.

błądny. Krótko mówiąc zdaniem „metafizycznych rewizjonistów” rzeczywistość jest w swej głębokiej naturze inna od tego, co się nam na ogół jawi. Metafizyka Strawsona jest więc deskryptywna czy opisowa tylko w tym sensie, że respektuje nasz zastany sposób myślenia i mówienia. Nie unika jednak wyjaśnień, tj. stawiania i udzielania odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego w taki właśnie sposób myślimy i mówimy, a nawet, dlaczego *musimy* tak myśleć i mówić. Deskryptywizm tej metafizyki nie wyklucza więc poszukiwania i formułowania koniecznych wyjaśnień.

Jakie „najbardziej ogólne cechy” struktury pojęciowej czy też naszego schematu pojęciowego rozważa Strawson? Zwraca on przede wszystkim uwagę na to, że nasze podstawowe sądy lub stwierdzenia o świecie składają się z dwóch elementów. Odnosimy się w nich do czegoś, do jakiegoś obiektu, i orzekamy coś o owym obiekcie, przypisujemy mu jakąś własność lub cechę. Nasze podstawowe sądy powstają więc z powiązania funkcji odniesienia czy referencji z funkcją orzekania czy predykcji. Na poziomie języka uwidacznia się to w tym, że elementarne zdania składają się z wyrażenia podmiotowego i wyrażenia orzecznikowego (predykatywnego). Tę fundamentalną dychotomię funkcji i wyrażen respektuje też współczesna logika, w której symbolizmie rozróżnia się między zmiennymi indywidualnymi a stałymi predykatowymi. Najprostszy schemat zdania atomowego powstaje z połączenia tych dwóch elementów i, jak pisze Strawson: „reprezentuje on pewną fundamentalną operację mowy i myśli, a mianowicie, operację identyfikowania jakiegoś *indywidualnego* elementu i charakteryzowania go w jakiś ogólny sposób; albo, innymi słowy, operację określonej referencji jednostkowej połączonej z predykcją; albo, jeszcze innymi słowy, powiązanie określonego terminu jednostkowego (np. nazwy) z wyrażeniem predykatowym”².

Co sprawia, że owa operacja i związana z nią dystynkcja ma taką fundamentalną rolę w naszym poznaniu i myśleniu? Jakie są

² P. F. Strawson, *Individuals*, w: G. Flrstad (ed.), *Philosophical Problems Today*, vol. I, Kluwer 1994, s. 22.

jej warunki możliwości? Co stanowi jej najgłębszą podstawę? Strawson odpowiada na te pytania przez powiązanie jej, jak również gramatycznego odróżnienia podmiotu i orzecznika zdania, z ontologicznym podziałem przedmiotów na jednostkowe (partykularia) i ogólne lub abstrakcyjne (uniwersalia). To właśnie złożenie rzeczywistości z tych dwóch tak różnych od siebie elementów, jak partykularia i uniwersalia, umożliwia ową podstawową kombinację orzekania oraz jest powodem jej fundamentalnej roli w naszym poznaniu i języku. Co więcej, charakter partykulariów i uniwersaliów pozwala nam wyjaśnić pewne formalne i gramatyczne cechy owej kombinacji.

Oto dwa przykłady wyjaśnień, jakie w tym względzie podaje Strawson. Zauważmy wpierw, że zarówno w logice formalnej, jak i w języku potocznym dokonuje się często rozróżnienia między predykatami jednoargumentowymi, dwuargumentowymi i trójargumentowymi. Rozróżnienie to nie ma swego odpowiednika w obrębie wyrażen referencjalnych czy pełniących rolę podmiotu w zdaniu. Fakt ten ma proste wyjaśnienie w tym, że uniwersalia, tak jak predykaty, dzielą się na te, które charakteryzują pojedyncze indywidua czy partykularia (np. bycie czerwonym), na te, które stosują się do par indywiduów (bycie bliźniakiem) oraz na te, które stosują się do trójek indywiduów (np. znajdowanie się między dwoma samochodami). Dzielenie w podobny sposób indywiduów czy partykulariów nie ma po prostu sensu, gdyż zasadniczo każde indywiduum może być nośnikiem nierelacyjnych, monadycznych własności, jak również pozostawać w relacjach dwu- i trójczłonowych. Inna formalna różnica między wyrażeniami podmiotowymi i orzecznikowymi związana jest z funkcjonowaniem negacji. Jest rzeczą nie podlegającą wątpliwości, że sensowna jest negacja każdego zdania, w którym orzeka się jakiś predykat o pewnym zidentyfikowanym indywiduum. Negację tę można przeprowadzić albo przez poprzedzenie zwrotem negacyjnym całego zdania, albo przez włączenie negacji w obręb wyrażenia predykatowego (np. albo przez powiedzenie „Nie jest tak, że Lublin jest szpetny”, albo „Lublin jest nie-szpetny” czy, bardziej naturalnie, Lublin nie jest szpetny”). Nie można jednak tego dokonać przez włączenie negacji w ramy wyrażenia podmiotowego. Dlaczego? Wyjaśnieniem są tu

ponownie różnice zachodzące między partykulariami a uniwersaliami. Otóż, każdemu uniwersale, np. jakiejś własności, przyporządkowany jest niezgodny z nim zestaw uniwersaliów, takich że przypisanie jednego z nich danemu indywiduum wyklucza przypisanie mu każdego innego uniwersale z tego zestawu. O tego rodzaju niezgodności nie może być mowy w obrębie partykulariów, tj. danemu przedmiotowi jednostkowemu nie można przypisać „niezgodnych” z nim partykulariów, czyli takich, którym nie mogłyby przysługiwać określone własności czy jakości, gdy przysługują one owemu przedmiotowi. W takiej sytuacji nie ma sensu negocjowanie terminu podmiotowego oznaczającego takie czy inne partykularne.

Argumentacją o podobnym charakterze posługuje się Strawson w celu wykazania, że podstawowymi referentami naszych wypowiedzi, czyli obiektami wyodrębnianymi przez wyrażenia podmiotowe (tj. przez nazwy lub deskrypcje) są stosunkowo trwałe, substancjalne partykularia. Argumentacja ta opiera się na założeniu, że abyśmy mogli się odnieść w myśli lub mowie do jakiegoś indywiduum, musi ono być z zasady identyfikowalne³. Ale z tego nie wynika, że owymi indywiduami muszą być zawsze trwałe, substancjalne partykularia. Równie dobrze mogą nimi być ulotne zdarzenia czy fakty identyfikowalne wyłącznie poprzez swoje położenie czasoprzestrzenne lub za pośrednictwem uniwersaliów, które są przez nie egzemplifikowane. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę, że pełna identyfikacja zmierza do umieszczenia identyfikowanego zdarzenia czy obiektu w ramach jednego, zunifikowanego świata, w którym i my jako podmioty poznające jesteśmy zlokalizowani, że owa unifikacja jest zapewniona dzięki jednolitemu systemowi stosunków czasoprzestrzennych, a ponadto że podstawą owego systemu są trwałe, substancjalne obiekty, to dojdziemy do wniosku, że identyfikacja takich obiektów czy partykulariów i odnoszenie

³ Formułując ten istotny dla całej swojej filozofii warunek, Strawson zastrzega się że chociaż pojęcie indywiduum, którego z zasady nie możemy zidentyfikować (tj. które znajduje się poza zasięgiem naszych faktycznych i możliwych władz poznawczych) nie jest pojęciem bezsensownym, to jednak dla nas jest ono pozbawione jakiejkolwiek treści. Zob. *Individuals*, s. 26.

się do nich w naszych wypowiedziach ma charakter absolutnie fundamentalny oraz jest warunkiem możliwości identyfikacji i odnoszenia się do wszelkich innych partykulariów.

Inne argumenty Strawsona formułowane w obrębie jego metafizyki mają charakter równie ambitny. Zmierzą do wykazania np. że koniecznym warunkiem przypisywania sobie subiektywnych stanów doświadczenia jako czasowo uporządkowanej serii jest uznanie, że niektóre z tych doświadczeń są uświadamianiem sobie obiektywnych przedmiotów istniejących w przestrzeni, czy też że koniecznym warunkiem przypisywania sobie stanów umysłu jest zdolność identyfikacji stanów umysłu u innych podmiotów. Gdyby wszystkie z tych argumentów opierały się na tak minimalnych i oczywistych założeniach, jak sugeruje Strawson, to w rezultacie otrzymalibyśmy interesujący i niedogmatyczny system metafizyczny.

Pod wieloma względami zbliżone podejście do zagadnień metafizycznych proponuje w swojej filozofii Michael Dummett, jeden z najbardziej znaczących analityków drugiej połowy XX wieku⁴. Podobnie jak Strawson proponuje on, aby w rozwiązywaniu kwestii metafizycznych wychodzić od podstawowych strukturalnych cech naszej myśli i mowy. Nazywa on to „oddolnym” podejściem do metafizyki. Przeciwstawia je podejściu „odgórnemu”, które wprost rozważa konkurencyjne koncepcje metafizyczne i stara się wskazać te, które są uzasadnione i trafne. Ale, jak to pokazują dzieje historii filozofii, postępowanie takie jest wysoce nieefektywne. Okazuje się bowiem, że nie bardzo wiadomo, jakie są kryteria rozstrzygania między rywalizującymi teoriami metafizycznymi, a co więcej, sama treść tych teorii jest bardzo często mglista i nieokreślona. W rezultacie „odgórnie” prowadzone kontrowersje metafizyczne nie prowadzą nigdy do jedności czy do racjonalnej zmiany poglądów. Wytwarzają one jedynie u ich uczestników przeświadczenie o słuszności własnych teorii i o „ślepcie intelektualnej” swych przeciwników.

⁴ Jego najpełniejszy wykład znajduje się w monografii: M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, London 1991. [Logiczna podstawa metafizyki, przeł. W. Sady, Warszawa 1998].

W propagowanym przez siebie podejściu „oddolnym” Dummett jest bardziej systematyczny niż Strawson. Nie skupia się jedynie na opisaniu i ustaleniu warunków możliwości lub wyjaśnieniu kilku wybranych aspektów naszej myśli i mowy. Uważa, że punktem wyjścia filozofii powinna być całościowa i systematyczna analiza fundamentalnej struktury naszych myśli. Ponieważ owa struktura odzwierciedla się w języku i w nim najlepiej jest uchwytna, filozofię języka można uznać za najbardziej kluczową dyscyplinę filozofii. Ale nie każdą filozofię języka, lecz wyłącznie tą, która przybierze postać systematycznej, w pełni eksplanacyjnej teorii znaczenia. Ma to więc być teoria, która nie tylko opisze naszą praktykę językową, lecz również zidentyfikuje jej podstawowe elementy i określi, na czym ostatecznie polega ich znaczenie. Ponieważ zasadniczymi elementami w naszej praktyce asertorycznej, czyli praktyce wygłaszania twierdzeń, są zdania, owa teoria znaczenia będzie przede wszystkim teorią znaczenia zdań. Na gruncie tym będą ze sobą zwykle konkurowały dwa rozwiązania: stanowisko określające znaczenie w kategoriach niezależnych od poznania warunków prawdziwości (warunkowo-prawdziwościowa teoria znaczenia) oraz stanowisko wiążące znaczenia z rozpoznawalnymi warunkami stwierdzalności czy uzasadnialności (justyfikacjonistyczna teoria znaczenia). Z uwagi na to, w jaki sposób uczymy się języka i manifestujemy jego rozumienie, więcej racji przemawia na rzecz tego drugiego stanowiska, aczkolwiek nie można na tej podstawie wyciągać pochopnego wniosku, że pojęcie prawdy nie ma żadnego udziału w determinacji znaczenia. Chociaż danych dla tego typu teorii dostarcza nasza praktyka językowa, to jednak i ona może na pewnym etapie zostać zrewidowana. Jak pisze Dummett, „naszym celem jest sformułowanie teorii znaczenia tłumaczącej naszą praktykę językową; ale praktyka ta nie jest święta, kiedy cel ten okazuje się nie do osiągnięcia”⁵. Chodzi tu w przybliżeniu o to, że pełne określenie znaczenia

⁵ *Realizm i antyrealizm*, przeł. T. Szubka, w: P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin 1999.

danej grupy zdań może doprowadzić do stwierdzenia, że wbrew zastanej praktyce wnioskowania i logice, która leży u jej podstaw, jedno z tych zdań nie są wyprowadzalne z innych.

Zdaniem Dummetta, dysponując taką teorią znaczenia będziemy mogli dokonać niedogmatycznego rozstrzygnięcia sporów metafizycznych i zidentyfikować trafne koncepcje metafizyczne. I tak, dysponując pełną teorią znaczenia zdań wypowiedzianych przez nas o świecie materialnym, będziemy mogli orzec, czy zasadny jest realizm w odniesieniu do świata materialnego czy też raczej idealistyczny fenomenalizm. Z kolei teoria znaczenia zdań matematycznych pozwoli nam rozstrzygnąć między platońską wizją przedmiotu matematyki a konstruktywistyczną tezą, że matematyka traktuje o wytworach umysłu ludzkiego. Natomiast teoria znaczenia wypowiedzi etycznych da nam racjonalne podstawy, by rozstrzygnąć spór między realizmem moralnym czy etycznym a subiektywizmem, tzn. między poglądem że etyczne oceny i normy są tak samo obiektywnie prawdziwe lub fałszywe jak zdania o masie czy kolorze otaczających nas obiektów materialnych, a poglądem że są one jedynie wyrazem naszych osobistych reakcji na pewne działania czy zdarzenia. Krótko mówiąc, po zbudowaniu pełnej teorii znaczenia będziemy w stanie położyć kres kontrowersyjności metafizyki i niestabilności jej rezultatów, szczególnie w zakresie sporu realizmu z różnymi formami antyrealizmu.

Po tej ilustracji idei metafizyki analityczno-transcendentalnej, warto wspomnieć o zarzutach najczęściej wysuwanych pod jej adresem. Koncentrują się one zazwyczaj na jednym z członów następującego dylematu: albo w punkcie wyjścia ograniczymy się do elementarnych i oczywistych, czy wręcz banalnych, ustaleń dotyczących myśli i języka, lecz wtedy musimy liczyć się tym, że nasze konkluzje ontologiczne będą miały podobny charakter; albo punktem wyjścia uczynimy całościową teorię znaczenia lub języka, która doprowadzi nas do interesujących wniosków metafizycznych, lecz wtedy musimy się zgodzić na to, że owa teoria będzie wysoce kontrowersyjna. Za pierwszą opcją wydaje się opowiadać Strawson. Nie dziwi więc, że krytycy jego argumentów ustalających warunki

możliwości pewnych rozróżnień czy faktów dotyczących naszej wiedzy lub języka, podważają nie tyle przesłanki tych argumentów, co właściwy sens ich konkluzji i zasadność ich przyjęcia na podstawie tak ubogich danych. Czy naprawdę konkluzje te mówią o tym, jaka jest podstawowa struktura rzeczywistości, czy raczej artykułują nasze przekonania o rzeczywistości widzianej z określonej perspektywy poznawczej i językowej? A jeśli zachodzi ta pierwsza ewentualność, to czy zasadne wyprowadzenie owych konkluzji nie wymaga odwołania się do założenia, że kategorie pojęciowe czy językowe mają sens tylko wtedy, gdy można wskazać na ich faktyczną egzemplifikację w świecie, założenia, w którym wydaje się wyraźnie pobrzmiewać tylekroć krytykowana zasada weryfikacji? Czy wreszcie owe warunki konieczności i wyjaśnienia nie są uważane, odpowiednio, za konieczne i jedyne tylko dlatego, że nie potrafimy sobie wyobrazić innych możliwości i sformułować konkurencyjnych wyjaśnień? Być może więc argumenty transcendentalne nie są niczym więcej jak nieuprawnionym przekształcaniem naszych ograniczeń poznawczych w odkrycia metafizyczne⁶. Filozofia Dummetta jest przykładem borykania się z drugim członem wspomnianego wyżej dylematu. Jest sprawą bardzo wątpliwą, czy zarysowany przez niego projekt systematycznej i eksplanacyjnej teorii znaczenia da się zrealizować w sposób metafizycznie neutralny, bez mniej lub bardziej ukrytego przemycania tez dotyczących rzeczywistości w określaniu tego, na czym ostatecznie polega znaczenie tej czy innej klasy zdań. Jak bowiem trafnie zauważa Simon Blackburn:

„opisy tego, co nasze słowa znaczą, składają się, historycznie rzecz biorąc, z najbardziej teoretycznie obciążonych twierdzeń filozoficznych. I naturalnie, są one formułowane przez filozofów, którzy

⁶ Najbardziej wpływową pracą wysuwającą tego rodzaju krytyk, okazał się artykuł B. Strouda, *Transcendentni Arguments*, „The Journal of Philosophy” 65 (1968), s. 241–256. Strawson szkiecowo odpowiada na te krytyki, starając się nieco osłabić siłę swoich konkluzji, w: *Skepticism and Naturalism*, New York 1985, s. 21–23. Stroud dyskutuje ową odpowiedź w rozprawie *Kantian Argument, Conceptual Capacities and Invulnerability*, w: P. Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Kluwer 1994, s. 231–251.

przyjmują, że zamieszkują taki a nie inny świat oraz są przekonani, że nasze zdolności umysłowe mają taki a nie inny charakter”⁷.

Rzecz jasna, budując teorię znaczenia można starać się te uprzednie presupozycje filozoficzne neutralizować. Ale takie postępowanie uczyni teorię znaczenia niezdolną do rozwiązania wielu kwestii metafizycznych. Jest na przykład rzeczą nieprawdopodobną, aby nawet najbardziej szczegółowo rozwinięta i pogłębiona teoria znaczenia języka etycznego była w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy wartościom moralnym przysługuje absolutna obiektywność jakości pierwotnych, czy zrelatywizowana do podmiotu obiektywność jakości wtórnych, czy też może obiektywność zupełnie swoistego rodzaju. Ponadto, projekt Dummetta i stanowiska do niego zbliżone, oparte są na założeniu, że jeśli metafizyka nie ma być tylko źródłem całościowym obrazów rzeczywistości mających jedynie psychologiczno-emocjonalny wpływ na ich zwolenników i przeciwników, to ich treść musi mieć jakieś odzwierciedlenie w naszej praktyce myślenia i mówienia. Innymi słowy, przyjęcie określonej koncepcji metafizycznej musi się jakoś konkretnie przejawiać. Niewątpliwie warunek ten jest spełniony w przypadku intuicjonistycznego czy konstruktywistycznego stanowiska w sprawie przedmiotu matematyki, gdyż prowadzi ono do rewizji logiki klasycznej. Nie wydaje się jednak by wszystkie teorie metafizyczne miały tego typu „namacalne” konsekwencje. Jest chyba raczej tak, że tę samą praktykę językową można powiązać z wieloma metafizycznymi obrazami rzeczywistości.

METAFIZYKA ANALITYCZNO-NATURALISTYCZNA

Zwolenników przedstawionej właśnie koncepcji metafizyki łączy przekonanie o autonomii filozofii. W drugiej połowie XX wieku

⁷ S. Blackburn, *Metaphysics*, w. N. Bunnin, E. P. Tsui-James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford 1996, s. 77.

przeciwstawił mu się niezwykle wpływowo Willard Van Orman Quine, propagując ideę filozofii ciągłej z naukami szczegółowymi. Według niego na niepowodzenie skazane są wszelkie próby budowy filozofii autonomicznej, uprawianej niezależnie od nauk szczegółowych oraz zdolnej osądzać wiarygodność poznawczą ich wyników. Dzieje się tak dlatego, że cała ludzka wiedza (łącznie z filozofią) ma ten sam status: jest po prostu aparatem czy mostem pojęciowym, pomagającym nam przewidywać przyszłe pobudzenia receptorów zmysłowych na podstawie ich minionych i obecnych pobudzeń. Z tego instrumentalnego punktu widzenia drugoplanowe jest to, istnienie jakich przedmiotów przyjmujemy w trakcie owego procesu. Czymś naturalnie oczywistym wydaje nam się zazwyczaj istnienie ciał materialnych, aczkolwiek z uwagi na problemy związane z ich indywidualnością, być może lepiej posługiwać się pojęciem obiektu fizycznego rozumianego jako materialna zawartość dowolnej porcji czasoprzestrzeni. Z uwagi na wymogi teorii naukowych musimy też przyjąć istnienie takich obiektów abstrakcyjnych, jak liczby i klasy. Jednakże nawet w obrębie takiej ubogiej ontologii możliwa jest jeszcze redukcja i eliminacja: liczby można zredukować do klas, a przedmioty fizyczne sprowadzić do liczbowo specyfikowanych obszarów czasoprzestrzeni. Generalnie biorąc, możliwe są rozmaite formy przekształceń jednych kategorii ontologicznych w inne, byleby tylko zachowane zostały pewne ogólne ramy strukturalne, dyktowane przez dane sensoryczne i wymóg prostoty. Metafizyk musi więc zaakceptować zasadę względności ontologicznej, która sprowadza się do tezy, że nie ma jednego, wyróżnionego zestawu kategorii rzekomo najtrafniej odzwierciedlających rzeczywistość⁸.

Nie wszyscy kontynuatorzy Quine'owskiej idei filozofii naukowej przystają na ową zasadę względności. Na przykład australijski filozof David M. Armstrong uważa, że istnieje pewien szczególny repertuar kategorii pojęciowych, który najadekwatniej oddaje

⁸ Zob. np. W. V. Quine, *Rzeczy i ich miejsce w teoriach*, przeł. T. Szubka, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin 1996, s. 31–51.

ontologiczną strukturę rzeczywistości. Repertuar ów obejmuje kategorię faktu lub stanu rzeczy oraz pojęcia: przedmiotu jednostkowego (partykularne), własności i relacji. Adekwatność ta bierze się stąd, iż zasadna wydaje się hipoteza faktualizmu, głosząca że świat, tj. wszystko, co istnieje, jest światem rozmaicie skonfigurowanych stanów rzeczy. Z kolei stan rzeczy istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy przedmiot jednostkowy posiada jakąś własność lub między dwoma lub kilkoma partykulariami zachodzi jakaś relacja. Owa hipoteza faktualizmu musi, według Armstronga, zostać zharmonizowana z wymogami naturalizmu i fizykalizmu. Naturalizm jest w zasadzie tezą ontologiczną, według której świat, totalność wszystkich bytów, jest jednolitym systemem czasoprzestrzennym (z naturalizmem tym wiąże się często naturalizm epistemiczny lub metodologiczny, utrzymujący że jedynie nauki przyrodnicze dostarczają nam szczegółowej, rzetelnej wiedzy o takim świecie). Natomiast fizykalizm stwierdza, że jedynymi partykulariami, które zawiera system czasoprzestrzeni są byty fizyczne rządzone wyłącznie przez prawa fizyki (rzecz jasna, nie chodzi tu tylko o prawa fragmentarycznej fizyki naszych czasów, lecz o prawa doskonałej, zupełnej fizyki przyszłości). Armstrong uważa, że z punktu widzenia filozofii naukowej, uszeregowanie tych tez pod względem stopnia wiarygodności jest następujące: naturalizm, fizykalizm, faktualizm. Krótko mówiąc, najmocniej ugruntowana wydaje się doktryna naturalizmu, a najsłabiej teza, że świat jest zbiorem stanów rzeczy lub faktów⁹.

Amerykański myśliciel David Lewis uważa, że filozofowanie powinno być kształtowane nie tylko przez nauki szczegółowe, lecz również – do pewnego stopnia – przez podstawowe przekonania zdroworozsądkowe. Filozofia jest dla niego przede wszystkim metafizyką, czyli formułowaniem i rozstrząsaniem hipotez na temat tego, co stanowi elementarne składniki bytu i jak wszystko inne może zostać zredukowane do układu tych elementów. Lewis

⁹ Pełny wykład tej metafizyki zawiera monografia: D. M. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge 1997.

utrzymuje bowiem, że rzeczywistość czy świat jest olbrzymią mozaiką lokalnych zdarzeń lub faktów, jest po prostu sferą, w której jedna mała rzecz następuje po innej małej rzeczy. Być może tymi małymi rzeczami są punkty czasoprzestrzeni, a być może punktowe fragmenty materii czy pól. Punkty te mają przy tym swe lokalne jakości, tj. doskonale naturalne własności wewnętrzne:

„Krótko mówiąc: mamy układ jakości. I to wszystko. Nie będzie miało miejsca żadne zróżnicowanie bez zróżnicowania w układzie jakości. Wszystko inne na tym superweniuje”¹⁰.

Owa teza powszechnej superweniencji, czyli pewnego rodzaju ontologicznej zależności wszystkiego co zachodzi od układu fundamentalnych własności, ma również swój odpowiednik na poziomie epistemologicznym, gdyż w jej świetle każda przygodna prawda jest prawdziwa dzięki układowi owych własności.

Według Lewisa to fizyka ma nam dostarczyć wykazu wszystkich istniejących własności fundamentalnych. Rozsądne wydaje się przypuszczenie, że obecna fizyka jest na drodze prowadzącej do sporządzenia zupełnego i trafnego zestawu tych własności, chociaż nie mamy co do tego żadnych niepodważalnych, apriorycznych gwarancji. Istnieją też racje, by przypuszczać, że uzupełnianie owego zestawu będzie dokonywało się w stylu dotychczasowej fizyki, tzn. nowe własności będą, tak jak np. znane nam fundamentalne własności masy i ładunku, jakościami bardzo małych elementów punktowych, dających się zgrupować w klasy dokładnie takich samych elementów. Tak więc jeśli dokonamy optymistycznej ekstrapolacji sukcesów fizyki, możemy prowizorycznie założyć, że wszystkie fundamentalne własności są fizyczne. Ogólna teza superweniencji powiązana jest zatem w Lewisowskiej metafizyce z tezą fizykalizmu czy materializmu (Lewis, ze względów historycznych, preferuje ten drugi termin).

Jednakże owe dwie tezy różnią się zakresem swego obowiązywania. Pierwsza obowiązuje we wszystkich możliwych światach, natomiast druga jedynie w naszym świecie aktualnym

¹⁰ D. Lewis, *Philosophical Papers*, vol. II, New York 1986, s. X.

i w światach do niego podobnych. Należy w tym miejscu zauważyć, że gdy chodzi o światy możliwe, Lewis broni stanowiska, które nazywa modalnym realizmem. Twierdzi mianowicie, że są one po prostu innymi, izolowanymi układami czasoprzestrzeni i różnią się od naszego świata rzeczywistego nie swoim sposobem istnienia, lecz tym, co się w nich dzieje. W konsekwencji nasz świat jest światem aktualnym tylko w tym sensie, że my się w nim znajdujemy. „Aktualny” czy „rzeczywisty” nie oznacza więc jakiegoś specyficznego, wyróżnionego sposobu istnienia, lecz jest słowem okazjonalnym odnoszącym się zawsze do świata, w którym jest ono używane, podobnie jak zaimek osobowy „ja” odnosi się zawsze do osoby, która go wypowiada. Choć jest to z pozoru stanowisko szokująco niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, jawi się ono Lewisowi jako jedyna sensowna interpretacja metafizyczna powszechnie podzielanego przekonania, że rzeczy mogłyby być inaczej niż są, że bieg naszego świata mógłby być inny.

Rozwijając szczegółowo swoje poglądy Lewis zastrzega się jednak, że nie może poprzeć ich definitywnie rozstrzygającymi sprawę argumentami. A to z tej prostej racji, że w filozofii nie ma teorii konkluzywnie potwierdzonych czy obalonych. Są jedynie teorie, w sprawie których mamy mniej lub bardziej konkluzywne rozstrzygnięcia. Argumenty filozoficzne pozwalają nam przede wszystkim określić cenę, jaką trzeba „zapłacić” za akceptację danej teorii. Rozważając dokładnie wszystkie za i przeciw musimy dokładnie określić, które teorie wydają się wiarygodne, które mają kontrintuicyjne konsekwencje nie do przyjęcia. A w tej materii możemy się zasadniczo różnić i dalsza argumentacja może nie być w stanie usunąć tej rozbieżności. Niektórzy filozofowie uciekają się w tym miejscu do niepodważalnych danych intuicji (intelektualnej, językowej, pozaracjonalnej itp.) Ale, jak podkreśla Lewis:

„nasze „intuicje” są po prostu opiniami, podobnie jak nasze teorie filozoficzne. Niektóre z nich są zdroworozsądkowe, niektóre wyrafinowane; niektóre są szczegółowe, a niektóre ogólne; niektóre są żywione z mocnym Przekonaniem, a niektóre z mniejszym.

Ale wszystkie one są opiniami, a rozsądnym celem, który może sobie postawić filozof jest doprowadzenie do ich równowagi”¹¹.

Filozofia jest więc rzeczą opinii. Zbyt pośpieszne byłoby wszakże wyprowadzenie z tego wniosku, że nie ma prawdy obiektywnej. Filozofując każdy z nas może doprowadzić bronioną przez siebie teorię do stanu równowagi z przyjmowanym świadectwem, rzekomo kontrintuicyjnymi konsekwencjami itp. Ale jeśli pomiędzy naszymi tak ugruntowanymi teoriami zachodzi autentyczny konflikt, to najprawdopodobniej ktoś z nas popełnił błąd. A to, kto go popełnił zależy od tego, jak mają się rzeczy, od tego, jaki jest świat. Innymi słowy mówiąc, ze sprzecznych teorii, które pozostają w stanie równowagi, tylko jedna jest prawdziwa. Metodologia filozofii pozbawiona absolutystycznych złudzeń łączy się więc tu z ideą prawdy absolutnej.

Spotyka się rozmaite sposoby krytyki metafizyki analityczno-naturalistycznej. Te najbardziej fundamentalne podejmują zwykle kwestię zasadności i dokładnego znaczenia tez naturalizmu i fizykalizmu. Wzięte w bardzo luźnym sensie wydają się one wiarygodne, lecz z pewnością nie wyklucza ją tak wielu stanowisk konkurencyjnych jak to sugerują Armstrong i Lewis. Wzięte w sensie ścisłym mają taką moc wykluczania, lecz przestają być wiarygodne. W dyskusjach szczegółowych podnosi się natomiast m.in. kwestie dotyczące tego, czy perspektywa Quine’owskiego instrumentalizmu daje w ogóle podstawy do preferowania jakiegokolwiek ontologii, czy fakty można uznać za metafizycznie podstawowe elementy rzeczywistości oraz czy konstytucyjne zależności bytowe i superweniencja uzasadniają redukcjonizm metafizyczny. Rzecz jasna, całą gamę rozmaitych problemów stwarza Lewisowski realizm modalny.

¹¹ D. Lewis, *Philosophical Papers*, vol. I, New York 1983, s. X.

ANALIZA I BYT

Przechodzę obecnie do próby odpowiedzi na kwestię, czy i w jakim sensie metafizyka analityczna jest filozofią lub teorią bytu. Czy i do jakiegoś stopnia kontynuuje arystotelesowską koncepcję metafizyki? Czy zajmuje się bytem jako bytem? Pragnę od razu zaznaczyć, że pytania te rozumiem w sposób maksymalnie ogólny: jako pytania o relację między dwoma sposobami, tradycjami czy stylami uprawiania metafizyki, czy też między pewnymi typowymi nurtami w ramach tych tradycji. Jeśli nada im się taką czy inną szczegółową interpretację, wtedy zazwyczaj pytania te przestają być interesujące, a odpowiedzi na nie stają się trywialnie oczywiste. Nie ulega bowiem wątpliwości, że gdy wyrażenie „zajmować się bytem jako bytem” jest po prostu skrótem wyrażenia „zajmować się bytem tak, jak go pojmuje jakiś konkretny myśliciel z tego czy innego (mniej lub bardziej egzotycznego czy idiosynkratycznego) nurtu tradycji arystotelesowskiej”, to z pewnością metafizyka analityczna i jej poszczególni przedstawiciele nie zajmują się tak pojętym bytem. Aby uniknąć groźby takiej partykularyzacji i trywializacji, odnosił będę wyróżnione powyżej dwa nurty metafizyki analitycznej do abstrakcyjnie i bardzo szeroko rozumianej arystotelesowskiej koncepcji metafizyki, przyjmując że jej sedno stanowią następujące tezy, które nazwę, odpowiednio, tezą realizmu i tezą swoistości: (1) metafizyka bada niezależną od poznania rzeczywistość, czyli obiektywnie istniejący byt, oraz jego najogólniejsze kategorie i własności; (2) metafizyka dostarcza nam szczególnego rodzaju wiedzy, której nie są nam w stanie dostarczyć nauki szczegółowe, lecz zarazem nie kwestionuje obrazu świata dostarczanego przez te nauki.

Czy w takim szeroko rozumianym sensie metafizyka analityczna bada byt jako byt? Jeśli chodzi o jej drugi typ, czyli o metafizykę analityczno-naturalistyczną, to z pewnością jej przedstawiciele podpisaliby się pod tezą realizmu, lecz mieliby zastrzeżenia wobec tezy deklarującej swoistość poznania metafizycznego. Chociaż wyróżnia się ono swoim stopniem ogólności, to

jednak pod względem walorów epistemicznych ustępuje niejednokrotnie wiedzy naukowej: jest bardziej spekulatywne, hipotetyczne i prowizoryczne. Ale być może jest to po prostu nieunikniona cena, jaką trzeba płacić za ogólność i uniwersalność. Rzecz jasna w polemice z tym typem metafizyki i jego przedstawicielami można by postawić zasadny, jak się wydaje, zarzut, że tak naprawdę nie badają oni bytu jako bytu, lecz raczej byt jako byt fizyczny, czy raczej byt fizyczny jako byt.

Z kolei zwolennicy metafizyki analityczno-transcendentalnej nie będą mieli żadnych kłopotów z akceptacją tezy swoistości. Filozofia jest według nich szczególnego rodzaju poznanie, różnym od tego, które dostarczają nam zarówno nauki formalne, jak i nauki empiryczne. Ale czy przyjęty przez nich punkt wyjścia i metoda pozwalają im na pełną akceptację tezy realizmu, i czy w związku z tym ich dociekania rzeczywistości dotyczą bytu jako bytu? Dostyć często można spotkać się z negatywną odpowiedzią na te pytania. Podkreśla się, że są oni bezpośrednimi spadkobiercami i kontynuatorami kantowskiej idei metafizyki krytycznej, która przyjmuje tezę o poznawczej niedostępności rzeczywistości samej w sobie, a w związku z tym zajmuje się jedynie opisem najogólniejszych, niezbywalnych cech naszego schematu pojęciowego za pomocą którego myślimy o rzeczywistości. Koncepcja tego rodzaju metafizyki stoi w jawnej opozycji do arystotelesowskiej koncepcji metafizyki bytu jako bytu i najogólniejszych kategorii bytowych¹².

Nie sądzę jednak, aby sprawy przedstawiały się tak prosto. Przede wszystkim, w przeciwieństwie do Kanta, przedstawiciele metafizyki analityczno-transcendentalnej nie głoszą tezy o niepoznawalności rzeczywistości samej w sobie. Ustalane przez nich kategorie są odnoszone do rzeczywistości, są kategoriami bytu. Opozycja schemat pojęciowy – rzeczywistość ulega więc zatarciu. Dobrze oddaje to Dummettowskie określenie metafizyki:

¹² Z takim ujęciem można się np. spotkać w: M.J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, London 1998, s. 1–18.

„metafizyka próbuje opisać najbardziej ogólne cechy strukturalne rzeczywistości, do których można dojść w wyniku czystej refleksji, bez pomocy badań empirycznych. Może się to stać tylko przez ekstrapolację najbardziej ogólnych cech strukturalnych naszej myśli lub naszego języka, a mówiąc dokładniej, przez wyrażenie strukturalnych cech naszej myśli lub naszego języka jako strukturalnych cech świata, o którym myślimy i mówimy”¹³.

Nieco podobne określenia można spotkać też u P. F. Strawsona, który twierdzi nawet wprost, że jego koncepcja metafizyki ma w pewnym sensie kontynuować arystotelesowską ideę metafizyki jako teorii bytu. To zaś, że nie są to tylko puste deklaracje uważają jego interpretatorzy, pisząc np. że aczkolwiek Strawson posługuje się językiem neokantowskim, to jednak w praktyce opowiada się za arystotelesowskim podejściem do metafizyki¹⁴.

Myślę, że rozważania te uzasadniają ogólny wniosek, że metafizyka analityczna jest pod wieloma aspektami kontynuacją tradycyjnej koncepcji metafizyki. Jeśli więc ktoś twierdzi, że interesuje go rozwijanie wyłącznie arystotelesowskiej idei metafizyki bytu jako bytu, to bynajmniej nie stanowi to wystarczającej podstawy do zignorowania dociekań metafizyków analitycznych i stwierdzenia, że w rzeczywistości nie zajmują się oni bytem. Co więcej, postawa taka nie przynosi żadnej szkody metafizyce analitycznej, natomiast ci którzy ją zajmują skazują się dobrowolnie na banicję intelektualną.

¹³ M. Dummett, *The Metaphysics of Verificationism*, w: L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of A. J. Ayer*, La Salle, IL: Open Court 1992, s. 133.

¹⁴ Zob. M. J. Loux, *Metaphysics*, s. 17.

ANALYSIS, MEANING AND REALITY: TWO KINDS OF ANALYTICAL METAPHYSICS

Summary

It is often claimed that analytical philosophy, even while discussing metaphysical issues, is really concerned with the analysis of language or thought, and not with the reality itself, or – as it is sometimes put – with being. The essay suggests that this claim is incorrect. To show that it is enough to consider in general outline two common and distinctive conceptions of analytical metaphysics. According to the first conception, pursued in various ways by P. F. Strawson, D. Davidson and M. Dummett, the metaphysician begins her thinking from the most general features of our conceptual scheme or language, but ultimately aims at identification and description of the most general structural features of reality. This tendency is especially conspicuous in Dummett's efforts to build a systematic meaning theory that would enable us to resolve in an acceptable and objective manner traditional metaphysical debates. The second conception disagrees with that approach, and finds the idea of naturalized metaphysics – endorsed, among others, by W. V. Quine, D. M. Armstrong and D. Lewis – more promising. Their advocates insist that the proper place of metaphysics is at the most general and theoretical end of natural sciences. It deals with the most general categories and principles of reality and its results are as fallible and corrigible as the scientific statements.

Both those conceptions of analytical metaphysics may be variously criticized. However it seems undeniable that their subject matter is ultimately reality or being. Analytical metaphysics in many respects continues the traditional project of metaphysics. Hence if one is interested only in carrying on the Aristotelian idea of metaphysics as the science of being *qua* being, that does not constitute an adequate reason to ignore analytical metaphysics as supposedly irrelevant to the issue of being.

Translated by Author