

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego

Analiza i Egzystencja 15, 59-98

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SEBASTIAN TOMASZ KOŁODZIEJCZYK*

PROBLEM KONCEPTUALIZACJI DOŚWIADCZENIA METAFIZYCZNEGO

Słowa kluczowe: doświadczenie metafizyczne, krytyka metafizyki, konceptualizacja, treść niepojęciowa, pojęcia fundamentalne
Keywords: metaphysical experience, criticism of metaphysics, conceptualization, nonconceptual content, fundamental concepts

Trudności metafizyki można diagnozować na wiele sposobów. Do najbardziej spektakularnych należą diagnozy: metodologiczna i semantyczna. Pierwsza zwraca uwagę na to, że metafizyka nie dysponuje żadną przekonującą metodologią, dzięki której mogłaby uwiarygodnić swoje tezy¹.

* Sebastian Kołodziejczyk – adiunkt w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Genewskiego (w roku akademickim 2010/2011). Odbýwał staże badawcze na University of Oxford, Aberdeen University i City University of New York (USA). Stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej i Rządu Szwajcarii w ramach program Sciex (członek zespołu badawczego *Eidos*). Opublikował kilkadziesiąt artykułów w języku polskim i angielskim. W 2006 r. ukazała się jego książka *Granice pojęciowe metafizyki*, a ostatnio pod jego redakcją *Przewodnik po metafizyce*. Redaktor naczelny anglojęzycznego czasopisma „Polish Journal of Philosophy” oraz redaktor (wraz z Januszem Salamonem) serii „Przewodniki po filozofii”. Książki w przygotowaniu: *Treść i pojęcia* oraz *Metaphysics of Mental Life*. E-mail: sebastian.kolodziejczyk@uj.edu.pl.

¹ Krytyka metodologiczna ma swoją długą tradycję, lecz na dobre rozwinięta została przez I. Kanta, A. Comte’a oraz neopozytywizm. Przyjmujący tego rodzaju perspektywę zwracają uwagę na to, że każde poznanie, o ile ma mieć charakter naukowy, musi re-

Druga natomiast podkreśla słabości aparatu pojęciowego metafizyki, przede wszystkim wskazując na to, że wyrażenia metafizyczne pozbawione są tych własności semantycznych, które gwarantują powodzenie w praktykach logicznych i językowych². W obu przypadkach – trzeba przyznać bez wahania – dewastacja metafizyki jest nieunikniona.

Warto jednak sformułować pytanie nie tyle o zasadność krytyki dyskursu metafizycznego, ile o jej podłoże, które na pierwszy rzut oka jest niedostrzegalne. W niniejszym artykule argumentuję na rzecz tezy głoszącej, że trudności dyskursu metafizycznego powiązane są bezpośrednio z problemem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego. Problem ten można wyrazić w postaci następującego twierdzenia:

(PM) Treść doświadczenia metafizycznego przekracza możliwości ujęcia i wyrażenia przez pozostający w naszej dyspozycji aparat pojęciowy.

Jeśli przyjąć słuszność PM, możliwe są dwie drogi badania. Z jednej strony należy rozważyć pytanie o to, czy doświadczenie metafizyczne z *istoty swojej* przekracza możliwości aparatu pojęciowego, z drugiej natomiast niezbędna jest odpowiedź na pytanie o naturę i funkcję aparatu pojęciowego metafizyki.

Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego umieszczam na tle szerszej dyskusji, mianowicie dotyczącej problemu konceptualizacji

spektować określone reguły, pośród których dwie wybijają się na czoło: sprawdzalność (konfirmowalność) oraz komunikowalność. Metafizyka ma problem z jednym i drugim. Trudności ze sprawdzalnością zasadzają się na braku dostępu do dziedziny przedmiotowej, na temat której metafizyka rości sobie pretensje do wypowiedzi, natomiast kłopoty z komunikowalnością biorą się ze słabości języka metafizyki jako starającego się wyrazić to, co zasadniczo pozostaje niewyraźne.

² Rozwinięciem, a właściwie podstawą krytyki metodologicznej jest sformułowanie trudności semantycznych. Zasadnicza trudność sprowadza się do takiego oto problemu: jeśli zdania naszego języka mają mieć wartość semantyczną (logiczną), to jego składowe muszą legitymować się odpowiednimi parametrami. Tymi parametrami są referencja i znaczenie. W przypadku wyrażań metafizycznych kłopotliwa jest przede wszystkim referencja, co do której istnieją uzasadnione wątpliwości, gdy chodzi o możliwość jej ustalenia i fiksacji. Argumentację semantyczną przeciwko metafizyce podnoszą przede wszystkim neopozytywiści, a świetną ilustracją jest jeden rozdziałów książki A.J. Ayera *Language, Truth and Logic* (London: Gollancz 1936), noszący zdecydowany tytuł „Eliminacja metafizyki”. Przegląd literatury oraz dyskusja z krytyką w: S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów: Biblos 1998.

doświadczenia w ogóle. Tym samym swoje rozważania lokuję w ramach ściśle określonej debaty, jaka toczy się w ramach filozofii angloamerykańskiej³. Mimo braku jednoznacznych rozstrzygnięć dyskusja na temat istnienia treści niepojęciowych może posłużyć jako interesujący punkt odniesienia dla głoszonej tutaj tezy.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej przedstawię charakterystykę doświadczenia metafizycznego i postaram się odpowiedzieć na pytanie o to, czy ma ono unikalny charakter. W drugiej części skupię się na zasadniczych tezach debaty na temat istnienia treści niepojęciowych w doświadczeniu, zwracając szczególną uwagę na to, jakie muszą zachodzić warunki, by doświadczenie uznać za niekonceptualne. W części ostatniej, trzeciej, przedstawię analizę aparatu pojęciowego metafizyki, wskazując na to, że jego natura i funkcja jest odpowiedzią na szczególny charakter doświadczenia metafizycznego.

1. Doświadczenie metafizyczne

Proponuję, by spojrzeć na doświadczenie metafizyczne z dwóch współbieżnych perspektyw: (a) strukturalnej i (b) funkcjonalnej. Perspektywa strukturalna winna ujawnić naturę doświadczenia metafizycznego, o ile zgodzimy się co do tego, że takowe ma rzeczywiście miejsce. Natomiast perspektywa funkcjonalna pozwala dostrzec możliwe role, jakie pełni doświadczenie metafizyczne w szeroko pojętym życiu kognitywnym. Bez względu na to, w jaki sposób charakteryzujemy doświadczenie metafizyczne, nie ulega kwestii, że musi być ono co najmniej wariantem doświadczenia w ogóle. Wysunęmy zatem następującą definicję doświadczenia:

(DOS) Zbiór stanów mentalnych, których treść może stanowić element szeroko rozumianych procesów kognitywnych (poznawczych i wolicjonalnych)⁴.

³ Zbiór artykułów poświęconych debacie na temat istnienia treści niepojęciowej można znaleźć w: York H. Gunther (ed.), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge, Mass.: MIT Press 2003.

⁴ Wysunięta definicja stanowi parafrazę dominujących stanowisk w sprawie doświadczenia i ujmuje przede wszystkim trzy zasadnicze jego aspekty: 1. mentalistyczny cha-

Definicja DOS ma swoje interpretacje, spośród których trzy można uznać za najbardziej nas tutaj interesujące:

(DOS₁) Doświadczenie to zbiór wszystkich stanów mentalnych, bez względu na to, jaki jest ich charakter fenomenalny.

(DOS₂) Doświadczenie to zbiór stanów mentalnych, które wchodzą w zakres podatnych na wartościowanie procesów kognitywnych.

(DOS₃) Doświadczenie to wyłącznie zbiór tych stanów mentalnych, które wchodzą w zakres procesów kognitywnych podatnych na wartościowanie semantyczne.

Łatwo dostrzec, że najszersza interpretacja, wyłożona w DOS₁, pozwala mówić o wielu rodzajach doświadczeń bez wyraźnego oczekiwania, że będą one pełniły dokładnie tę i żadną inną funkcję. Można oczywiście zastanawiać się nad tym, czy tak szeroko zdefiniowane doświadczenie ma jakąkolwiek wartość funkcjonalną i eksplanacyjną. Wszelako można uznać, że taka definicja daje najszersze pole manewru w zrozumieniu, czym w istocie swojej doświadczenie jest. Z fenomenologicznego punktu widzenia rozumiemy bowiem, że o doświadczeniu mówimy jako stanach przypisywanych podmiotom czynności kognitywnych. W tym sensie musimy się zgodzić, że doświadczenie można przypisać nie tylko podmiotom ludzkim, ale także tym, w stosunku do których jesteśmy w stanie jednoznacznie ustalić, że wiodą przynajmniej prymitywne życie kognitywne. Inaczej rzecz ma się z semantycznego punktu widzenia. Tutaj doświadczenie ma już wyraźnie określoną funkcję do spełnienia i jeśli tak je rozumieć, od razu następuje zawężenie do DOS₂ lub DOS₃.

Wymienione interpretacje mają wyraźnie semantyczną konotację. Doświadczenie nie jest pojmowane tutaj w perspektywie autonomicznego, przysługującego podmiotom procesów kognitywnych stanu, lecz jako coś co najmniej współzależnego względem bardziej zaawansowanych procesów. Przy tego rodzaju definicjach inne podmioty procesów kognitywnych niż ludzie mogą być uznane za pozbawione doświadczenia, gdyż trudno ustalić

rakter doświadczenia; 2. temporalność doświadczenia; 3. porządek i kompleksywność doświadczenia. Zob. J.M. Hinton, *Experiences*, Oxford: Clarendon Press 1973 oraz J.J. Valberg, *The Puzzle of Experience*, Oxford: Clarendon Press 1992.

w ich przypadku procesy wartościowania, zwłaszcza – jak ujmuje to DOS₃ – wartościowania semantycznego.

Przypuśćmy ma chwilę, że w zbiorze rozlicznych stanów mentalnych, które opatrujemy wspólnym mianem ‘doświadczenia’, znajdują się stany o różnych treściach i funkcjach, np. są stany mentalne, których treścią są przeżycia moralne lub przeżycia estetyczne. Zbiór odpowiednio sprofilowanych stanów mentalnych daje nam ‘doświadczenie moralne’ lub, odpowiednio, ‘doświadczenie estetyczne’. Funkcje tego rodzaju doświadczeń mogą także być różnie pojęte. Doświadczenie moralne może stanowić element szerszego procesu uczenia się i utrwalania postaw moralnych, podczas gdy doświadczenie estetyczne może pełnić rolę katalizatora innych procesów kognitywnych⁵. W tego rodzaju ujęciu nic nie stoi na przeszkodzie, by wśród różnych stanów mentalnych wyodrębnić zbiór, który nazwiemy ‘doświadczeniem metafizycznym’. Nim to nastąpi, trzeba jednak wiedzieć, które ze stanów mentalnych mogłyby być uznane za przynależne do zbioru określanego mianem ‘doświadczenia metafizycznego’. W tym celu zasadnie będzie przyjrzeć się czterem koncepcjom, jednej nihilistycznej, jednej neutralnej i dwóm pozytywnym.

Pierwsza ma swoje źródła w Kantowskiej idei restrykcyjnie pojmowanego doświadczenia (raczej DOS₂, pod pewnym względem również DOS₃)⁶. Następna odwołuje się do pomysłu Ludwiga Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*, który widzi doświadczenie metafizyczne jako pod pewnym względem wartościowe, mimo że niemogące stanowić elementu zaawansowanych, zwłaszcza semantycznych, procesów kognitywnych (bardziej DOS₁ lub DOS₃)⁷. Wreszcie dwa ostatnie przypadki, Henri Berg-

⁵ O roli doświadczenia etycznego czy metafizycznego wiele interesujących rzeczy mówi fenomenologia, szczególnie prace M. Schelera czy R. Ingardena. Warto zauważyć, że istnieje fundamentalne napięcie, sygnalizowane już przez Platona i Arystotelesa, między intelektualizacją życia etycznego i estetycznego (w szerokim sensie po prostu aksjologicznego) oraz uznaniem go za z istoty swojej zdominowane przez moment doświadczeniowy. To napięcie generuje odmienne stanowiska i rozstrzygnięcia w ramach wysuwanych teorii etycznych i estetycznych.

⁶ Niezwykle interesująco o doświadczeniu u Kanta pisze W. Sellars w artykule *The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience* (w: H. W. Johnstone, Jr (ed.), *Categories. A Colloquium*, Pennsylvania State University 1978).

⁷ Wieloaspektowa analiza problemu doświadczenia w filozofii i psychologii L. Wittgensteina znajduje się w pracy J. Schulte, *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Oxford: Clarendon Press 1993.

sona i Martina Heideggera. Pierwszy z wymienionych dostrzega unikalność doświadczenia metafizycznego, łącząc je z takimi stanami mentalnymi, jak intuicja, wgląd, wniknięcie w naturę rzeczy. Inna sprawa, że Bergson wyraźnie deklaruje, iż takie stany mentalne i skorelowane z nimi treści trudno uznać za dobrą podstawę dla zaawansowanych (semantycznych, językowo zorientowanych) procesów kognitywnych (bardziej zatem DOS₂)⁸. Interesującą i intrygującą koncepcję doświadczenia metafizycznego znajdziemy również u Heideggera⁹. Według niego istnieje obszar doświadczenia, który wymyka się zaawansowanym procesom kognitywnym, lecz wciąż stanowi fundament tychże procesów. A zatem, mimo że wyróżnione stany mentalne nie stanowią ostatecznego punktu odniesienia dla procesów semantycznych i językowych, pełnią kluczową rolę w tychże procesach, szczególnie w kontekście rozumienia natury tychże procesów (raczej DOS₂).

1.1. Metafizyka i doświadczenie. Lekcja Kanta

Słynną Kantowską tezę mówiącą, iż problemy metafizyki biorą się stąd, że umysł próbuje wykroczyć poza granice możliwego doświadczenia, można wyrazić na następujące sposoby:

(TK1) Umysł ze swojej natury nie jest w stanie wykroczyć poza doświadczenie.

(TK2) To, co metafizyczne, nie daje się doświadczyć.

(TK3) Wszystkie twierdzenia prawdziwe/fałszywe mają swoje ugruntowanie w doświadczeniu.

(TK4) Nie istnieje żadne doświadczenie metafizyczne będące podstawą dla twierdzeń prawdziwych/fałszywych.

⁸ Zob. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin 1997, a także pracę R. Ingardena *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*, Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses 1921 (przekład polski: *Intuicja i intelekt u H. Bergsona. Przedstawienie teorii i próba krytyki*, przeł. M. Turowicz, [w:] R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963).

⁹ Zob. P. Keller, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, Cambridge: CUP 1999.

TK1 powiązana jest z ontologią umysłu, w ramach której Kant przyjmuje, iż podstawowe czynności mentalne realizowane są poprzez system kategorii (pojęć). Nie mają one charakteru semantycznego, a więc do niczego się nie odnoszą, można je natomiast uznać za sposoby reprezentowania różnych rodzajów wytworów propozycjonalnych (sądów). Jako że kategorie reprezentują takie cechy, jak np. ‘odnoszenie się do’, ich obowiązywanie zawęży się do dziedziny, w ramach której język istotnie się odnosi do przedmiotów. Dziedziną tą jest obszar możliwego doświadczenia, rozumianego jako korelat władzy recepcyjnej umysłu, czyli zmysłowości. TK1 powiada zatem, że aktywność umysłu, wyposażonego w kategorie i władzę receptywną, zamyka się w obszarze adekwatnego do jego natury doświadczenia.

TK2 jest bardziej złożona i ryzykowna. O ile bowiem TK1 można uznać za wyraz pewnej ontologii umysłu, o tyle TK2 może być co najwyżej uznana za implikację TK1. Stanowisko Kanta może uchodzić za sumę dwóch składowych: ontologicznej (w kwestii cech obiektów metafizycznych) oraz epistemologicznej (w kwestii cech doświadczenia). Przypomnijmy, że Kantowi chodzi o następujące przedmioty metafizyczne: Boga i nieśmiertelną duszę. A zatem TK2 stwierdza, że pośród własności Boga i duszy jest i ta, że są one niedoświadczalne, a ponadto że doświadczenie, tak jak jest ono pojmowane na gruncie ontologii umysłu, nie ma możliwości ujęcia tych dwóch obiektów. Ryzykowność TK2 polega na tym, że składowa ontologiczna wydaje się całkowicie arbitralna i, co najwyżej, ugruntowana w badaniach apriorycznych. Tym samym Kant łamałby rekomendowane przez siebie reguły metodologiczne, w tym przede wszystkim regułę mówiącą, że nie ma innego dostępu do przedmiotów, jak tylko poprzez doświadczenie¹⁰.

TK3 wychodzi z założenia, iż prawda i fałsz są podstawowymi parametrami semantycznymi twierdzeń (sądów). Jeśli zatem chcemy rozstrzygnąć,

¹⁰ Teoretyczny postulat rzeczy-samej-w-sobie (w odróżnieniu od fenomenu) jest pod pewnym względem wyznaczeniem granic, w ramach których zachodzą procesy poznawcze (perepcja, schematyzacja, kategoryzacja i konceptualizacja). W niektórych interpretacjach zwraca się uwagę na paradoksalność kantowskiej ontologii: postulat istnienia rzeczy-samej-w-sobie przy jednoczesnym braku dostępu poznawczego do tego rodzaju przedmiotu. Jak się wydaje, brak dostępu poznawczego (a więc nieefektywność doświadczenia, przekraczanie jego granic *etc.*) jest problemem jedynie na gruncie tez metafizycznych, natomiast traci swoją złowróżbną moc, gdy mowa o posulatywności ontologicznej. Jakkolwiek trudno orzec, czy Kant umieszcza twierdzenia na temat rzeczy-samej-w-sobie w obrębie tez metafizycznych, nie będzie nadużyciem uznanie, iż sama postulatywność ma przede wszystkim charakter ontologiczny, nie zaś metafizyczny.

czy dane twierdzenie T posiada dany parametr (bez względu na to, jaki to parametr), musimy wskazać doświadczenie, które nam na to pozwoli. Przypuśćmy zatem, że mamy dowolne twierdzenie metafizyczne (trzymajmy się rozumienia metafizyki, jakie prezentuje Kant), np. „Dusza jest nieśmiertelna”¹¹. Zgodnie z TK3 twierdzenie to nie posiada parametru semantycznego, gdyż nie istnieje żadne doświadczenie, które mogłoby pomóc w ustaleniu, czy rzeczywiście któryś z parametrów semantycznych mu przysługuje. TK3 bazuje na interesującym założeniu dotyczącym charakteru semantyki. Otóż w semantyce, przy takim jej obrazie, jaki zarysowuje Kant, chodzi o referencję, a więc musimy mieć narzędzia ustalania referencji. Doświadczenie jest właśnie takim narzędziem. Istnieje oczywiście zbiór twierdzeń, których parametry semantyczne nie zależą od doświadczenia, lecz tego rodzaju twierdzenia mają charakter eksplikacyjny, nie zaś rozszerzający. Chodzi o to, że sądy analityczne niczego nie mówią o obiektach, a jedynie o relacjach między znaczeniami konstytuujących te sądy wyrażeń¹².

TK4 posuwa się o krok dalej. Na podstawie TK3 wiemy jedynie, że parametry semantyczne ustalone są poprzez doświadczenie. Nie rozstrzyga się tu jednak formuły tego doświadczenia. Wszelako z TK1 i TK2 dowiadujemy się, że doświadczenie jest korelatem ontologicznej struktury umysłu (kategorialności i receptywności). W powiązaniu z TK3 daje to tezę eliminacjonistyczną, wedle której nie istnieje żaden typ doświadczenia, które można byłoby nazwać doświadczeniem metafizycznym, a więc gwarantującym możliwość rozstrzygnięcia, czy i który parametr semantyczny przysługuje danemu twierdzeniu metafizycznemu, np. w przywołanym już zdaniu „Dusza jest nieśmiertelna”.

¹¹ Na temat rozumienia metafizyki u Kanta powstało cały szereg prac, zob. przegląd różnych interpretacji [w:] N. Leśniewski, J. Rolewski (red.), *Kant a metafizyka*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2010. Warto zauważyć, że to, co metafizyczne, u Kanta rozumiane jest w dwóch opozycyjnych znaczeniach: negatywnym – jako to, co głosi się w ramach niepopartej niczym spekulacji, oraz pozytywnym – jako to, co ustala się w ramach argumentacji transcendentalnej. Zła metafizyka to ta, która uzurpuje sobie prawo do przekraczania granic doświadczenia; dobra metafizyka to ta, która potrafi granice doświadczenia uchwycić, ustalić i zadekretować.

¹² Kant proponuje każdemu zdaniu przypisać pewne parametry: analityczność/syntezytyczność oraz aprioryczność/aposterioryczność. O ile pierwsza para może być uznana za parametr znaczeniowy – określa relacje między znaczeniami wyrażeń, o tyle druga ma charakter referencjalny (odniesieniowy) – określa status referencji oraz sposób jej fiksowania.

Spróbujmy jednak odwrócić porządek Kantowskiego rozumowania wyłożonego w TK1–TK4, szczególnie zaś konkluzji, która całe doświadczenie widzi w sposób dwuwymiarowy (w ramach porządku przestrzennego i czasowego) i tym samym właściwie eliminuje możliwość doświadczenia metafizycznego. W rezultacie problem Kanta może być zinterpretowany nie tylko jako problem ontologicznej charakterystyki umysłu, ale także natury specyficznego typu danych doświadczeniowych, które przekraczają możliwości i zdolności aparatu pojęciowego. Dyskurs metafizyczny załamuje się, gdyż nie istnieją narzędzia pozwalające wyodrębnić z doświadczenia dane metafizyczne, co w rezultacie prowadzi do niemożliwości twierdzeń metafizycznych¹³.

Można teraz zapytać, czy stanowisko Kanta rzeczywiście ma charakter eliminacjonistyczny i, w ostatecznym obrachunku, negujący istnienie danych metafizycznych jako części pola doświadczeniowego. Odpowiedzią na to pytanie jest ruch teoretyczny, który wykonuje Kant, mianowicie odejście od transcendentnego rozumienia metafizyki i jej korelatów na rzecz podejścia transcendentalnego¹⁴. W ramach tego ruchu dane metafizyczne – jeśli hipotetycznie założyć ich występowanie – przestają odgrywać rolę danych reprezentujących przedmioty, natomiast mogą odgrywać rolę danych reprezentujących strukturę i funkcję umysłu jako takiego. Innymi słowy: doświadczenie metafizyczne, które byłoby zbiorem tego rodzaju danych, byłoby w istocie rzeczą doświadczeniem sposobu funkcjonowania umysłu oraz powiązanych z tym funkcjonowaniem treści¹⁵.

¹³ Trzeba zaznaczyć, że Bóg czy nieśmiertelna dusza mogą pojawić się w ramach doświadczenia, ale problem polega na tym, że dane, które są powiązane z tymi obiektami, nie mają statusu, który pozwalałby na wkomponowanie ich w dalsze etapy procesów poznawczych, oczywiście analogicznych do tych, które skutkują wiedzą na temat świata.

¹⁴ Wciąż niezmiernie interesującą i inspirującą pracą poświęconą zagadnieniu przejścia od nastawienia transcendentnego do transcendentalnego jest książka M. Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy* (PWN: Warszawa 1977).

¹⁵ Kantowska dialektyka doświadczenia obejmuje dwa momenty: moment percepcji oraz apercpepcji, o ile ta pierwsza ma charakter empiryczny, druga może być albo empiryczna, albo transcendentalna. Mimo braku jasności co do tego, czy apercpepcja transcendentalna konstituuje jakąś formę doświadczenia, można przypuszczać, że tak w istocie jest. Oznacza to, że pojęcie doświadczenia ulega rozszerzeniu, a więc także ulega zwiększeniu jego kognitywna rola.

Tym samym Kantowskie doświadczenie uzyskałoby taką oto inteprecję: szeroko rozumiane dane doświadczeniowe są albo reprezentacjami przedmiotów (i wówczas muszą respektować reguły rządzące naocznościami czasu i przestrzeni), albo są reprezentacjami funkcji i struktur mentalnych (i wówczas muszą respektować reguły rządzące naocznością wewnętrzną czasu). Ten dwupoziomowy obraz pozwala Kantowi na to, by strukturę mentalną widzieć jako dostępną nie tylko na drodze transcendentального argumentowania, ale także jako coś, co przynajmniej w ramach jednej naoczności dane jest podmiotowi¹⁶.

1.2. Manifestacja i doświadczenie. Wittgenstein u progu mistyki

Jednym z twórczych rozwinięć podejścia Kantowskiego, mimo że z wyraźnie innymi konsekwencjami, jest wyłożona w *Traktacie logiczno-filozoficznym* koncepcja różnicy między tym, co da się pokazać i tym, co da się powiedzieć. Metafizyka, zdaniem Wittgensteina, lokuje się po stronie manifestacji, nie zaś deskrypcji (mówienia o)¹⁷. Tym, co się manifestuje, jest na przykład forma logiczna. Nic na jej temat nie da się powiedzieć, ale – przekonuje Wittgenstein – można ją uznać za element struktury tego, co doświadczone. Wszelako zasadniczy problem polega na tym, że nie istnieje wiarygodny i sprawdzony aparat pojęciowy, dzięki któremu można byłoby przedstawić tego rodzaju daną metafizyczną. Jak obrazowo ujmuje to Wittgenstein: na ten temat można tylko milczeć.

Wydaje się, że podejście Wittgensteina nie tylko rozszerza zakres rozumienia doświadczenia, ale dodatkowo pozwala na taką jego interpretację, zgodnie z którą stanowi ono złożoną strukturę, częścią której jest doświadczenie metafizyczne. Uzyskiwane w nim dane nie stanowią jednak żadnej wartości ściśle semantycznej; nie nadają się bowiem na narzędzia weryfikacji twierdzeń. Przy tej sugestii warto się zatrzymać na dłużej. Tego rodzaju interpretacja danych metafizycznych może zasadzać się na trzech przesłankach.

¹⁶ Problem ten poruszają fenomenologowie, m.in. E. Husserl, R. Ingarden, a współcześnie D. Zahavi (zob. D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press 2003).

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 1997, zob. także M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław: Wydawnictwo FUNNA 2001.

W myśl pierwszej, narzucającej się i zgodnej z intencją Wittgensteina, język ma taką naturę, że każda próba powiedzenia czegoś o formie logicznej musi skończyć się złamaniem reguł sensu. W ten sposób metafizyka – mimo wszystko aspirująca do tego rodzaju wypowiedzi – popada w bezsens, gdyż nie rozumie istoty języka.

Jednakowoż jest i druga przesłanka, wedle której – wciąż trzymamy się intencji Wittgensteina – manifestowalność jako cecha danych metafizycznych jest nierozpoznana przez metafizykę, a w rezultacie – najczęściej mylnie – dane te są uważane za pełnoprawne dane doświadczenia, dzięki którym możliwe jest formułowanie twierdzeń metafizycznych¹⁸.

Wreszcie jest i trzecia przesłanka – jak się wydaje dość oczywista, mimo że niepodkreślana przez samego Wittgensteina. Powiada ona, że dane metafizyczne są danymi towarzyszącymi, a więc same w sobie nie stanowią żadnego narzędzia rozstrzygnięcia o parametrach semantycznych twierdzeń. Metafizyka ma trudności z rozpoznaniem transparencji danych metafizycznych i, w efekcie, przyznaniem, że nie mogą one pełnić funkcji analogicznej do tej, którą pełnią zasadnicze dane doświadczenia.

Proponuję zatem spojrzeć na doświadczenie jako na pewien kompleks danych, wśród których są dane zasadnicze i dane towarzyszące. Dane zasadnicze mogą i pełnią rolę semantyczną w naszych praktykach językowo-logicznych, podczas gdy dane towarzyszące z jakichś względów – być może, tak jak chce Wittgenstein, z powodu tego, że mają charakter manifestacyjny – takiej roli pełnić nie mogą. Nie zmienia to jednak postaci rzeczy, a więc nie uchyla możliwości tezy, iż doświadczenie metafizyczne *istnieje*, mimo że niewiele można z nim zrobić.

Warto zwrócić uwagę na to, że wysuwane przeze mnie podejście nie ma na celu wykazania, że metafizyka, ta krytykowana przez Kanta i jego następców, ma się dobrze lub może przejść drobny lifting, by wrócić do swojej dawnej kondycji. Przeciwnie, fakt, iż można w kompleksowym doświadczeniu zidentyfikować dane metafizyczne, może prowadzić do wielu interesujących wniosków, w tym także do znanego z *Traktatu*, a mianowicie, że żadna metafizyka tego, co manifestowalne, nie jest tak naprawdę możliwa. Inny wniosek, jak się wydaje w równym stopniu uprawniony, będzie mówił, że diagnozując problem metafizyki, możliwe jest także sformułowanie programu, w ramach którego ten problem będzie przewyciężany. I mimo

¹⁸ Zob. S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki*, dz. cyt.

że w niniejszym tekście nie silę się na takiego rodzaju propozycje, biorę je pod uwagę jako realne możliwości teoretyczne.

Interesuje nas tutaj pytanie o to, jaka musi być epistemiczna charakterystyka danych metafizycznych, powodująca, że z jednej strony są one semantycznie bezużyteczne, z drugiej zaś, wchodząc w obręb praktyki poznawczej, generują bezsens. Jednym z możliwych ujęć tego problemu jest wskazanie na esencjalną niekonceptualizowalność¹⁹. Innymi słowy: dane metafizyczne rodzą trudności epistemiczne i semantyczne, dlatego że z istoty swojej są niekonceptualizowalne.

Mimo że nie jest to teza samego Wittgensteina, nosi ona znamiona jego podejścia. Jeśli rozumieć konceptualizację jako możliwość sformułowania sądów *de re*, które respektowałyby zarówno semantyczne, jak i syntaktyczne warunki sensu, to w oczywisty sposób dane metafizyczne muszą być niekonceptualizowalne. Możliwe jest jednak także inne podejście. Konceptualizacja rozumiana jest jako procedura przyporządkowywania danym doświadczenia odpowiednich reprezentacji semantycznych. Dane metafizyczne są zatem w tym sensie niekonceptualizowalne, że nie istnieje zasób reprezentacji semantycznych, które mogłyby z powodzeniem wystąpić w procedurach konceptualizacyjnych.

Wittgenstein nie neguje zatem danych metafizycznych, a więc także doświadczenia tego rodzaju. Jedynie odrzuca możliwość wkomponowania ich w bardziej zaawansowane procesy kognitywne, w tym głównie te, które mają naturę semantyczną. Doświadczenie metafizyczne nie jest dobrym punktem odniesienia do wartościowania semantycznego i parametryzacji semantycznej; odgrywa jednak centralną rolę w życiu podmiotu, nawet jeśli ta rola miałaby się wyrażać jedynie w manifestacji. Wittgenstein pięknie ujmuje tę sytuację, mówiąc, że mistyczne jest to, że coś *jest*, a nie to, że jest *jakieś*. Dane metafizyczne reprezentują owo *jest*, a nie *bycie jakimś*²⁰.

¹⁹ Esencjalna (płynąca z istoty doświadczenia) niekonceptualizowalność dla danych metafizycznych obejmuje zarówno charakterystykę ontologiczną (zidentyfikowalną cechą, bez której dane te nie byłyby po prostu danymi metafizycznymi), jak i charakterystykę epistemiczną i semantyczną (zidentyfikowane cechy, które uniemożliwiają poznanie i mówienie na temat treści niesionych przez te dane).

²⁰ Problem ten najlepiej wyraża trudność, z jaką się spotykamy, gdy analizujemy sądy egzystencjalne. Okazuje się wówczas, że sądy te albo trzeba uznać za niekompletne, albo należy zmodyfikować znaczenie wyrażenia „orzecznik”. W każdym przypadku pozostaje

1.3. Intuicja i doświadczenie.

Bergsona dwa wymiary życia poznawczego

W odróżnieniu od Wittgensteina oraz Kanta, Bergson do danych metafizycznych odnosi się z większym entuzjazmem. Po pierwsze, nie neguje ich istnienia. Po drugie, uważa je za integralną i esencjalną część doświadczenia w ogóle. Po trzecie, traktuje je jako fundamentalny sposób ujęcia świata.

Z zarysowanych we wcześniejszych paragrafach koncepcji wynika, że dane metafizyczne nie mają charakteru reprezentacji przedmiotowej. Ta uwaga, przesądzająca o tym, że dyskurs metafizyczny uznany zostaje za niespełniający kryteriów naukowości, decyduje także o tym, że w rezultacie dane metafizyczne nie stanowią elementu szeroko pojętej działalności kognitywnej, nastawionej na dziedzinę przedmiotową. Rozwiązaniem jest albo zanegowanie jakiegokolwiek wartości kognitywnej tego rodzaju danych, albo przeorientowanie ich funkcji i zreinterpretowanie ich natury. Te dwa rozwiązania zmieniają jednocześnie sens frazy ‘doświadczenie metafizyczne’. Nie negując go, podkreślają niekognitywny i niereprezentujący (w sensie reprezentacji przedmiotowej) charakter tego rodzaju doświadczenia. Bergson, jak się wydaje, zgadza się z takim podejściem. Dane metafizyczne są bowiem wychwytywane spośród bezpośrednich danych świadomości, które nie muszą mieć charakteru reprezentacji przedmiotowej. Z drugiej strony, te same dane metafizyczne dotyczą wprost tego, co konstytuuje rzeczywistość – *trwania*²¹. Nie ulega zatem wątpliwości, że istnieje pewne napięcie – świetnie wychwycone przez Rudolfa Carnapa i Moritza Schlicka – między funkcją reprezentowania obiektów i funkcją reprezentowania stanów świadomości²². Istnienie danych metafizycznych jest jednak jednoznacznie akceptowane, a nawet – jak się okazuje – są one wyraźnie faworyzowane.

Przyjmując, że dane metafizyczne istnieją, a więc w uprawiony sposób można mówić o doświadczeniu metafizycznym, zasadne jest pytanie o rolę tego rodzaju doświadczenia. Tutaj Bergson przyjmuje bardzo interesującą strategię teoretyczną. Rozważa bowiem doświadczenie na dwóch pozio-

poczucie, że coś ulega zniekształceniu, gdyż rozumiemy, że sądy egzystencjalne *coś* jednak *wyrażają*, mimo że niekoniecznie muszą *coś* mówić o przedmiotach.

²¹ H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, Wende i Ska: Warszawa 1913. Zob. także: B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa: PWN 1982.

²² Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Koło wiedeńskie*, Toruń: Comer 1993.

mach: reprezentacji pojęciowej i reprezentacji pozapojęciowej²³. Znakomita większość danych doświadczenia podlega procedurom reprezentowania pojęciowego. Dzięki aparatowi pojęciowemu możliwe jest *opisanie* tego, co dane w doświadczeniu. Opisy zaś stanowią właściwy fundament procesów ewaluacji semantycznej. Nauka posługuje się właśnie tego rodzaju narzędziami i korzysta z możliwości rozstrzygania, czy tworzone w ten sposób sądy posiadają czy też nie posiadają wartości semantycznej (są czy nie są prawdziwe). Ale istnieją też dane, które nie dają się reprezentować pojęciowo. Niemożliwe jest zatem ich opisanie i, w efekcie, potraktowanie narzędziami pozwalającymi dokonać semantycznej oceny ich wartości. Tego rodzaju dane okazują się jednak niezwykle istotne, wręcz fundamentalne w swoim charakterze.

Integralność i esencjalność danych metafizycznych w ramach szeroko pojętego doświadczenia mogą być rozpatrywane z kilku perspektyw. Nas będą interesowały trzy perspektywy: ontyczna, epistemiczna i logiczna.

W kontekście ontycznym dane metafizyczne to po prostu esencjalne elementy struktury całego doświadczenia, a więc jego charakterystyka nie może pomijać faktu, iż wśród tworzących go danych są takie, które pełnią rolę konstytutywną. Ta rola, tak jak widzi ją Bergson, jest z jednej strony integrująca i ogniskująca, z drugiej zaś fundująca. Integruje i ogniskuje pozostałe dane doświadczenia, szczególnie te reprezentowane przez schematy pojęciowe i dalej dostępne w postaci *opisów*. Idea wydaje się dość przejrzysta: dowolne dane doświadczeniowe muszą być powiązane z tym, co stanowi o naturze rzeczywistości. To coś jest uchwytywane poprzez dane metafizyczne, a więc dane metafizyczne stanowią ten element struktury całości, wokół którego skupiają się pozostałe dane doświadczeniowe.

Fundowanie określa natomiast typ relacji, jaki obowiązuje między danymi metafizycznymi a każdym innymi. Można zatem mówić o fundowaniu na zasadzie zależności: istnienie danych metafizycznych warunkuje istnienie pozostałych danych doświadczeniowych, ale także na zasadzie zależności przyczynowej: istnienie danych metafizycznych jest przyczyną zachodzenia innych danych doświadczeniowych. Jak się wydaje, sam Bergson nie miał jasności co do tej relacji. Zwłaszcza że nie wyjaśnił precyzyjnie, na czym polega ten szczególny rdzeń rzeczywistości, jakim jest *trwanie*.

²³ H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, [w:] *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Błęszyński, Warszawa: PWN 1963.

Integralność i esencjalność postrzegane z perspektywy epistemicznej ujawniają uprzywilejowany status danych metafizycznych. Co do tego Bergson ma pełną jasność: jeśli cokolwiek uznać za poznawczo najbardziej wartościowe, to właśnie to, co daje się ująć w ramach danych metafizycznych. Dane te – jak już było wspomniane – nie są reprezentowane pojęciowo, a więc w punkcie wyjścia nie posiadają statusu semantycznego. Ich status wyjaśnia się, gdy Bergson wysuwa koncepcję intuitywnego dostępu do rdzenia rzeczywistości, a więc jednocześnie wskazuje na to, w jaki sposób epistemicznie traktuje dane metafizyczne²⁴. Nie mają one statusu danych poznawczych w sensie nauki, gdyż nie są reprezentowane pojęciowo. Dostęp intuicyjny pozwala uchwycić naturę rzeczywistości, lecz nie pozwala na to, by dokonać jej pojęciowej reprezentacji. Intuicja jest zatem silnie sprzężona z danymi metafizycznymi i może być uznana za narzędzie kognitywne służące do ujmowania treści niesionych przez owe dane²⁵.

Pozostaje jeszcze integralność i esencjalność logiczna. Można ją rozumieć wprost, niejako przez analogię do manifestowalności Wittgensteina, a więc przyjąć, że dane metafizyczne mają charakter manifestacyjny i w tym sensie nie podlegają pełnej procedurze konceptualizacyjnej, a mimo to stanowią esencjalny element całej struktury doświadczenia. W tym sensie, dla przykładu, reprezentowanie *x-a* posiada określony wymiar logiczny, ale równocześnie zakłada jako element struktury logicznej sam fakt *reprezentowania*, które to reprezentowanie same nie jest reprezentowalne. Reprezentowanie zatem, tak jak widzi to Wittgenstein, manifestuje się właśnie w procesach reprezentowania (głównie semantycznego). U Bergsona widoczna jest podobna strategia. Treści danych metafizycznych, mimo że same nie reprezentowane, umożliwiają reprezentacje treści pozostałych danych. Logiczna integralność zasadza się zatem na uznaniu, iż procedury logiczne nie mogą obejść się bez ugruntowania w tym, co samo tego rodzaju procedurom nie podlega. Wszelako w odróżnieniu od Wittgensteina, Bergson nie postrzega danych metafizycznych jako manifestujących formę logiczną, szczególnie że samo *trwanie* jest trudno uchwytnym momentem konstytutywnym rzeczywistości. Ta trudność otwiera możliwość rozumienia integralności i esencjalności logicznej nie wprost.

²⁴ H. Bergson, *Intuicja filozoficzna*, [w:] tenże, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*. Zob. także R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u H. Bergsona*.

²⁵ Jednocześnie nie można jej uznać za podstawę formułowania twierdzeń o faktach.

Przyjmijmy, że logiczność oznacza tutaj dwie rzeczy: podatność na konceptualizację i, w rezultacie, podatność na wartościowanie semantyczne. Dane metafizyczne nie respektują pierwszej, a więc także drugiej charakterystyki. To może rodzić przekonanie – znów przywołajmy Carnapa i Schlicka – wedle którego nie istnieje żaden sensowny argument przemawiający za tym, by uznać dane metafizyczne za cokolwiek więcej niż treść aktów ekspresyjnych. Wydaje się jednak, że treści danych metafizycznych, mimo że nie stanowią elementów ekstensjonalnej struktury języka, mogą konstituować jego stronę intensjonalną. Jako że trudno zanegować fakt, iż język (szczególnie naturalny) zasadza się na treściach intensjonalnych, w konsekwencji nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, iż źródłem tej intensjonalności są właśnie dane metafizyczne. Koncepcja ta otwiera możliwość zrozumienia, dlaczego tak trudno jest interpretować język naturalny jedynie w terminach ekstensji. Bergson z pewnością zgodziłby się co do tego, że dane metafizyczne, których treści, lub ich korelaty, ujmowane są bezpośrednio w aktach intuitywnych, mają do siebie i to, że stanowią treściowy punkt odniesienia dla całokształtu naszego doświadczenia, bez względu na to, jaki ma ono charakter.

W ramach klasyfikacji, które zostały zaproponowane na wstępie tego paragrafu, można uznać, że doświadczenie metafizyczne, nawet jeśli nie wchodzi w zakres zaawansowanych procesów kognitywnych, stanowi ich integralną część. Treści tegoż doświadczenia są ujmowane i stanowią element szerszego spektrum, lecz nie podlegają procedurom konceptualizacyjnym. Tym samym Bergson, być może jako jeden z pierwszych, wyraźnie stwierdza, że problemem metafizyki jest w istocie swojej problem z konceptualizacją treści, które dostępne są w doświadczeniu. Rozwiązaniem zaś tej trudności jest przyjęcie istnienia władzy kognitywnej – intuicji – która pozwala uchwycić dostępne treści. Wszystkie inne dane dostępne są zaś konceptualizacji i w rezultacie podlegają wartościowaniu semantycznemu i logicznemu.

1.4. Rozumienie i doświadczenie.

Martina Heideggera fenomenologia bycia

Podobnie jak Bergson, Heidegger nie neguje istnienia doświadczenia metafizycznego²⁶. Przeciwnie, przyjmując fenomenologiczną perspektywę metodologiczną, traktuje pewną klasę danych jako dane ściśle metafizyczne i w oparciu o nie buduje swoją argumentację na rzecz tezy o uprzywilejowanym statusie bycia (niem. *Sein*) względem bytu (*das Seiende*). Interesujące jest to, że Heidegger wskazuje na negatywność jako zasadniczą daną metafizyczną.

W książce *Bycie i czas*, jak również w szeregu artykułów, głównie zaś w *Czym jest metafizyka?* Heidegger wysuwa tezę, zgodnie z którą pośród różnych składowych doświadczenia (w najszerszym tego słowa znaczeniu) są także składowe negatywne. To właśnie one mają wymiar metafizyczny²⁷. Dane metafizyczne posiadają trojaką charakterystykę: 1. nie dotyczą własności przedmiotów (treści danych metafizycznych nie reprezentują cech obiektów); 2. dotyczą stanów egzystencjalnych; 3. są niekonceptualizowalne.

Ad 1. Tezę, iż dane metafizyczne nie reprezentują własności obiektów, można rozumieć wielorako. Jej zasadniczy wymiar można sprowadzić do dwóch alternatywnych twierdzeń: dane metafizyczne w ogóle niczego nie reprezentują lub dane metafizyczne nie reprezentują w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz reprezentują w luźnym lub innym sensie. Pierwszy człon

²⁶ Jak się wydaje, po pracy E. Husserla *Filozofia jako ścisła nauka* (wyd. polskie Warszawa: Fundacja Aletheia 1992), niektórzy mogliby dojść do wniosku, że fenomenologia pozostaje w ścisłym związku z pozytywizmem, a później neopozytywizmem, także w zakresie jednoznacznego i zdecydowanego odrzucenia metafizyki. Sam Heidegger nie przejawia jednak entuzjazmu względem scjentystycznie zorientowanej fenomenologii, a jego zasadnicze dzieło, *Bycie i czas* (wyd. polskie: Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994), zdradza wprawdzie krytycyzm względem metafizyki, lecz jednocześnie intensywną pracę nad jej restytucją jako centralną dziedziną filozofii.

²⁷ Ta teza doskonale współgra z inną, dotyczącą zarzutów wobec tradycyjnej metafizyki. Heidegger odrzuca tradycyjną metafizykę, gdyż, jego zdaniem, cechuje ją przedmiotowe nastawienie, któremu wymyka się to, co najistotniejsze – *bycie*. Reifikacja bycia i przesunięcie zainteresowania na przedmioty (substancje) jest nie tylko nieakceptowalne, ale przede wszystkim prowadzi do kolizji metafizyki z naukami. Można zatem powiedzieć, że ta diagnoza jest jednocześnie próbą przezwyciężenia patu, który wynikł z niezwykle sugestywnej krytyki metodologicznej i semantycznej, najpierw przedsięwziętej przez I. Kanta, a potem kontynuowanej przez A. Comte'a i przedstawicieli Koła Wiedeńskiego.

alternatywy sugeruje podejście eliminacjonistyczne, które w ostatecznym obrachunku powoduje, iż mówienie o doświadczeniu metafizycznym jako kognitywnie istotnym traci sens. Przy takim odczytaniu natychmiast pojawi się propozycja wysuwana przez Schlicka i Carnapa: skoro dane metafizyczne nie reprezentują, to w takim razie są one jedynie częścią ekspresji emocjonalnej²⁸. Czy tego rodzaju podejście do Heideggerowskiej koncepcji doświadczenia metafizycznego ma sens, pozostawmy kwestią otwartą, zwróćmy jednak uwagę na to, że sam Heidegger nie ma jasności. Jego eliminacjonizm dotyczy tylko reprezentacji w ścisłym sensie, zorientowanej na przedmioty i ich własności. Tutaj zgodziłby się, że dane metafizyczne niczego nie reprezentują. Jednocześnie, istnienie danych metafizycznych jest faktem, który odbija się po stronie postaw podmiotu²⁹. Zasadniczymi postawami, które charakteryzuje Heidegger, są m.in. *strach* i *trwoga*, które są istotnie powiązane z danymi metafizycznymi. Trwoga jest bezprzedmiotowa, nie potrafimy uchwycić tego, o co się trwożymy, wszelako mamy głębokie poczucie, że jej korelatem są stany metafizyczne, przede wszystkim stan radykalnej zmiany statusu egzystencjalnego: z bycia na niebycie³⁰. Jak się zatem wydaje, stanowisko Heideggera nie jest eliminacjonistyczne i raczej zasada się na uznaniu, że dane metafizyczne muszą jednak *coś* reprezentować, mimo że nie jest to ani przedmiot, ani jakaś jego własność.

Ad 2. To, że dane metafizyczne reprezentują lub dotyczą stanów metafizycznych, jest ściśle powiązane z koncepcją odrzucenia bytu jako przedmiotu namysłu filozoficznego (metafizyki)³¹. Sprzeciw Heideggera nie polega na zanegowaniu poznania ważnego przedmiotowo, ale na odrzuceniu tezy, iż poznanie to ma fundamentalne znaczenie w metafizyce. Natychmiast

²⁸ Zwykle jesteśmy skłonni uznawać ekspresywizm jako stanowisko etyczne, natomiast u R. Carnapa i M. Schlicka wyraźnie pobrzmiewa ono także jako stanowisko metafizyczne (ekspresywizm metafizyczny). Pogląd ten można byłoby zdefiniować jako głoszący manifestację stanów emocjonalnych powiązanych z danymi metafizycznymi.

²⁹ Ciekawe jest to, że zasadnicza postawa, o której pisze Heidegger, nie ma wymiaru propozycjonalnego tudzież posiada treść minimalną. Trwoga właśnie na tym polega, że nie posiada treści propozycjonalnej. Heidegger bazuje w tym przypadku na wglądzie fenomenologicznym, który prowadzi go do przeświadczenia, że trwoga jest bezprzedmiotowa i na tym właśnie polega jej wielka negatywna siła.

³⁰ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, przekład zbiorowy, Warszawa: Czytelnik 1977.

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.

trzeba dodać, że poznanie przedmiotowo ważne to takie, w którym chodzi o to, by ująć, *czym i jaki* przedmiot jest. Tego rodzaju poznanie jest właściwe naukom, ale nie metafizyce. W tej ostatniej prowadzi w ślepą uliczkę, powodując, że zdania metafizyki jedynie udają dorzeczne, podczas gdy *de facto* są pozbawione rzeczywistego odniesienia.

Rozwiązaniem, jakie proponuje Heidegger, jest odrzucenie zorientowania przedmiotowego na rzecz zorientowania na stany i relacje metafizyczne. Ten ruch ma swoją wysoką cenę, lecz jednocześnie zabezpiecza przed popadnięciem w konflikt z tym, co ujmują nauki. Fundamentalnym stanem metafizycznym jest *bycie*, wraz ze szczególną jego egzemplifikacją – *jestestwem*. Przez Heideggera *bycie* charakteryzowane jest jako bardzo nam bliskie, lecz jednocześnie niezwykle dalekie. W tych na poły metaforycznych określeniach chodzi o to, że *bycie* to stan, w którym znajduje się każdy człowiek, przed którym to stanem nie ma ucieczki. Równocześnie jest to stan, który z największym trudem daje się pozytywnie scharakteryzować³². W rezultacie na temat *bycia* mamy jedynie mgliste przekonania, które same z siebie stanowią wyraz fenomenologicznych wglądów.

Bycie jest stanem, w stosunku do którego pozostajemy właściwie w jedynych trwałych i koniecznych relacjach. Wśród nich jest np. *rozumiejące odnośnienie się*. To, co reprezentują dane metafizyczne, to stany metafizyczne plus tego typu relacje, a ich fundamentalność zasadza się na tym, że jako jedyne oferują dostęp do *bycia*. Niestety, nie jest to dostęp konceptualny, a w związku z tym, jak sugeruje Heidegger, fenomenologia jest jedyną metodą, za pomocą której możliwy jest wgląd, zarówno we wzmiankowane relacje, jak i w samo *bycie*. Heidegger, podobnie jak Wittgenstein, sugeruje, że mamy w tym przypadku do czynienia z manifestacją i to właśnie fenomenologia może się z tego rodzaju formą danych uporać.

Ad 3. *Rozumiejące odnośnienie się* może prowadzić do uznania, że zachodzi istotna trudność z konceptualizacją treści danych metafizycznych. Istotnym elementem tej trudności jest to, że w grę wchodzi tu stany egzystencjalne, nie zaś *to*, czego owe stany są *stanami*. Tym samym *rozumiejące odnośnienie się* ma przede wszystkim pozwalać na uchwytywanie tych ele-

³² Na ten temat na gruncie filozofii kontynentalnej i angloamerykańskiej powstało szereg prac. Wybijającą się jest zbiór artykułów E. Tugendhata *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus 1999.

mentów doświadczenia, które nie są dostępne poznaniu przedmiotowemu. Dwa decydujące o tym czynniki należy wyszczególnić.

Po pierwsze, poznanie przedmiotowe nie jest w stanie uchwytywać komponentów egzystencjalnych przedmiotu. W tego typu poznaniu przedmiot *istnieje* lub *nie istnieje*, podczas gdy sugestia Heideggera jest taka, że samo istnienie (*bycie*) ma bardzo głęboką, wieloaspektową naturę. Jeśli zatem przedmiotowo zorientowane poznanie nie jest w stanie jej ująć, niezbędny jest inny rodzaj narzędzia poznawczego. Rozumienie jest właśnie takim narzędziem.

Po drugie, poznanie przedmiotowe z natury swojej jest zorientowane esencjalnie, a więc nastawione na wychwycenie takiego zbioru treści, które mają konstytutywny charakter dla danej klasy obiektów. *Bycie* nie ma żadnej istoty, a co więcej – poprzedza istotę. W rezultacie poznanie przedmiotowe nie jest w stanie ująć *bycia*, gdyż szuka treści, które nie są dla *bycia* właściwe. Dlatego, między innymi, wydaje się, że poznanie przedmiotowe zaledwie dotyka tego, co znaczy dla przedmiotu istnieć.

Rozumiejące odnoszenie się nie napotyka przeszkód cechujących poznanie przedmiotowe, ale też efektywność tego rodzaju poznania jest zupełnie inna. Skutkuje ono bowiem w formułach propozycyjalnych, które zawierają treści niereprezentujące wprost. Stąd niekiedy poczucie, że Heidegger używa języka metaforycznego, pełnego frazeologii, a często niezrozumiałego (łamającego – jak mówią krytycy – reguły składni i rozsądku). Dane metafizyczne niosą treści, których nie da się skonceptualizować, a podejmowane usilne próby kończą się daleko idącymi nadużyciami językowymi³³.

Z punktów 1–3 można wywnioskować, jaki jest Heideggerowski stosunek do danych metafizycznych, a w dalszej kolejności wysnuć następujące tezy: Po pierwsze, Heidegger dysponuje szerokim pojęciem doświadczenia (jednym z najszerszych). Po drugie, zdaje sobie sprawę z tego, że doświad-

³³ Interesujące jest to, że w *Byciu i czasie* (ale także np. we *Wprowadzeniu do metafizyki*, wyd. polskie Warszawa: Wydawnictwo KR 2000) Heidegger doskonale rozpoznaje ten problem i sam mówi o popadaniu w paplaninę, która jest synonimem nadużywania języka, łamania semantycznych reguł sensu oraz nadmiernej eksploatacji pól semantycznych wykorzystywanych terminów. Równocześnie Heidegger miał świadomość podobną do Wittgensteina: pod jakimś względem jego filozofia też jest drabiną, którą potem należy odrzucić. Zob. J. Bremer, *Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, „Forum Philosophicum”, Vol. 7 (2002), s. 123–152.

czenie metafizyczne nie musi być częścią procesów ewaluacji semantycznej. Po trzecie, dozwala na autonomię doświadczenia metafizycznego, które w tym przypadku powiązane jest z badaniami fenomenologicznymi; ich rezultatem nie są jednak ściśle, podatne na rozstrzygnięcie semantyczne opisy, a raczej szereg metaforycznych, frazeologicznych i poetyckich reprezentacji, dzięki którym Heidegger chce naprowadzić na to, co poprzez *rozumiejące odnoszenie się* może być uchwycone w *byciu*.

Zarysowane w czterech powyższych paragrafach zagadnienie doświadczenia metafizycznego, różnorodności jego rozumienia, a także możliwości jego odrzucenia, pozwala na sformułowanie kilku istotnych tez dotyczących samego doświadczenia metafizycznego, jak i jego własności:

- (1) Doświadczenie metafizyczne może być uznane za część doświadczenia w ogóle.
- (2) Doświadczenie metafizyczne cechuje się tym, że nie jest doświadczeniem przedmiotów i ich własności.
- (3) Doświadczenie metafizyczne cechuje się tym, że ma charakter niedeskryptywny.
- (4) Doświadczenie metafizyczne cechuje się tym, że jego treści nie podlegają procesom konceptualizacji.

Z (1)–(4) ktoś mógłby wysnuć wniosek, że mamy do czynienia z klinczem epistemicznym, gdyż żadne poznanie nie może być uzyskane na bazie doświadczenia metafizycznego. Jest to, tak na marginesie, trafna uwaga, ale tylko wówczas, gdy żaden inny sposób ujęcia tego rodzaju treści nie jest możliwy. Jako że w tym artykule nie zajmuję się przedstawieniem pozytywnej propozycji wyjścia z impasu, proponuję od razu przejść do rozważenia pytania o to, co właściwie znaczy, że treści doświadczenia metafizycznego nie podlegają procesom konceptualizacji.

2. Konceptualizacja doświadczenia i jej granice

Jeśli naturą danych konstytuujących doświadczenie metafizyczne jest to, że wymykają się one konceptualizacji, niezbędne jest dokładne przyjrzenie się temu, co rozumie się tutaj pod pojęciem ‘konceptualizacji’.

Intuicyjnie, konceptualizacja to procedura, której zastosowanie prowadzi do tego, że pewna klasa treści doświadczenia (rozumianego w najszerszym sensie) ujmowana jest w ramach pozostającego do dyspozycji podmiotu aparatu pojęciowego. Wyrażmy to za pomocą następującej formuły definicyjnej:

$K_{\text{Def.}}$ = procedura ujmowania treści doświadczenia w pojęcia.

Powyższa definicja ma, co oczywiste, wiele wymiarów, pośród których można położyć nacisk na trzy główne możliwe znaczenia konceptualizacji:

1. Procedura przyporządkowania danym doświadczenia treściowo odpowiadających im pojęć (interpretacja intensjonalna).
2. Procedura podporządkowywania danych doświadczenia pod odpowiadającą im klasę pojęć (interpretacja ekstensjonalna).
3. Procedura przekształcania treści doświadczenia w treści wyższego rzędu, głównie o charakterze semantycznym (interpretacja kognitywna).

W przypadku punktów (1)–(2) mowa jest o konceptualizacji w sensie ściśle semantycznym, podczas gdy punkt (3) wprowadza element kognitywny, mimo że jednym z rezultatów (najdonioślejszym) jest uzyskanie treści semantycznych.

W odniesieniu do wszystkich wymienionych punktów Christopher Peacocke wysunął tezę o autonomii treści doświadczenia³⁴. Powiada ona, że treści doświadczenia mają zupełnie niezależny od funkcji wyższego rzędu (konceptualizacyjnych) status kognitywny. Oznacza to, że mówienie o konceptualizacji przybiera inny kształt, taki mianowicie, że o treściach doświadczenia mówi się jako *możliwych* do skonceptualizowania, ale *niekoniecznie skonceptualizowanych*. Należy w tym miejscu jednak dodać dwa dodatkowe aspekty do punktów (1)–(3): I. aspekt egzystencjalny – doświadczenie jest niezależne od wyższych procesów kognitywnych (w tym, oczywiście, konceptualizacji) w takim sensie, że istnienie danego doświadczenia *D* nie jest w jakikolwiek sposób zależne od tego, czy istnieje zaawansowany aparat kognitywny i II. aspekt esencjalny – doświadczenie egzystencjalne co do

³⁴ Ch. Peacocke, *Scenarios, Contents & Perception*, [w:] T. Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1992 oraz tenże, *Non-conceptual Content: Kinds, Rationales and Relations*, „Mind and Language” 9 (1994), s. 419–429, a także dyskusja z tezą o Autonomii – J.L. Bermúdeza pt. *Peacocke's Argument against the Autonomy of Nonconceptual Content*, tamże, s. 402–418.

swojej istoty nie jest determinowane przez wyższe procesy kognitywne. Jak się wydaje, sam Peacocke kładzie nacisk w pierwszej kolejności na drugi rodzaj niezależności, dzięki czemu może powiedzieć, że do charakterystyki doświadczenia nie jest niezbędne odwoływanie się do aparatu pojęciowego, struktur konceptualnych i własności semantycznych jako takich.

Teza o autonomii doświadczenia nie jest powszechnie podzielana, mimo że ma stosunkowo wielu zwolenników. W nawiązaniu do niej, jak również ustaleń Garetha Evansa³⁵, John McDowell sformułował swój wariant stanowiska konceptualistycznego³⁶. Według niego doświadczenie jest esencjalnie zależne od istnienia wyższych procesów kognitywnych, w tym przede wszystkim konceptualizacji. W rezultacie mówienie o doświadczeniu nieskonceptualizowanym traci rację bytu. McDowell przyznaje, że można co najwyżej mówić o tym, że dane doświadczenia nie tyle są skonceptualizowane, co raczej konceptualizowalne. Chce w ten sposób zaznaczyć, że jego stanowisko nie ma charakteru zawrotnego, poniekąd heglowskiego idealizmu, który o doświadczeniu dozwalałaby mówić tylko i wyłącznie jako o nieautonomicznej części procedur bardziej zaawansowanych³⁷.

W istocie rzeczy McDowell proponuje esencjalistyczny konceptualizm, którego zasadniczym punktem jest przyjęcie, że dane doświadczenia nigdy nie pozostają w relacji radykalnej asymetrii względem aparatu pojęciowego, a w związku z tym mówienie o doświadczeniu ma sens tylko i wyłącznie wtedy, gdy przyjmie się, że taki aparat ma znaczenie konstytutywne dla doświadczenia. Wszelako samo doświadczenie jest egzystencjalnie niezależne i może spełniać wielorakie funkcje, bez względu na to, czy istnieją procesy wyższego stopnia. McDowell jest daleki od tego, by negować doświadczenie w przypadku zwierząt, do czego niewątpliwie prowadziłyby restrykcyjne trzymanie się tezy o autonomii egzystencjalnej. Jako że Peacocke i Bermudez nie dostrzegają różnicy między aspektem egzystencjalnym a esencjalnym, traktują stanowisko McDowella jako radykalne. Przy czym wyraźnie widać,

³⁵ G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press 1982.

³⁶ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge MA: Harvard University Press 1994 (wyd. II 1996), rozdz. III oraz tenże, *The Content of Perceptual Experience*, „Philosophical Quarterly” 44 (1994), s. 190–205.

³⁷ Oskarżenia o skłonności idealistyczne są formułowane w stosunku do całego środowiska naukowego skupionego wokół J. McDowella oraz R. Brandoma, zwłaszcza że obaj nie odzęgają się od tradycji kontynentalnej, w tym przede wszystkim od Kanta, Hegla, a także od fenomenologii.

że jest to raczej stanowisko umiarkowane, z silnym akcentem na przyznanie priorytetu wyższym procesom kognitywnym³⁸.

Wróćmy jednak do punktów (1)–(3) jako charakterystyki procedury konceptualizacyjnej. Dla każdego punktu można wskazać, co to znaczy, że dana treść jest skonceptualizowana. I tak, w odniesieniu do punktu (1) treść jest skonceptualizowana wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje relacja przyporządkowania danej treści doświadczenia do odpowiadającej jej treści pojęcia. Przypuśćmy, że mam przed sobą coś, co powoduje, że istnieje cały szereg danych doświadczenia. Ograniczmy się tymczasem do danych użytecznych w procesach kognitywnych, takich jak kształt, kolor, zapach, faktura *etc.* Przypuśćmy teraz, że dysponujemy zasobem pojęciowym, który zawiera także pojęcie ‘psa’. Pojęcie to jest koniunkcją następujących sądów: ‘coś, co szczeka’; ‘coś, co ma sierść’; ‘coś, co gryzie’; ‘coś, co jest czworonożne’; ‘coś, co merda ogonem’; ‘coś, co ma ogon’ *etc.* Mając do dyspozycji zasób pojęciowy, możemy dokonać przyporządkowania treściom doświadczenia takiego pojęcia, którego treść będzie w największym stopniu odpowiadać tymże danym doświadczeniom. Mamy tutaj dwie możliwości. Pierwsza (sztywna) każe nam mówić o konceptualizacji tylko wtedy, gdy to przyporządkowanie jest jedno-jednoznaczne, a więc jeśli dane doświadczenia dają się istotnie wyrazić w postaci koniunkcji: coś, co szczeka, coś, co ma ogon, coś, co ma cztery łapy *etc.*, to przyporządkowanie im pojęcia ‘psa’ oznacza, że mamy do czynienia z treścią skonceptualizowaną. Ale jest też wariant drugi (luźny). W ramach tego wariantu przyporządkowanie nie musi mieć charakteru jedno-jednoznacznego, wystarczy, by część treści pojęciowych została przyporządkowana danym doświadczeniom, by można było mówić o konceptualizacji. W takim przypadku pojęcie ‘psa’ pozwala dokonać konceptualizacji także w sytuacjach problematycznych, np. przy wystąpieniu nieznacznych różnic między danymi doświadczenia a treściami pojęć, ale wówczas można przyjąć, że nie będzie to pełna konceptualizacja.

³⁸ Priorytetowość wyraża się w McDowellowskiej tezie o przestrzeni racji (ang. *logical space of reasons*), która ma być obszarem rozpoznawania, umieszczania i realizowania treści doświadczenia w kontekście jego produktywności dla wyższych procesów kognitywnych. Dyskusję tego problemu przeprowadza m.in. B. Brewer w pracy *Perception and Reason* (Oxford: Oxford University Press 1999) oraz R.G. Heck w artykule *Nonconceptual Content and the Space of Reasons* („*Philosophical Review*” 109 (2000), s. 483–523).

W nawiązaniu do obu powyższych wariantów niezbędna jest jeszcze jedna ważna uwaga. Otóż, wymaganie, by dla każdej klasy danych doświadczenia istniała adekwatna dla niej, dająca się jednojednoznacznie przyporządkować klasa treści pojęć, jest wyjątkowo wyrafinowane i raczej, patrząc na praktykę poznawczą, pragmatycznie wątle. Drugi wariant wydaje się zatem znacznie bardziej przekonujący. Wszelako w obu przypadkach wciąż pozostaje margines nieokreśloności. Weźmy raz jeszcze pod uwagę nasze doświadczenie i operowanie pojęciem 'psa'. Intuicyjnie rozumiemy, że zastosowanie tego pojęcia pozwala nam zorientować się w tym, z czym mamy do czynienia, ale nie oznacza wcale, że *dokładnie* wiemy, z czym mamy do czynienia. W pojęciu 'psa' jest wprawdzie zawarta informacja na temat tego, że psy zasadniczo dzielą się na rasy, ale samo to pojęcie nie pozwala na to, by mówić o uchwyceniu tej-określonej-rasy w odniesieniu do tego, co dane jest w doświadczeniu. Tym samym wyłania się nowy problem: określoności i nieokreśloności treści pojęć w relacji do doświadczenia w ramach dokonywanych przyporządkowań. Wydaje się, że *nieokreśloność* należy uznać za istotną własność procesu i tym samym uznać, że konceptualizacja nigdy nie jest w pełni dokonana. Jeśli tak, doświadczenie w swej fundamentalnej charakterystyce musi zasadać się na niekonceptualności, zachowując nie tylko egzystencjalną, ale także esencjalną autonomię.

Bardzo podobna sytuacja ma miejsce w obrębie drugiego wariantu konceptualizacji, gdzie mówi się, że dokonać konceptualizacji, to podporządkować danemu pojęciu jakąś klasę danych doświadczenia. Przyjmijmy, że mamy do czynienia z danymi, które nie nastroczają problemów z podporządkowaniem. Mając do dyspozycji pojęcie 'psa', bez trudu dokonujemy konceptualizacji dostępnej treści doświadczenia. Ale teraz wyobraźmy sobie, że dane, którymi dysponujemy, pozwalają zastosować bardziej wyspecjalizowane pojęcie, np. 'owczarka niemieckiego'. Stosujemy to pojęcie i okazuje się, że dokonaliśmy błędnego przyporządkowania. Dane wprawdzie wskazują na to, że mamy do czynienia z owczarkiem, ale powinniśmy zastosować inne pojęcie, np. owczarka kaukaskiego, dzięki któremu podporządkowanie będzie dawało nam jako rezultat prawdę, nie zaś fałsz.

Tutaj dotykamy bardzo delikatnej kwestii związanej z całą strategią stosowania aparatu pojęciowego. Stosujemy go, z jednej strony, by sortować, kwalifikować, określać dane doświadczenia, z drugiej zaś, ponieważ interesuje nas, które z powiązań między rozlicznymi pojęciami dają nam sądy prawdziwe. Konceptualizacja zatem może być rozpatrywana albo

jako procedura, która ogranicza się tylko do sortowania, kwalifikowania i określania, ale też jako istotnie powiązana z prawdziwością. Z pewnością osłabienie pojęcia ‘konceptualizacji’ do postaci pierwszej ma swoje dobre strony, np. pozwala mówić o aparacie pojęciowym funkcjonalnie i pragmatycznie. Paradoksalnie, takie podejście dość mocno wspiera konceptualizm, gdyż mając takie warunki brzegowe, nie ulega kwestii, że istnieje cały szereg zastosowań aparatu pojęciowego, który pozwala na konceptualizację, mimo że nie jest, ostatecznie, zorientowany na prawdziwość.

Można byłoby zadać otwarte pytanie o to, czy konceptualizacja z konieczności angażuje wartościowanie, a więc domaga się tego, by każdy wytwór pocesu konceptualizacyjnego był poddany ocenie logicznej (semantycznej). Jak się wydaje, można tu przyjąć dwie strategie: według pierwszej wartościowanie jest wbudowane w konceptualizację i w związku z tym nie ma mowy o żadnym rozłączeniu tych dwóch momentów kognitywnych; jest też i druga strategia, mówiąca, że procedury konceptualizacyjne prowadzą do wytworzenia struktur podatnych na wartościowanie, ale samo to wartościowanie jest rzeczą wyższego rzędu i w związku z tym można mówić o konceptualizacji bez konieczności angażowania wartościowania czy prawdziwości.

Ilustracją drugiej strategii byłoby podejście zarysowane przez Hilary’ego Putnama w koncepcji znaczenia stereotypowego i wyspecjalizowanego³⁹. Przyjmijmy za Putnamem, że istotnie mamy dwa zbiory znaczeń (pojęć): tych do użytku codziennego i tych do właściwego użytku prawdziwościowego. Załóżmy, że jesteśmy na wyprawie i odkrywamy zbiornik naturalny z czymś, co jest ciekłe, mokre, przezroczyste *etc.* Wyposażeni w pojęcie codziennego użytku mówimy: „Tak to jest woda”, próbujemy nawet tę substancję i dajemy innym towarzyszom wędrowni do spróbowania. Większość potwierdza: „Tak, to jest woda”. Jednocześnie jesteśmy chemikami i w tej samej sytuacji kontynuujemy naszą wypowiedź mówiąc: „Jasne, że znamion jakościowych możemy wnosić, że to woda, ale by się o tym przekonać, trzeba przeprowadzić badanie i wtedy dopiero będziemy mogli stwierdzić, że to, z czym mamy do czynienia, to istotnie woda”. Jakś czas potem – jako chemik – zabrałem butelkę z tym, co znajdowało się

³⁹ H. Putnam, *Znaczenie wyrazu ‘znaczenie’*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 93–184.

w zbiorniku, przeprowadziłem badanie i stwierdziłem: „Tak, to jest woda, tzn. to, co zbadalem, ma strukturę chemiczną wody (H_2O)”.

Sformułujmy następujące dwa pytania: 1. Czy zdanie pierwsze: „To jest woda” posiada wartość logiczną (semantyczną), czy też nie? i 2. Jaki charakter mają zatem pojęcia, które nie uczestniczą w pełnoprawnym procesie wartościowania logicznego (semantycznego)?

Na oba te pytania odpowiedzi wydają się nietrywialne. Intuicyjnie odpowiemy, że zdanie „To jest woda” posiada wartość logiczną, ale też bez trudności możemy dodać, że ta wartość jest do ustalenia ze względu na to, że zastosowanie tego pojęcia ma charakter doraźny i prowizoryczny. Na miejscu, przy jeziorze, zastosowaliśmy strategię *provisorium semantycznego*, np. by spowodować stosowne postawy (z pewnych względów chronić wodę przed zabrudzeniami *etc.*). Prowizorium semantyczne jest jednak etapem wcześniejszym, choć bardzo często jedynym, po którym musi przyjść etap *specjalizacji semantycznej*. Wtedy też zdanie „To jest woda” jest wartościowane w sensie właściwym.

Odpowiedź na drugie pytanie wydaje się jeszcze ciekawsza. Uznajmy, że nasze pojęcia stereotypowe uczestniczą w procesach konceptualizacyjnych na zasadzie *provisorium semantycznego*. Ich rolę można zatem opisać w taki sposób: konceptualizacja jest procesem ciągłym, gdyż dane doświadczenia domagają się tego, by je klasyfikować, określać, porządkować, łączyć *etc.* W tych funkcjach zawarta jest możliwość ewaluacji, lecz jej przeprowadzenie domaga się jeszcze bardziej zaawansowanego procesu kognitywnego. Tym samym konceptualizacja ma dwa wymiary: bardziej podstawowy, nastawiony na to, by dane doświadczenia po prostu czynić przystępnymi innym procesom kognitywnym, bazującym na strukturach propozycjonalnych, oraz zaawansowany, w ramach którego dokonuje się właściwe podporządkowanie danych doświadczenia pojęciom. Wtedy też pojawiają się wartości logiczne i precyzyjne ich określenie.

Ujmowania relacji między danymi doświadczenia a pojęciami w ich wymiarze ekstensjonalnym pozwala na to, by obejmować nimi jak najszerszy możliwy zakres danych, przy niezwykle efektywnie działającym aparacie pojęciowym. Stojąc nad brzegiem małego jeziora, nie musimy zatem przeprowadzać skomplikowanych procedur konceptualizacyjnych, gdyż zastosowanie pojęcia ‘woda’ w trybie ekstensjonalnym całkowicie nas zadowala. Jednocześnie rozumiemy, że to, z czym mamy do czynienia, może być czymkolwiek, także nie-wodą, a np. kwasem octowym. Wszelako

dokonałiśmy efektywnej konceptualizacji i teraz jest kwestią otwartą, jaki będzie jej ostateczny rezultat. Warto zwrócić uwagę, że podporządkowanie daje takie możliwości, ale już przyporządkowanie (zastosowanie strategii intensjonalnej) takiej opcji nie daje, chyba że dokonamy wyraźnego rozgraniczenia pojęć wykorzystywanych w codziennych praktykach językowych i tych, używanych w praktykach wyspecjalizowanych.

Konceptualizm rozważany z perspektywy ekstensjonalnej przybiera zatem interesującą formułę. Z jednej strony pozwala na to, by dane doświadczenia traktować dość swobodnie, z wyraźnym oczekiwaniem, że procedury konceptualizacyjne będą spełniały pewne funkcje, w tym również funkcje niekoniecznie wprost nastawione na wartościowanie logiczne (semantyczne). Efektywność takiej procedury jest bardzo wysoka i w związku z tym stanowi świetny probierz pragmatycznej orientacji w sferze pojęć. Z drugiej strony, ta sama perspektywa domaga się kolejnych procedur, które w istotny sposób będą rewidowały to, co dokonało się na pierwszym etapie konceptualizacji. W wyniku zastosowanych procedur ewaluacyjnych może okazać się, że konceptualizacje są nietrafione lub nie mają żadnego sensu. Wówczas też rodzi się pytanie, czy wciąż mówimy o procedurach wstępnych jako konceptualizacjach. Można bowiem przyjąć, że nie są to wcale konceptualizacje, a jedynie procedury konceptualizacyjno-podobne, które dopiero w świetle procedur wyższego rzędu mają jakikolwiek pojęciowy sens. Tylko wtedy bowiem uczestniczą w pełnoprawnych strukturach propozycjonalnych, których istotą jest to, że wytwór danej procedury konceptualizacyjnej jest prawdziwy lub fałszywy.

Pozostaje jeszcze trzeci wariant, mianowicie przekształcenie treści doświadczenia jednego rodzaju w zaawansowaną treść kognitywną, np. treść semantyczną. Konceptualizacja ma być tego rodzaju procedurą. Dokonać konceptualizacji to zatem dokonać transformacji treści doświadczenia T_D w treść wyższego rzędu T_W . Takie podejście zakłada, co oczywiste, że treść niższego rzędu z jakichś względów nie nadaje się do procesów rzędu wyższego. Stanowisko podobnego rodzaju można spotkać u Evansa, w odniesieniu do którego McDowell konstruuje swój argument konceptualistyczny⁴⁰. Evans widzi rzeczy tak: podmiot jest w różnych stanach informacyjnych. Percepcja jest jednym stanem informacyjnym, natomiast sądzenie i zajmowanie postaw

⁴⁰ G. Evans, *The Varieties of Reference*, dz. cyt., s. 122 i n.

propozycjonalnych innym stanem informacyjnym. Treści tychże stanów są różne, zdeterminowane przez to, jaką naturę posiadają same te stany.

Stanowisko Evansa wydaje się przekonujące. Zrelatywizowanie treści do stanu i jego charakteru pozwala mówić o tym, że istnieją treści niekonceptualne i niepropozycjonalne, lecz jednocześnie przyznawać, że treści te ulegają przekształceniu w treści wyższego rzędu. W jaki sposób to przekształcenie zachodzi, sam Evans dokładnie nie wyjaśnia. Jak się wydaje, można transformacje pojmować na dwa zasadnicze sposoby.

Pierwszy określam mianem transformacji semantycznej. Polega ona na tym, że fenomenalna treść takich stanów, jak percepcja, podlega przekształceniu za pomocą dostępnego aparatu pojęciowego w treść wyższego rzędu. Tego rodzaju procedura zakłada wprawdzie model intensjonalny, ale nieco inaczej rozkłada akcenty. Chodzi mianowicie o to, że jeśli w moich treściach fenomenalnych, powiązanych np. z percepcją wzrokową, zawarte są informacje na temat kształtu, odległości, faktury, położenia *etc.* jakiegoś obiektu, to przekształcenie odbywa się za pomocą konfiguracji stosownych pojęć ('kształtu', 'odległości' *etc.*) w taki sposób, by wyłoniła się treść mentalna, mogąca uczestniczyć w zaawansowanych procesach kognitywnych, np. *pies*. Będąc w stanie informacyjnym SI_1 , treść tegoż stanu nie obejmowała *psa*, a jedynie szereg danych, pochodnych od obiektu wywołującego daną treść i wprowadzającego podmiot w dany stan. Dopiero po zastosowaniu narzędzi transformacyjnych SI_1 przekształcone zostało w SI_2 , tym razem treść mogąca uczestniczyć w procesach ewaluacji semantycznej, stanowiącym część postaw propozycjonalnych *etc.*

Drugi rodzaj transformacji, mimo że także skutkuje efektem semantycznym, ma charakter fenomenologiczny. W tym przypadku nie chodzi o przekształcenie jednego typu treści w inny – bardziej zaawansowany, podatny na procedury wyższego rzędu. Chodzi raczej o przejście z jednego stanu informacyjnego w drugi, z właściwie niezmienną treścią doświadczenia. O takim rozwiązaniu wydaje się mówić Evans, gdy sugeruje, że to, co się zmienia w obrębie podmiotu działań kognitywnych, to jedynie zmiana stanów, natomiast treść – jak można wywnioskować – pozostaje niezmiennikiem tych stanów⁴¹. Tego rodzaju rozwiązanie pozwala potem przepuścić atak przez McDowella, który – gdyby przyjąć, że istotnie zmienia się tylko stan, natomiast treść pozostaje niezmienna – wskazuje na to, że

⁴¹ Tamże.

Evans konsekwentnie musi bronić tezy o niepojęciowym charakterze treści doświadczenia.

Proponowana transformacja ma charakter fenomenologiczny w tym sensie, że treść fenomenalna pozostaje stała, natomiast zmienia się stosunek kognitywny do tejże treści. Przypuśćmy na chwilę, że jesteśmy w stanie informacyjnym SI_1 , który został przyczynowo wywołany przez jakiś obiekt, np. szczekającego psa. Treść tego stanu informacyjnego (dane doświadczenia) ma swój niezależny od tegoż stanu status, który – jeśli zaprzęgnięte zostaną wyższe procesy kognitywne, może i będzie uczestniczył w tym, co powiązane jest z takimi stanami informacyjnymi, jak sążenie, przypuszczenie *etc.*, które w skrócie oznaczamy SI_2 . Transformacja to zatem przejście od stanu informacyjnego do innego stanu informacyjnego. Jak można oczekiwać, skoro bycie w SI_1 zostało wywołane np. przez oddziaływanie przyczynowe szczekającego psa na aparat percepcyjny, to SI_2 może być wywołane albo jakimś typem oddziaływania oddolnego, albo oddziaływania odgórnego. W tym kontekście właśnie McDowell powołuje się na logiczną przestrzeń racji (ang. *logical space of reasons*), twierdząc, że nic, co nie należy do tej przestrzeni, nie może być wkomponowane w zaawansowane procedury kognitywne. Innymi słowy: McDowell nie zgadza się na transformacje w obrębie stanów informacyjnych, gdyż jego zdaniem treści tychże stanów są silnie z nimi powiązane, a w rezultacie teza o homogeniczności i trwałości treści wyduje się nie do utrzymania⁴².

Jeśli przyjąć, że dysponujemy zbiorem danych generujących coś, co nazywamy doświadczeniem metafizycznym, to w ramach wyżej zarysowanej perspektywy zasadnicze trudności, jakie zostały poruszone w paragrafie pierwszym tego artykułu, sprowadzają się do dwóch:

1. treści doświadczenia metafizycznego są niekonceptualizowalne, gdyż istnieje zasadnicza trudność w obrębie intensjonalnie i ekstensjonalnie rozumianych procedur konceptualizacyjnych;
2. treści doświadczenia metafizycznego są niekonceptualizowalne, gdyż nie istnieje stosowna procedura semantyczna lub fenomenologiczna, która gwarantowałaby przejście z jednego stanu informacyjnego w drugi, bardziej kognitywnie zaawansowany.

Między 1. i 2. występuje niezwykle interesujące napięcie. Otóż, jeśli zachodzi przypadek pierwszy, konceptualizacja doświadczenia jest kwestią poprawie-

⁴² J. McDowell, *Mind and World*, dz. cyt.

nia procedur konceptualizacyjnych, udoskonalenia aparatu pojęciowego czy doprecyzowania roli pojęć w procesach przyporządkowania treści danych doświadczenia. A zatem przyjmując, że dane metafizyczne mają rzeczywiście swoje miejsce pośród innych danych doświadczenia w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, można optymistycznie spojrzeć w przyszłość, gdyż problem ma jedynie charakter techniczny. Natomiast przypadek drugi wskazuje na strukturalną trudność, której przewyciężenie, jakkolwiek nie niemożliwe, tu czy w jakiegokolwiek przyszłości jest raczej wątpliwe. Ta trudność powiązana jest z faktem, iż zmiana stanów informacyjnych musi być jakoś motywowana i wygląda na to, że w przypadku danych metafizycznych żadna motywacja nie występuje. Jest to zaskakujący wniosek, gdyż wydaje się, że mając dane metafizyczne za najbardziej fundamentalne, podmiot aktywności kogntywnej musiałby w pierwszej kolejności poszukiwać procedur przejścia między jednym stanem informacyjnym a drugim. To, że się tak nie dzieje lub że próby są w większości nieudane, może oznaczać, że albo coś niedobrego jest z danymi metafizycznymi (może po prostu nie istnieją), albo też dane te posiadają unikalną charakterystykę, która wyklucza przejście między stanami. Pierwszy wariant jest nihilistyczny, drugi zaś defetystyczny. Oba uniemożliwiają prowadzenie dyskursu metafizycznego w taki sposób, że dominującą rolę przypisuje się pojęciom, strukturom propozycjonalnym, procedurom ewaluacji semantycznej *etc.*

Jak się wydaje, zachodnia metafizyka bardzo trafnie rozpoznała wszystkie te trudności. Wariant 2. co do zasady pozostaje jedynie bardziej wyrafinowaną diagnozą sytuacji z danymi metafizycznymi. Większość prób, jakie zostały podjęte przez metafizykę, dotyczy w pierwszej kolejności wariantu 1., z niezwykle silnym naciskiem na tezę, zgodnie z którą przyznaje się, iż aparat pojęciowy istotnie nie jest w stanie danych metafizycznych skonceptualizować, w związku czym niezbędne jest skonstruowanie niezwykle subtelnego i wyspecjalizowanego zestawu pojęć, które przynajmniej od strony ekstensjonalnej będą dobrym zabezpieczeniem dla procesów konceptualizacji⁴³. Tego rodzaju przykładowy zabieg zostanie przeanalizowany w następnym punkcie.

⁴³ Zachodnia myśl metafizyczna posługuje się dwoma strategiami dyskursywnymi: katafaticznym (pozytywnym) i apofaticznym (negatywnym). Jakkolwiek strategie te w pierwszej kolejności zyskały zastosowanie teologiczne, niemniej jednak ich rola filozoficzna została rozpoznana już przez Arystotelesa, a potem przejęta przez tradycję zachodnioeuropejską. Na temat natury i funkcji dyskursu apofaticznego zob. S. T. Koło-

3. Metafizyka pojęć fundamentalnych

Z przykładów podanych w punkcie 1. wynika, że dane metafizyczne są właściwie beztreściowe, w związku z czym nie da się nawet zastosować zwykłych procedur konceptualizacyjnych, które mogłyby doprowadzić do pełnej propozycjonalizacji (semantyzacji) treści tegoż doświadczenia. Beztreściowość musi zatem oznaczać też, że problemy poruszone w punkcie 2. mają jedynie wartość w takim kontekście, że każda próba uznania, że dane metafizyczne są nośnikami treści, musi i tak zakończyć się niepowodzeniem, gdyż próżno szukać satysfakcjonujących procedur konceptualizacyjnych o proveniencji intensjonalnej czy ekstensjonalnej.

Kantowskie *dictum*, w obrębie którego cała nowożytna i współczesna krytyka metafizyki się toczy, uwydatnia problem treściowości, której aparat pojęciowy nie jest w stanie przekształcić w coś, co będzie mogło być poddane procedurom ewaluacyjnym. W rezultacie, wprawdzie sam Kant tego nie czyni, niemniej kontynuatorzy jego podejścia pozostają zgodni co do tego, że dane metafizyczne po prostu są poznawczo całkowicie jałowe. Jest jednak i drugie podejście, reprezentowane przez tradycyjną myśl metafizyczną, w ramach której formuluje się tezy znacznie ostrożniejsze. W ramach tego podejścia następuje wyraźne podkreślenie nietreściowego charakteru doświadczenia metafizycznego i w konsekwencji konieczność wyboru innego, bardziej stosownego schematu pojęciowego. Dla wielu – także dla Kanta – tego rodzaju rozstrzygnięcie wciąż nie jest satysfakcjonujące, głównie z powodu abstrakcyjności pojęć oraz ich współzależności, sprawiających wrażenie, że cały dyskurs metafizyczny ma ostatecznie wymiar aprioryczny i analityczny.

Rozważmy jeden z zasadniczych problemów, z jakim boryka się tradycyjny dyskurs metafizyczny i który rozwiązuje, uwzględniając trudności z konceptualizacją danych metafizycznych. Dotyczy on obecności w doświadczeniu metafizycznym składowej egzystencjalnej, reprezentowanej w języku za pomocą wyrażenia „istnieć”. A zatem cała skomplikowana struktura wywodu może być sprowadzona do pytania: „Co znaczy istnieć?”.

Jeśli przyjąć, że odpowiedź na powyższe pytanie jest równoznaczna ze wskazaniem na znaczenie, można – przynajmniej na poziomie semantycznej interpretacji konceptualizacji – uznać, że dostarczenie znaczenia dla wyrażenia lub klasy wyrażen powiązanych z danymi metafizycznymi jest jednocześnie pozytywnym wynikiem testu na konceptualizację. Dla wyrażenia „istnieć” ta procedura także obowiązuje i tym samym, o ile istnieją egzystencjalne dane metafizyczne, które pozostają w zakresie tego wyrażenia, wskazanie na jego znaczenie winno nam dać odpowiedź na pytanie, czy dane te są konceptualizowalne.

Natychmiast należy zarysować dwie perspektywy, jakie się tu wyłaniają. Pierwsza ma charakter minimalistyczny. Wyrażenie „istnieć” powiązane jest z klasą egzystencjalnych danych metafizycznych, lecz pozostaje z nimi wyłącznie w związku ekstensjonalnym: w sensie fundamentalnym nie posiada znaczenia lub posiada znaczenie funkcjonalne niebędące reprezentacją tego, co niosą dane metafizyczne (lub też będące ubogą reprezentacją tychże treści). Druga perspektywa jest bardziej obiecująca: wyrażenie „istnieć” posiada znaczenie reprezentujące treści niesione przez dane metafizyczne. Posługiwanie się tym wyrażeniem stwarza jednak poważne trudności i generuje paradoksy.

Zwróćmy uwagę, że Charles Kahn w swojej monografii na temat wyrażenia ‘istnieć’ w języku starogreckim wskazuje na to, że język grecki dysponował całą, hierarchicznie zorganizowaną semantyką wyrażenia ‘istnieć’⁴⁴. W ramach tej semantyki znaczenie egzystencjalne tegoż wyrażenia nie odgrywało pierwszoplanowej roli. Na czoło wysuwały się natomiast takie znaczenia, jak lokatywne i weredyczne⁴⁵. Jest to interesujące znanie problemu braku możliwości konceptualizacji, ale też zarysowanych powyżej dwóch perspektyw. Rozważmy bowiem trzy zdania, które odpowiadają egzystencjalnemu, lokatywnemu i weredycznemu znaczeniu wyrażenia ‘istnieć’.

(α) „Sokrates istnieje.”

(β) „Sokrates jest w pokoju obok.”

(γ) „Prawdą jest, że Sokrates jest w pokoju obok.”

⁴⁴ Ch.H. Kahn, *The Verb ‘be’ in Ancient Greek*, [w:] *The Verb ‘Be’ and its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies*, ed. J.W.M. Verhaar, Vol. 16, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co. 1973.

⁴⁵ Zob. J. Wojtysiak, *O słowie BYĆ. Z teorii wyrażen egzystencjalnych*, Lublin: TN KUL 2005.

Wyrażenie „istnieć” w zdaniu (α) występuje jako zwykły predykat, a więc można domniemywać, że jego zakres stanowi jakaś własność obiektu. Przyjmując perspektywę minimalistyczną (pierwszą), rola analizowanego wyrażenia egzystencjalnego sprowadza się do tego, że pozostaje ono w stosunku ekstensjonalnym do obiektu lub własności tegoż obiektu. Problem w tym, że takie rozstrzygnięcie niewiele nam mówi. Zdanie (α) z minimalistycznym znaczeniem wyrażenia „istnieć” może być co najwyżej uznane za rodzaj referencjalnej tautologii⁴⁶. Inaczej rzecz ma się, gdy przyjmujemy perspektywę drugą. Tutaj wydaje się, że nasze oczekiwania wzrastają, a wraz z nimi pojawia się pytanie o to, co pozostaje w zasięgu ekstensji wyrażenia egzystencjalnego. W rezultacie pojawia się konkluzja, iż ekstensją wyrażenia „istnieć” jest własność, która stanowi właśnie treść danych doświadczenia metafizycznego.

Oba podejścia są wyraźnie obecne w tradycji interpretowania znaczenia wyrażenia „istnieć”, przy czym zwolennicy drugiej perspektywy z wielkim trudem odpowiadają na pytanie o to, jaka dokładnie jest ta własność, która nie tylko pozostaje w zasięgu wyrażenia „istnieć”, ale dodatkowo jest reprezentowana przez znaczenie tegoż wyrażenia. Kahn właśnie na ten problem zwraca uwagę, twierdząc, że zdania typu (α), nawet jeśli występują w języku greckim, ich sens nie jest egzystencjalny, tzn. wyrażenie „istnieć” nie odnosi się do żadnej własności, a więc także jego znaczenie nie reprezentuje treści danych doświadczenia powiązanych z tą własnością⁴⁷. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia raczej z koncepcją redundancyjną, wyraźnie zamarkowaną przez Arystotelesa w *Metafizyce*: powiedzieć „człowiek” i „człowiek jest” to powiedzieć to samo; tak samo jak powiedzieć „człowiek” i „jeden człowiek”. Redundancja zasadza się na charakterystyce semantycznej takich wyrażen jak „człowiek” czy „Sokrates”. Do tej charakterystyki należy także własność *odnoszenia się do czegoś*. Powiedzieć zatem „Sokrates istnieje”, to zastosować mechanizm redundancji polegający na tym, że mówi się

⁴⁶ Problem ten omawiają m.in. D.F. Pears i J.F. Thomson w artykule *Is Existence a Predicate?*, [w:] P.F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, New York: Oxford University Press 1963. Monografię problemowi istnienia poświęcił także C.J.F. Williams, *What is Existence*, Oxford: Oxford University Press 1981.

⁴⁷ C.J.F. Williams, *What is Existence*, dz. cyt.

„Wyrażenie «Sokrates», którego własnością jest to, że się do czegoś odnosi, do czegoś się odnosi”⁴⁸.

Zupełnie inna sytuacja ma miejsce w przypadku zdań typu (β). Za-uważmy przede wszystkim, że wyrażenie „istnieć” występuje tu w innej funkcji syntaktycznej. Nie pełni roli predykatu, tak jak w zdaniu (α), lecz rolę łącznika. Kahn zwraca uwagę na to, że z syntaktycznego punktu widzenia rola łącznikowa w języku starogreckim jest uprzywilejowana. Także współcześnie wielu filozofów zajmujących się problematyką egzystencjalną kładzie nacisk na to, że wyrażenie „istnieć” posiada uprzywilejowaną funkcję syntaktyczną, lecz właściwie żadnej lub zgoła żadnej semantycznej. Przy tego rodzaju podejściu, wyrażenie „istnieć” posiada, oczywiście, znaczenie, ale nie jest ono reprezentacją treści danych doświadczeniowych. W najlepszym wypadku może ono reprezentować jakieś typy relacji zachodzących między obiektem i własnościami lub obiektem a umysłem. W (β) wyrażenie „istnieć” pełni funkcję łącznika między wyrażeniami „Sokrates” i „w pokoju obok”, po pierwsze łącząc dwie różne kategorie składniowe, po drugie markując relację ‘bycia gdzieś’, która łączy własność „bycia w pokoju obok” z obiektem Sokratesem.

Warto zauważyć, że zdaniem Kahna znaczenie lokatywne, jako wybijające się na plan pierwszy, właściwie może stanowić także odpowiedź na pytanie o to, jakie jest znaczenie wyrażenia egzystencjalnego. Otóż, jeśli pytamy o to, co znaczy istnieć, to ze znaczenia lokatywnego dowiadujemy się, że znaczy to po prostu ‘być gdzieś’. Lokalizacja (położenie czasoprzestrzenne) jest zatem kryterium egzystencjalnym, dzięki któremu można uznać coś za istniejące lub też odmówić istnienia. Pamiętając dodatkowo, że charakterystyka semantyczna wyrażeń typu „Sokrates” czy „człowiek” zawiera relację odniesienia, lokatywność może być interpretowana jako warunek zachodzenia relacji referencji. Innymi słowy, nie chodzi tylko o to, że dane wyrażenie posiada ‘własność odnoszenia się do jakiegoś obiektu’, ale przede wszystkim o to, że dane wyrażenie istotnie się odnosi. A dzieje się tak, gdy można o danym obiekcie orzec lokatywnie.

⁴⁸ Arystoteles (*Metafizyka*, Księga V) stawia problem redundancji w centrum swoich uwag na temat orzekania egzystencjalnego. Jeśli przyjąć perspektywę P. Geacha (G. Anscombe, P. Geach, *Trzej filozofowie. Arystoteles, Akwinata, Frege*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX 1981) i zdefiniować istnienie w kategoriach formy, koncepcja redundancyjna jest całkowicie zrozumiała.

Pozostają jeszcze zdania typu (γ). Tutaj, znowu powołując się na Kahna, trzeba zaznaczyć, że znaczenie wyrażenia „istnieć” nie reprezentuje żadnej własności przedmiotu – Sokratesa, a jedynie własność zdania o Sokratesie, a dokładnie ‘bycia tak, jak to zdanie stwierdza’. Istnieje skomplikowana debata na temat tego, co właściwie wyrażenie „prawda” znaczy. W przypadku rozwiązań przyjętych przez myślicieli greckich wydaje się, że najbardziej prawdopodobne jest to, w ramach którego przyjmuje się, że ‘być prawdziwym’ dla danego zdania to po prostu ‘stwierdzać, że jest tak-a-tak’. Zdanie „Sokrates jest w pokoju obok” jest prawdziwe, gdy Sokrates jest w pokoju obok, w przeciwnym razie zdanie to jest fałszywe⁴⁹.

Interesujący jest tu związek z naszym pytaniem o to, co znaczy „istnieć”. Właściwie można, podobnie jak w przypadku zdań typu (α), powiedzieć, że w grę wchodzi dwie możliwości. Z jednej strony można przyjąć czysto ekstensjonalne rozumienie funktora bądź predykatu prawdziwościowego, a wtedy znaczenie wyrażenia „istnieć” sprowadza się do reprezentowania ekstensji tegoż predykatu (zbioru zdań prawdziwych). Co znaczy istnieć w takim sensie? Po prostu należeć do zbioru zdań prawdziwych. Drugi wariant jest bardziej złożony. Funktor lub predykat prawdziwościowy wskazuje na coś więcej niż tylko na fakt, że zdanie przynależy do pewnej klasy. Wskazuje ono mianowicie także na to, że zachodzi jakiś fakt, który jest stwierdzany w tym zdaniu.

Mamy zatem ponownie minimalistyczną koncepcję operowania wyrażeniem „jest prawdą”, a w ramach tego podejścia znaczenie redukuje się do zbioru, o którym to wyrażenie się orzeka. Ale też możemy przyjąć wersję substancjalną, w ramach której prawdziwość pojmuje się jako relację między zdaniem a przedmiotem wraz z faktem, że przedmiot ten istnieje i posiada przypisywane mu w danym zdaniu własności⁵⁰.

Zaskakujące jest to, że właściwie oba podejścia rzucają światło na to, dlaczego prawda jest jednym ze znaczeń wyrażenia „istnieć”, przy czym

⁴⁹ Zob. J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, szczególnie rozdział dotyczący prawdy. Także J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.

⁵⁰ Dyskusję na ten temat można znaleźć w artykule C. Wrighta *Prawda. Przegląd tradycyjnego sporu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28 (2000), z. 4, s. 153–198. Monograficzne ujęcie deflacyjnych koncepcji prawdy przedstawił M. Witek, *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacyjizmu*, Kraków: Aureus 2005.

tylko w drugim przypadku wyraźnie wskazuje się na to, że istnienie nie jest pojmowane jedynie formalnie jako *bycie elementem określonego zbioru*, ale także materialnie jako zachodzenie pewnego faktu. Dzięki drugiemu wariantowi widać wyraźnie, że istnieć to po prostu być faktem, zachodzić, mieć miejsce, dzięki czemu zdania mogą być uznane za prawdziwe (i, odpowiednio, fałszywe).

Wymienienie tych trzech znaczeń wyrażenia „istnieć” nie miałyby dla naszych rozważań sensu, gdyby nie pewne obserwacje, które mogliśmy poczynić. Te obserwacje można ująć w postaci następującej listy:

- a. Znaczenie wyrażenia „istnieć” nie reprezentuje obiektu i jego własności wprost;
- b. Znaczenie wyrażenia „istnieć” reprezentuje własności i relacje, które nie mają charakteru przedmiotowego;
- c. Własności i relacje reprezentowane przez znaczenie wyrażenia „istnieć” mają charakter formalny;
- d. Formalność własności i relacji reprezentowanych przez znaczenie wyrażenia „istnieć” zasadza się na tym, że dotyczą one albo relacji składniowych, albo relacji logicznych, albo kategoryzacji danych;
- e. Wyrażenie „istnieć” jest wieloznaczne;
- f. Wieloznaczność wyrażenia „istnieć” jest jego cechą strukturalną i funkcjonalną.

Wszystkie te obserwacje znane były Arystotelesowi. Wprowadzenie technicznego słowa „byt” (gr. *to on*) jest właśnie formułą wyrażającą punkty (a)–(f). Co więcej, wieloznaczność można uznać z jednej strony albo za wyraz nadmiaru treści pojęciowej (efekt zbyt bogatej konceptualizacji), albo za wyraz ograniczonej konceptualizacji. Jak się wydaje, Arystoteles skłania się ku drugiej wersji, szczególnie mając na względzie oczekiwanie, że schematy pojęciowe będą odnosiły się wprost do przedmiotów, a znaczenia wykorzystywanych wyrażen będą reprezentacjami samych tych przedmiotów i ich własności⁵¹.

W tej sytuacji strategicznym rozwiązaniem zaproponowanym przez Arystotelesa jest nominalizacja wyrażenia „istnieć” w taki sposób, by jednoznacznie można było uchwycić jego prawie czysto ekstensjonalny charakter. Wyrażenie „byt” spełnia ten warunek i oczekiwanie. Z jednej strony nie

⁵¹ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., Księgi V, VI i VII.

posiada znaczenia, które reprezentowałyby obiekt i jego własności, z drugiej zaś inkorporuje wszystkie znaczenia wyrażenia „istnieć”, o których mowa była powyżej. Ten ruch wygenerował nową strategię dyskursywną, z której wyrodziła się metafizyka w kształcie zachodnioeuropejskim. Strategia ta bazuje na tezie, że kluczowy moment teoretyczny w filozofii polega na uchwyceniu, doprecyzowaniu i wyrażeniu kolejnych znaczeń wyrażenia „być”. Metafizyka jest zatem próbą konceptualizacji tychże znaczeń, ale nie konceptualizacji samego przedmiotu i jego własności, bo właśnie to, jak się wydaje, jest prawie niemożliwe z uwagi na unikatowy charakter treści doświadczenia metafizycznego.

Pojęcie *bytu*, którym posługuje się metafizyka, respektuje unikalność doświadczenia metafizycznego, a nade wszystko trudności z jego konceptualizacją. Równocześnie otwiera możliwość wieloaspektowej analizy treści tegoż doświadczenia. Nie przebiega ona jednak w taki sposób, że pojawiają się kolejne pojęciowe reprezentacje składników tejże treści. Raczej wyłania się bogaty i złożony schemat pojęciowy, który ujmuje kolejne aspekty ekstensjonalnie wykorzystywanego pojęcia *bytu*. Schemat ten doprecyzowuje to pojęcie, a dzięki temu znaczenia wyrażen stanowiących trzon dyskursu metafizycznego reprezentują rozliczne sposoby pomyślenia treści doświadczenia. W rezultacie schematy pojęć metafizycznych nie pełnią funkcji *de re*, nie dają się orzekać wprost o przedmiocie (właściwie jedynym takim pojęciem jest *byt*, ale tylko i wyłącznie z uwagi na jego czysto ekstensjonalny charakter), a co najwyżej w trybie *de dicto* mogą być orzekane o innych pojęciach.

Przekonującą ilustracją jest centralne pojęcie metafizyki Arystotelesa, mianowicie *substancja* (gr. *ousia*). Stagiryta wskazuje na nie jako główne znaczenie wyrażenia „być”. Jednocześnie nie rekomenduje orzekania *de re* z wykorzystaniem wyrażenia „substancja”. W kilku miejscach wskazuje na to, że pojęcie *substancji* reprezentuje pewne własności semantyczne i logiczne, które stanowią o tym, że język jest dorzecznym i posiada walory semantyczne. Nawet w obrębie rozważań na temat struktury substancji (złożeń z aktu i możności, formy i materii czy podłoża i przypadłości) znaczenie wyrażenia „substancja” pozostaje głównie reprezentacją relacji logicznych i semantycznych. Natomiast tam, gdzie następuje silne powiązanie z dziedziną przedmiotową, Arystoteles posługuje się jedynie równoważnikami (konwertybiliami), przez co reprezentacja ma wymiar czysto ekstensjonalny.

Zakończenie

Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego jest wielowymiarowy. Dotyczy z jednej strony tego, co jest składową tego rodzaju doświadczenia, z drugiej zaś zdolności aparatu pojęciowego do pełnej konceptualizacji treści niesionych przez dane metafizyczne. Jak się wydaje, mając na względzie zaproponowane rozumienia procedury konceptualizacyjnej, trudność metafizyki polega na tym, że treści metafizyczne wymykają się zarówno możliwościom ich przyporządkowania, jak i podporządkowania względem pozostających do dyspozycji pojęć. Podobnie skomplikowana i mało efektywna jest procedura transformacyjna, która właściwie może prowadzić do nihilistycznego wniosku, że doświadczenie metafizyczne w ogóle nie ma miejsca.

Wbrew opinii krytków metafizyki, trudności te zostały rozpoznane dość wcześniej, efektem czego było przyjęcie, że schematy pojęciowe metafizyki mają unikalny charakter. Rozumiano przez to przede wszystkim, że pojęcia są wieloznaczne, nie są reprezentacjami przedmiotów i ich własności, posiadają głównie charakterystykę ekstensjonalną, a względem siebie pozostają w relacjach eksplikacji. W tym kontekście stanowisko, jakie przedstawia w *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant, jest całkowicie naturalne: istotnie, metafizyka jest dziedziną, która uzurpuje sobie prawo do mówienia o przedmiotach, nawet tych leżących poza możliwym doświadczeniem, ale jest tak tylko i wyłącznie wtedy, gdy nie rozumie się sposobu konstytucji i posługiwania się schematami pojęciowymi tej dziedziny. Sam Kant rozumiał to doskonale i zaordynował wstrząs, dzięki któremu uświadomił jasno i dobitnie, że metafizyka jest dziedziną, która nie może liczyć na to, że jej pojęcia będą reprezentacjami przedmiotów w takim samym sensie, jak pojęcia innych dyscyplin. Ta diagnoza, mimo że przeprowadzona z perspektywy transcendentalnej, jest w istocie swojej zakorzeniona w problemie braku możliwości konceptualizacji doświadczenia metafizycznego, a zatem tych treści doświadczenia, o których nie można mówić w trybie *de re*.

Jeśli na problem metafizyki spojrzymy z tego punktu widzenia, znacznie łatwiej dostrzeżemy, że stajemy wobec dwóch zasadniczych postaw: nihilistycznej, która wynika z faktu odrzucenia składowych metafizycznych w ogólnie pojętym doświadczeniu, oraz sceptycznej, która jest rezultatem powściągliwego posługiwania się schematami pojęciowymi, tak by jasne było, iż nie są one wykorzystywane w trybie *de re*. Paradoksalnie, scepty-

cyzm w obrębie metafizyki – powiązany wprost z trudnościami konceptualizacyjnymi – stanowi poręczne narzędzie przeciw krytyce metafizyki w ogóle. Wskazuje bowiem na to, że problematyczność metafizyki jest jej integralną, konstytutywną i fundamentalną charakterystyką, a więc także zasadność i możliwość krytyki zawarta jest w tej charakterystyce.

METAPHYSICAL EXPERIENCE AND THE PROBLEM OF ITS CONCEPTUALISATION

Summary

The critical approach to metaphysics has usually two dimensions: methodological dimension on the one hand, and semantic one on the other. From the methodological point of view a main problem of metaphysics can be defined in terms of lack of proper procedures that may lead to the verification of metaphysical theses. The semantic criticism is based on the assumption that all conceptual schemata of a scientific domain should be characterized as having two semantic properties: meaning and reference. Critics argue that metaphysical concepts have the real problem both with reference and meaning.

In this paper I argue for a different approach to the aforementioned problems. My claim is that metaphysics is in trouble because a metaphysical experience essentially goes beyond the descriptive power of conceptual schemata. I analyze that thesis in two perspectives: nature and function of experience in general as well as limits of conceptualization as a main cognitive activity. In the third part of the paper the idea of fundamental concepts of metaphysics will be introduced as an illustration of the main thesis of my paper.