Filozofia Nauki
Rok VII, 1999, Nr 3—4(27—28)

Arkadiusz Chrudzimski

Semantyka uprzywilejowanego dostępu

1. MIT DANYCH

Historycy filozofii najnowszej dzielą często koncepcje rozwijane w ramach tradycji anglosaskiej na filozofię *analityczną* i *postanalityczną*. Granica nie jest ostra, a i filozofowie klasyfikowani w ramach tych dwu grup nie tworzą bynajmniej jakichś ściśle sprecyzowanych, jednolitych kierunków. To, co z reguły funkcjonuje jako jedno z wyraźniejszych kryteriów owego podziału, to stosunek do pewnej grupy idei, które od czasów Sellarsa przyjęło się nazywać „mitem danych". Mit ten skutecznie zniewala filozofujące umysły od czasów Kartezjusza, jednak naprawdę precyzyjnie sformułowany został dopiero przez swych krytyków. Stanowi go splot trzech idei: idei sfery epistemicznie uprzywilejowanego dostępu, idei fundamentu wiedzy oraz idei znaczenia jako bytu dostępnego w uprzywilejowany sposób, stanowiącego zasadę podziału na to, co analityczne i syntetyczne. Każda z tych idei mogłaby być wprawdzie potraktowana oddzielnie, jednak łączą się one w naturalny sposób i w tej postaci tworzą mocną doktrynę, która jeszcze do niedawna zasługiwała na miano współczesnej ortodoksji.[1]

W związku z tym w naszym artykule będziemy w historycznie niezobowiązujący sposób mówić o kartezjańskiej teorii intencjonalności, kartezjańskiej epistemologii czy też kartezjańskiej semantyce, nie mając na myśli specjalnie Kartezjusza czy też jego bezpośrednich następców. Chodzi w tym wypadku raczej o pewien paradygmat

---

[1] Filozoficzną ideologię mitu danych próbowałem naszkicować w: A. Chrudzimski, „Filozoficzny mit danych", *Edukacja filozoficzna*, 26 (1998), s. 5—20, natomiast referat klasycznej krytyki owego mitu znaleźć można w: A. Chrudzimski, „Wilfrida Sellarsa krytyka „mitu danych"", *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 7 (1998), Nr 1, s. 73—90.

filozofowania, który jest żywy do dzisiaj, zaś w szczególnie charakterystyczny sposób występował w szkole Brentana oraz we wczesnej filozofii analitycznej.

Idee składające się na ów kartezjański paradygmat występują łącznie nie z jakichś przypadkowych powodów, lecz ze względu na typ wyjaśniania, który położono u podstaw kartezjańskiego mitu. Otóż przede wszystkim teoria intencjonalności oraz epistemologia nie rozwijają się tam bynajmniej niezależnie. Sfera epistemicznie uprzywilejowanego dostępu, która stanowi konieczny punkt dojścia kartezjańskiego poszukiwania pewności, okazuje się także bardzo wygodnym i naturalnym postulatem teorii intencjonalności. Ten ścisły związek dwóch potężnych dyscyplin filozoficznych decyduje zresztą o teoretycznej sile i atrakcyjności tradycyjnej doktryny. Z tego też powodu warto przyjrzeć się trochę bliżej wspólnym korzeniom tradycyjnej epistemologii i teorii intencjonalności.

Kluczowym rysem kartezjańskiej koncepcji jest jej *internalizm*. Termin „internalizm" ogólnie konotuje pewne treści związane z «wewnętrznością». Ta „wewnętrzność" może być jednak bardzo różnie rozumiana i dotyczyć może bardzo różnych rzeczy. W psychologii np. mówi się często o wewnętrzności stanów neuronalnych jako ich bezpośredniej dostępności dla określonych procedur przetwarzania, odbywających się w mózgu. Nie o taką wewnętrzność tutaj jednak chodzi. Dla naszych rozważań istotny będzie internalizm w znaczeniu *epistemologicznym*. Chodzić będzie o wewnętrzność w rozumieniu teoriopoznawczym, czyli o cechę takiej dziedziny, do której podmiot ma pewien wyróżniony sposób epistemicznego dostępu.[2] Typowym przykładem kartezjańskiego internalizmu jest *internalistyczna teoria uzasadniania*, która głosi, że wszelkie kwestie dotyczące uzasadnienia naszych przekonań muszą być rozstrzygalne poprzez pewne wyróżnione procedury, odwołujące się wyłącznie do tego, co w tym epistemicznym sensie jest wewnętrzne.[3] Innym typem internalizmu jest internalizm w teorii intencjonalności, *internalizm semantyczny*, głoszący, że wszelkie kwestie dotyczące dokonywanych przez nas odniesień intencjonalnych czy też dotyczące rozumienia znaczenia słów, których używamy, rozstrzygalne są w taki epistemicznie wyróżniony sposób. Dla kartezjańskiego paradygmatu filozofowania charakterystyczne są oba te internalizmy.

W naszym artykule spróbujemy wskazać związki między kartezjańską teorią intencjonalności a epistemicznymi postulatami istnienia sfery uprzywilejowanego dostępu. Aby nieco ukonkretnić tę analizę, w końcowych partiach odwołamy się do koncepcji Chisholma, który przejął kartezjańskie idee przede wszystkim poprzez pi-

---

[2] Ten typ epistemicznego dostępu może być zresztą bardzo różnie doprecyzowany. Dobrą analizę tych zagadnień znaleźć można w: W. Alston, „Varieties of Privileged Access", [w:] Roderick M. Chisholm, Robert J. Swartz (red.) *Empirical Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall 1973, s. 376—410.

[3] Zasadę internalizmu w teorii uzasadniania wyraźnie formułuje Chisholm. W jego ujęciu doktryna ta przyjmuje postać tezy, iż to, czy dane przekonanie jest dla mnie uzasadnione czy też nie, wiedzieć mogę poprzez prostą *refleksję* nad moimi własnymi stanami mentalnymi. Por. R. M. Chisholm, *Teoria poznania* (tłum. R. Ziemińska), Lublin 1994, s. 20n, 146n.

sma Brentana i Meinonga oraz dzieła klasycznej filozofii analitycznej. Należy on do tych filozofów, którzy w szczególnie konsekwentny sposób przyczynili się do przekazania tego filozoficznie ważnego spadku przyszłym pokoleniom. Ze względu na tę konsekwencję i precyzję sformułowania jego filozofia stanowić może niezwykle cenny przedmiot badań.

2. KARTEZJAŃSKA TEORIA INTENCJONALNOŚCI

Zacznijmy od teorii intencjonalności. W ramach rozważanej tradycji, której precyzyjnym wyrazem stała się rozprawa Fregego „Sens i znaczenie", rodzi się ona z zagadek dotyczących nieekstensjonalności kontekstów intencjonalnych (czyli zdań opisujących sytuacje odniesienia intencjonalnego). Każdy czytelnik Fregego wie, że (a) jeśli Jan wierzy, że Superman mieszka za rogiem, nie wynika z tego wcale, że istnieje coś, co, jak Jan wierzy, mieszka za rogiem, oraz że (b) jeśli Jan chciałby zapolować na tygrysa, nie wynika z tego, że chciałby on zapolować na największego przedstawiciela kotowatych. (Niewykluczone, że gdyby wiedział, jak wielkie potrafią być tygrysy, prędko odeszłaby mu ochota na łowy.) Dwie ważne logiczne zasady: *zasada generalizacji egzystencjalnej* oraz *zasada wzajemnej zastępowalności salva veritate członów prawdziwej identyczności* nie obowiązują w tego typu kontekstach. Właśnie tego typu konteksty stały się bazą wyjściową dla budowy kartezjańskiej teorii intencjonalności.

Teoria ta wprowadza z reguły pewne specjalne byty (idee Kartezjusza, sensy Fregego, immanentne obiekty Brentana, intensje Carnapa),[4] które zostają natępnie podstawione w miejsce «zwykłych» przedmiotów, aby przywrócić ekstensjonalność podejrzanym kontekstom. I tak z tego, że Jan wierzy, że Superman mieszka za rogiem, wynikać ma przynajmniej to, że w umyśle Jana znajduje się idea Supermana, że Jan kieruje się na immanentny obiekt [Superman]-a, lub też że Jan mentalnie ujmuje sens bądź intensję [Superman]-a. Jeśli zaś z tego, że Jan chciałby zapolować na tygrysa, miałoby wynikać to, że chciałby on zapolować na największego przedstawiciela kotowatych, wówczas identyczność musiałaby zachodzić nie po prostu między zbiorem tygrysów i zbiorem największych przedstawicieli kotowatych, lecz między odpowiednimi ideami, immanentnymi przedmiotami, sensami bądź intensjami. Ta ostatnia identyczność jednak naturalnie nie zachodzi, co daje nam *wyjaśnienie*, dlaczego rozważane wynikanie nie zachodzi.

Dlaczego jednak powstają te wszystkie przykre komplikacje? Otóż wszystko to zdaje się mieć miejsce dlatego, że Jan *nie posiada dostatecznej wiedzy co do pew-*

---

[4] Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I/II (przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie), Warszawa, PWN 1958; F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I (opr. O. Kraus, Leipzig), Meiner 1924, s. 124n; G. Frege, „Sens i znaczenie", [w:] tegoż, *Pisma semantyczne* (tłum. B. Wolniewicz), Warszawa, PWN 1977, s. 60—88; R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, The University of Chicago Press 1960, s. 19, 26, 40n.

nych faktów. Gdyby był wiedział, że Superman nie istnieje, z pewnością nie sądziłby, że mieszka on za rogiem, gdyby zaś pilniej studiował podręczniki biologii, również komplikacja (b) nie miałaby miejsca. Tego typu rozważania prowadzą do jednego ważnego wniosku:

(1) Jeśli dla wyjaśnienia logicznych anomalii kontekstów intencjonalnych postulujemy jakieś dodatkowe byty (idee, przedmioty immanentne, sensy itp.), to byty te muszą się znaleźć w ramach sfery epistemicznie uprzywilejowanego dostępu danego podmiotu. W innym wypadku anomalie logiczne, które nękały wyjściową pseudo-relację intencjonalną, będą się prawdopodobnie powtarzały dla relacji podmiotu do tych postulowanych bytów. Także i ta «relacja» okaże się tym samym podobną pseudo-relacją, wymagającą analogicznego wyjaśnienia.

Nasz wniosek (1) stanowi najogólniejsze założenie, jawnie lub milcząco położone u podstaw każdej kartezjańskiej teorii intencjonalności. Założenie to wskazuje sens, w jakim teoria ta jest *internalistyczna*. Implikuje ono, że zarówno kartezjańskie idee, jak i immanentne przedmioty Brentana, sensy Fregego czy też intensje Carnapa muszą być przez podmiot uchwytywane bezpośrednio. Jeśli podmiot posiada ideę czy też uchwytuje sens, to odpowiednia idea (sens) musi istnieć. Tego rodzaju *uchwytywanie* czy też *posiadanie* jest, w odróżnieniu od pseudo-relacji intencjonalnej, autentyczną relacją, wymagającą dla swego zachodzenia istnienia obu członów. Na tym jednak nie koniec. Jeśli bowiem tego rodzaju byt, dajmy na to sens, zostaje uchwycony, to zostaje on uchwycony *kompletnie*. Sens nie posiada żadnych «stron», które mogłyby być przed podmiotem ukryte czy też przezeń przeoczone. Fregowskie paradoksy myślenia o tym samym przedmiocie w różny sposób zdają się tym samym znikać, jeśli tylko uświadomimy sobie, że (sens) [*zwycięzca spod Jeny*] to *inny sens* niż (sens) [*pokonany spod Waterloo*]. Jeśli Jan myśli o zwycięzcy spod Jeny, to ujmuje on sens [*zwycięzca spod Jeny*] i nic więcej. To, że zwycięzca spod Jeny jest zarazem pokonanym spod Waterloo ma niewątpliwe znaczenie historyczne, nie ma jednak żadnego znaczenia dla filozoficznej analizy myślenia Jana. Dwa sensy [*zwycięzca spod Jeny*] oraz [*pokonany spod Waterloo*] łączą się bowiem wyłącznie przez przypadek. Tak się złożyło, że jedna i ta sama osoba spełnia oba te opisy, nie *musiało* jednak tak być.

W tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę na pewien istotny szkopuł, który zamąca jasny na pozór obraz kartezjańskiej semantyki i zarazem poważnie podważa jej wiarygodność. Jeżeli mianowicie warunek epistemicznej przezroczystości sensu rozważany jest abstrakcyjnie, to wszystko jest mniej więcej w porządku. Wymaganie (1), które brzmi bardzo wiarygodnie, każe nam warunek ten przyjąć, a tym samym sensy stają się *definicyjnie* bytami, które z konieczności są takie, że nie mogą być uchwycone inaczej jak tylko kompletnie. Jeżeli ktoś ujmuje pewien sens, to ujmuje go we wszystkich jego aspektach. Tak być musi, bo tego wymaga teoria. Sensy to byty postulowane teorii intencjonalności, które przede wszystkim muszą móc pełnić

swą wyjaśniającą funkcję. Funkcji tej nie mogłyby zaś pełnić, gdyby nie były epistemicznie przezroczyste.

Kłopoty zaczynają się jednak w chwili, gdy usiłujemy w jakiś niezależny sposób wyjaśnić, jakim bytem miałby być taki epistemicznie przejrzysty sens, gdy usiłujemy podać zrozumiałe *kryterium identyczności* sensów. Pierwsze, co się narzuca, to to, że logiczna równoważność *nie może być* takim kryterium. Wystarczy rozważyć następującą równoważność logiczną:

(2) $(\forall x)(Fx \supset Fx) \equiv (\exists x)(\forall y)(Rxy) \supset (\forall y)(\exists x)(Rxy)$

Jeśli Jan rozważa jej lewą stronę, nie wynika z tego naturalnie, że odnosi się on w jakikolwiek sposób do strony prawej. Krótko mówiąc: logiczna równoważność jako kryterium identyczności sensów mogłoby funkcjonować tylko dla podmiotów rozporządzających *wszechwiedzą logiczną*.

Problemy te, które Carnap starał się częściowo rozwikłać w swej koncepcji struktury intensjonalnej,[5] przemawiają istotnie na niekorzyść kartezjańskiej teorii intencjonalności. Okazuje się mianowicie, że teoria ta nie jest bynajmniej tak jasna i prosta, jak wyglądała na początku. W szczególności, drogi logiki modalnej i logiki doksastycznej oraz epistemicznej, które przez ujęcie sensu jako *abstrakcyjnej własności* ewentualnego przedmiotu odniesienia[6] wydawają się zbiegać, rozchodzą się definitywnie. Jeśli sensy są w ogóle własnościami, to muszą być one w każdym razie własnościami dużo bardziej «drobnoziarnistymi», niż własności, których potrzebuje logika modalna. Własność (a) bycia trójkątem równobocznym jest równoważna własności (b) bycia figurą posiadającą trzy środkowe o równej długości. Z punktu widzenia logiki modalnej jest to zatem *ta sama* własność. Wszystko, co jest pociągane i wykluczane przez własność (a), jest pociągane i wykluczane przez własność (b). Ujmując rzecz w innej terminologii: własności (a) i (b) egzemplifikowane są dokładnie w tych samych możliwych światach.

Z punktu widzenia teorii intencjonalności własności te jednak muszą być różne. Jeśli Jan rozważa czy też rysuje w myśli trójkąt równoboczny, nie musi niestety w żaden sposób uwzględniać własności (b). Możliwe światy zawierające podmioty myślące własność (a) nie pokrywają się z tymi, które zawierają «kontemplatorów» własności (b). Jeśli ktoś chciałby twierdzić, że jest inaczej, że Jan *musi* «jakoś» uwzględniać (b), jeśli tylko rozważa (a), choćby nawet nie zdawał sobie z tego sprawy, naginałby tym samym teorię intencjonalności do ontologicznych schematów teorii pojęć modalnych. To ostatnie może być samo w sobie całkiem uzasadnione, jako że logika modalna wydaje się «mimo wszystko» dużo jaśniejsza niż logika doksastyczna. Jednakże przez przyjęcie tezy, że sensy pośredniczące w odniesieniu intencjonalnym *nie są* epistemicznie przejrzyste — co dzieje się, gdy przyjmiemy, że Jan może *nie zdawać*

---

[5] Por. R. Carnap, *Meaning and Necessity*, op. cit., ss. 56—64.

[6] *Explicite* zrobił to Carnap (por. *Meaning and Necessity*, *op. cit.*, s. 19), a także Chisholm.

sobie sprawy, że «jakoś uwzględnia» sens (b) — teoria taka powoli przestaje być teorią *kartezjańską*.

Prawdopodobnie zaś przestaje być w ogóle jakąkolwiek teorią, ponieważ nasza zasada (1) wydaje się po prostu *słuszna*. Krótko mówiąc: jeśli coś ma być w ogóle postulowane w ramach teorii intencjonalności jako pośredniczący byt wyjaśniający, to zgodnie z wymaganiem (1) musi spełniać warunek epistemicznej przezroczystości. Jeśli go nie spełnia, powstają prędko wszystkie problemy, które mieliśmy z wyjściową relacją. Teoria, którą otrzymujemy, będzie więc istotnie niepełna, zadowoli się prawdopodobnie wyjaśnieniem tylko pewnej grupy trudności (np. zagwarantuje jedynie konieczne *istnienie* sensu, ale nie jego kompletną poznawalność) i będzie w wielu aspektach koncepcją *ad hoc*.

Wydaje się zatem, że filozof, który raz odkrył takie problemy, jeżeli chce być konsekwentny, powinien w ogóle zrezygnować z tego typu bytów pośredniczących. Powinien potraktować kłopoty dotyczące kryterium identyczności jako świadectwo tego, że chociaż pośredniczące sensy mogłyby być teoretycznie mile widziane, nic takiego niestety nie istnieje. Logiczne kłopoty pseudo-relacji intencjonalnych zwalczać zatem musimy dokładnie na tym samym poziomie, na którym się pojawiają — na poziomie pseudo-relacyjnego odniesienia do autentycznych przedmiotów referencji — ponieważ nie ma możliwości wprowadzenia takiego poziomu, gdzie by ich nie było. Z tych też powodów konsekwentny antykartezjanista będzie prawdopodobnie szczególnie eksponował przypadki odniesienia *de re*, które, jeśli w ogóle istnieją, zdają się być przypadkiem odniesienia intencjonalnego, które jest zarazem autentyczną relacją. Nieco więcej powiemy o tym w dalszym ciągu naszego artykułu.

Jakkolwiek poważne byłyby kłopoty z niekołową definicją odpowiednich bytów, które w sposób wiarygodny mogłyby pełnić funkcję Fregowskich sensów, istnieją filozofowie, którzy czują się zmuszeni kłopoty te ignorować.[7] Kartezjańska teoria intencjonalności, która jest pod wieloma względami bardzo atrakcyjna, musi bowiem w swej wyidealizowanej, konsekwentnej formie byty takie postulować. Najprostsza forma takiej teorii intencjonalności polegałaby w związku z tym na przyjęciu tezy, że w istocie możemy się intencjonalnie odnosić tylko do bytów zawartych w naszej sferze uprzywilejowanego dostępu:

---

[7] Chisholm, który zadał sobie wiele trudu, aby doprowadzić kartezjański paradygmat filozofowania do niemal doskonałej spójności, musi w swej definicji identyczności własności użyć w sposób istotny pewnych pojęć psychologicznych. Chisholm definiuje cztery podstawowe relacje pomiędzy własnościami: „D.1 *P* implies *Q* = Df. *P* is necessarily such that if it is exemplified, then *Q* is exemplified. [...] D.2 *P* includes *Q* = Df. *P* is necessarily such that whatever exemplifies it, exemplifies *Q*. [...] D.3 *P* involves *Q* = Df. *P* is necessarily such that whoever conceives it, conceives *Q*. [...] D.4 *P* entails *Q* = Df. *P* is necessarily such that, for every *x* and every *y*, if *y* attributes *P* to *x*, than *y* attributes *Q* to *y*" (R. M. Chisholm, *On Metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1989, s. 143n). Jak widzimy, dwie ostatnie relacje zawierają istotne aspekty *epistemologiczne*. Aby dwie własności *P* oraz *Q* były identyczne, musi — zdaniem Chisholma — zachodzić: (a) *P* includes *Q*; (b) *Q* includes *P*; (c) *P* involves *Q*; (d) *Q* involves *P*. Por. tamże, s. 145.

(3) Wszystko i tylko to, co podmiot *S* poznaje w sposób nieomylny i zupełny, może się stać podstawowym przedmiotem jego intencjonalnego odniesienia.

Ponieważ to, co dany podmiot poznaje, jest *eo ipso* przedmiotem jego intencjonalnego odniesienia, tezę tę możemy zapisać jako:

(3*) Wszystko i tylko to, co podmiot *S* poznaje w sposób nieomylny i zupełny, *jest* podstawowym przedmiotem jego intencjonalnego odniesienia.

Koncepcja intencjonalności w sformułowaniu (3) oraz (3*) proponuje dość radykalne rozwiązanie kłopotów związanych z kontekstami intencjonalnymi. Zgodnie z nią że w istocie *żadnych takich kłopotów nie ma*. Pozór tych kłopotów powstaje tylko dlatego, że jako przedmiot intencjonalnego odniesienia potraktowane zostaje coś, co naprawdę nie jest i nie może nim być. Odniesienie intencjonalne staje się tym samym na powrót *autentyczną relacją*, jednak relacja ta zachodzi między podmiotem a pewnym specjalnym bytem, który należy do sfery uprzywilejowanego dostępu danego podmiotu.

W ten sposób powstają tzw. *teorie przedmiotu*, które wprowadzają specjalne byty w pozycji celu intencji. Sztandarowym przedstawicielem teorii przedmiotu jest naturalnie teoria immanentnego obiektu wczesnego Brentana[8] w jej «kanonicznej» interpretacji.[9] W kierunku tego typu teorii ciążą jednak również wszystkie klasyczne teorie danych zmysłowych. Jeśli bowiem pod wpływem perswazji filozoficznej zgodzimy się na to, że «w istocie» widzimy zaledwie nasze dane zmysłowe, tylko krok dzieli nas od wniosku, że dane te są właściwie *jedynym* przedmiotem naszego widzenia, rzeczy fizyczne są zaś jedynie «wywnioskowane z», lub «hipotetycznie postulowane na podstawie» owych danych zmysłowych. Jeśli pójdziemy z jednej strony po tej linii rozumowania, a równocześnie zechcemy zachować zdroworozsądkową intuicję, że to rzeczy fizyczne są przedmiotem naszego spostrzegania, możemy dojść do innego klasycznego typu teorii intencjonalności. Możemy mianowicie zacząć twier-

---

[8] Por. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, *op. cit.*, s. 124n.

[9] W nieopublikowanych *Wykładach z logiki* (z drugiej połowy lat 80—tych) proponuje Brentano nieco inną koncepcję, która zbliża się do pewnej wersji teorii pośrednika. Por. „Nochmals also: Was bezeichnen die Namen? Der Name bezeichnet [i] in gewisser Weise den Inhalt einer Vorstellung als solche[n], den immanenten Gegenstand; [ii] in gewisser Weise das, was durch Inhalt einer Vorstellung vorgestellt wird. Der Erste ist die *Bedeutung* des Namens. Das Zweite ist das, was der Name *nennt*. Von dem sagen wir, es komme der Name ihm zu. Es ist das, was, wenn es existiert, äußerer Gegenstand der Vorstellung ist. Man nennt unter Vermittlung der Bedeutung. Die alten Logiker sprachen von einer dreifachen Supposition der Namen: [1] *suppositio materialis*: vide oben; [2] *suppositio simplex*: Bedeutung (Mensch ist eine Spezies, d.i. die Bedeutung des Wortes „Mensch" ist eine Spezies, d.i. der Inhalt der Vorstellung eines Menschen ist eine Spezies); [3] *suppositio realis*: das Genannte (Ein Mensch ist lebendig, ist gelehrt etc.)" (manuskrypt EL 80, s. 34n). Dziękuję Profesorowi G. Küngowi (Fryburg/Szwajcaria) za udostępnienie manuskryptu, zaś Profesorowi R. M. Chisholmowi za pozwolenie jego cytowania.

dzić, iż rzeczy fizyczne nie są *niczym więcej niż* kompleksami (czy konstrukcjami) danych zmysłowych, czyli do jakiejś formy *fenomenalizmu*.[10]

Jest jednak inna droga, którą może przyjąć kartezjanin. Może on twierdzić:

(4) To, co jest przedmiotem intencjonalnego odniesienia podmiotu *S*, to to, co jesteśmy zań skłonni uważać potocznie, i co zachowuje się w sposób logicznie anomalny (w szczególności może nie istnieć); każde odniesienie intencjonalne musi jednak angażować jako pośrednika coś, co podmiot *S* poznaje w sposób nieomylny i zupełny.

Właśnie sformułowanie (4) leży u podstaw Fregowskiej teorii sensu. Teorie tego typu, jako że zachowują zdroworozsądkowe pojęcie celu intencji a w zamian wprowadzają specjalne struktury zapośredniczające dostęp do tego celu, nazywa się często *teoriami pośrednika*.

3. EPISTEMOLOGIA KARTEZJAŃSKA

Wróćmy jednak do naszego zasadniczego problemu — do związków internalizmu kartezjańskiej teorii intencjonalności z fundamentalizmem i internalizmem w epistemologii. Ta motywacja w epistemologii bierze się zasadniczo stąd, że klasycznym paradygmatem, w którego ramach ujmuje się pojęcie epistemicznego uprawnienia, stała się gra filozoficzna w «Jak możesz uzasadnić swoją tezę?». Gra ta w sposób naturalny generuje strukturę linearną. Zaatakowany proponent odpowiada „Twierdzę, że *p*, bo *q*, twierdzę zaś, że *q*, bo *r*... itd.". Ta linearna struktura jest poza tym *prima facie* bardzo wiarygodna, jako że posiada pewne, bardzo silne, niezależne uzasadnienie. Uzasadnieniem tym jest nie co innego, jak *logika*, która od wieków próbowała zinwentaryzować ważne z poznawczego punktu widzenia stosunki pomiędzy treściami propozycjonalnymi, które zależnie od naszych sympatii filozoficznych interpretować będziemy jako zdania, sądy bądź stany rzeczy. Teza, że epistemiczne uzasadnienie powinno postępować drogami wytyczonymi przez logików, wydaje się nam — którzy w swych filozoficznych rozważaniach, chcąc czy nie chcąc, stoimy na barkach Arystotelesa — niemal oczywista.

Jeśli przyjmiemy to wszystko, wtedy pojęcie epistemicznego fundamentu stanie się dla nas niemal tak naturalne, jak pojęcie koniunkcji. Otóż każde wnioskowanie logiczne (czy to będzie stara logika dedukcji czy też na przykład Carnapowska logika indukcji), zawierać musi *przesłanki*. Ponieważ jednak nasza gra w «Jak możesz to uzasadnić?» nie uznaje żadnych świętości, przesłanki te prędzej czy później staną się jej ofiarą. Jedyny sposób, aby grę tę wygrać, to zadekretować, że pewne przesłanki nie mogą być już sensownie zanegowane. Twierdzić trzeba, że są one „znane w sposób absolutny", „dane bezpośrednio", „niepowątpiewalne" itp. — że należą, jednym

[10] Klasyczną postać takiej teorii znajdujemy u Carnapa w *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, Meiner 1928.

słowem, do sfery uprzywilejowanego dostępu danego podmiotu.[11] W ten sposób powstaje idea oparcia całej wiedzy na fundamencie prawd znanych w sposób bezpośredni, a zatem nie wymagający odwołania się w uzasadnieniu do żadnych innych faktów.

Podstawowym zarzutem przeciw takiej teorii poznania będzie oczywiście wielokrotnie głoszona teza, że *żadnych takich przesłanek nie ma*. Wskaż mi, odpowie sceptyk, chociaż jedną taką przesłankę, a zobaczysz, jak łatwo obrócę ją w proch. I w istocie, przemyślność sceptycka dowiodła wielokrotnie, iż nie ma najmniejszych powodów, aby nie wierzyć temu ponuremu zapewnieniu.

Filozof, który zaakceptuje przedstawioną wyżej kartezjańską teorię intencjonalności, może jednak odpowiedzieć sceptykowi bardzo mocnym argumentem. Jeśli bowiem teoria ta jest w zasadniczych swych rysach poprawna, to z faktu, iż nie istnieją rzeczy, które dane by nam być mogły w wymagany uprzywilejowany sposób, wynikałoby nie tylko to, iż — jak chce sceptyk — nie posiadamy, i nie możemy posiadać żadnej *wiedzy*, lecz także i to, że nie posiadamy i nie możemy posiadać żadnego *przekonania*. Przekonanie jest bowiem *odniesieniem intencjonalnym*, my zaś nie możemy się w ogóle odnosić intencjonalnie, gdyż do tego potrzebujemy sfery uprzywilejowanego dostępu, która, na mocy sceptyckiego założenia, ma nie istnieć.

To, iż konsekwentny sceptyk radykalny nie może traktować swych tez jako *uzasadnionych*, jest od dawna banałem filozoficznym. Teraz uzyskaliśmy jednak konsekwencję znacznie mniej banalną. W ramach kartezjańskiego paradygmatu daje się mianowicie uzasadnić pogląd, że nawet bardzo umiarkowany sceptycyzm — sceptycyzm, który zaprzecza zaledwie istnieniu przypadków wiedzy nienaruszalnej i nieomylnej — jest nie tylko nieuzasadnialny, lecz w ogóle nieformułowalny. Nieistnienie sfery uprzywilejowanego dostępu wydaje się bowiem implikować niemożliwość jakiegokolwiek odniesienia intencjonalnego.

Tym samym kartezjańska teoria intencjonalności dostarcza żelaznego poparcia idei epistemicznego fundamentu. Fundamentalistyczna teoria uzasadnienia jest mianowicie wiarygodna aż do punktu nienaruszalnych przesłanek bazowych. Dopiero one wydają się filozoficzną mrzonką. Tymczasem okazuje się, że wymagana sfera uprzywilejowanego dostępu wymuszana jest już gdzie indziej. Jeśli więc już z innych, niezależnych względów musimy ją przyjąć, czy nie byłoby rozsądnie wykorzystać ją również w teorii uzasadnienia? Jeśli więc sfera uprzywilejowanego dostępu jest rzeczywiście — jak chce tego wielu znakomitych myślicieli — filozoficznym snem, to z punktu widzenia podziału na «dyscypliny filozoficzne» nie jest to sen całkiem prywatny. Jak widzimy, został on wyśniony wspólnie przez kartezjańskiego epistemologa oraz kartezjańskiego teoretyka intencjonalności.

---

[11] Do jak przekonywającej formy można doprowadzić ideę fundamentu wiedzy — widać, kiedy studiuje się dzieła Chisholma. Por. przede wszystkim jego *Teorię poznania* (*op. cit.*).

4. INTENCJONALNE ODNIESIENIA *DE RE*

Wspomnieliśmy, że w punkcie wyjścia kartezjańskiej teorii intencjonalności, którą naszkicowaliśmy powyżej, znajduje się pewna specyficzna grupa zdań. Zdania te dotyczą myślenia o... oraz identyczności takich bytów, jak Gwiazda Poranna i Gwiazda Wieczorna, zwycięzca spod Jeny i pokonany spod Waterloo czy też największy z uczniów Platona oraz nauczyciel Aleksandra Wielkiego. Przykłady tego rodzaju bardzo łatwo przekonują nas o nieekstensjonalności kontekstów intencjonalnych i stanowią silne poparcie dla teorii wprowadzającej specjalne «byty intensjonalne», które mogłyby te kłopoty usunąć. Już od kilkudziesięciu lat zwraca się jednak uwagę na to, że ulubione przykłady Fregego i Carnapa nie wydają się bynajmniej reprezentatywne. Istnieje pewna, szczególnie ważna dla logiki modalnej grupa wyrażeń, wyłamujących się z Fregowskiego schematu. Chodzi o wyrażenia użyte *de re*, o których powiemy teraz parę słów.

Użycia *de re* przeciwstawiamy użyciom *de dicto*. Jeśli pewne wyrażenie, dajmy na to „zwycięzca spod Jeny" użyte jest *de dicto*, wówczas dla logiki tego użycia istotny jest *opis*, który wyrażenie owo zawiera. Jeśli zaś użyte jest ono *de re*, wówczas opis taki (jeśli w ogóle występuje), będzie absolutnie nieistotny. W mowie potocznej użycia *de dicto* i *de re* bardzo często nie są wyraźnie odróżnione przez środki gramatyczne. Pomocą jest tu zwykle kontekst, w jakim sformułowanie się pojawia. Załóżmy jednak, że posiadanie przekonania *de dicto* byłoby opisane przez następującą formułę:

(5) Podmiot *S* jest przekonany, że najwyższy człowiek (kimkolwiek by poza tym nie był) jest mądry.

Natomiast posiadanie przekonania *de re* trzeba by oddać jako:

(6) Podmiot *S* posiada przekonanie w odniesieniu do najwyższego człowieka, że jest on mądry.

Formuły typu (5) dają się bardzo naturalnie wyjaśnić w aparacie pojęciowym referowanej teorii kartezjańskiej. Wystarczy powiedzieć:

(5*) Podmiot *S* jest przekonany, że najwyższy człowiek (kimkolwiek by poza tym nie był) jest mądry = Df. *S* pozostaje w relacji przyjmowania względem abstrakcyjnej treści (stanu rzeczy) [najwyższy człowiek jest mądry].

Jest to zasadniczo teoria Fregowska, broniona współcześnie przez Chisholma. Odniesienie intencjonalne wyjaśnione jest, jak widzimy, w języku aktywności mentalnej, którą podmiot może przejawić wobec określonych bytów abstrakcyjnych. W książce *Person and Object*, poświęconej w dużej części teorii intencjonalności,[12] Chisholm stoi na stanowisku, iż odniesienie intencjonalne odbywa się zawsze na pod-

[12] R. M. Chisholm, *Person and Object. A Metaphysical Study*, London, Allen & Unwin 1976.

stawie pewnej relacji, w jakiej podmiot pozostaje do pewnej propozycjonalnej treści abstrakcyjnej. Chisholm idzie tu za powszechnymi we współczesnej filozofii tendencjami interpretowania wszelkich odniesień intencjonalnych jako odniesień *propozycjonalnych*. Każde spostrzeżenie, przedstawienie czy pragnienie okazuje się przy tej interpretacji spostrzeżeniem, że..., przedstawieniem, że..., czy też pragnieniem, żeby...

Jak pamiętamy, Frege traktuje byty propozycjonalne (*myśli*) jako sensy zdań. Fregowskimi znaczeniami (przedmiotami) zdań są zaś pewne szczególne przedmioty: *Prawda* oraz *Fałsz*. Teoria Chisholma powtarza zasadniczo ten schemat. Treściami ujmowanymi przez odnoszący się intencjonalnie podmiot są *stany rzeczy*, które *zachodzą* bądź *nie zachodzą* w świecie, co można ująć też w ten sposób, że są one albo *egzemplifikowane* albo też *nie egzemplifikowane* przez *świat wzięty jako całość*.

Gorzej jednak przedstawia się sprawa w wypadku formy *de re* (6). Problem wypływa stąd, że z opisu (6) nie wynika wcale, że najwyższy człowiek jest przez podmiot *S* intencjonalnie identyfikowany *jako najwyższy człowiek*. Zakładamy jedynie, że *S jakoś* odnosi się do najwyższego człowieka, jednak nie zakładamy wcale, że identyfikuje go właśnie przez cechę *bycia najwyższym człowiekiem*. W związku z tym zdanie (rozumiane *de re*):

(7) Podmiot *S* posiada przekonanie w odniesieniu do najwyższego człowieka, że nie jest on najwyższym człowiekiem,

mimo pewnej dziwaczności nie imputuje bynajmniej *S*-owi tego, iż posiada on przekonania wewnętrznie sprzeczne. Natomiast ze zdania (rozumianego *de dicto*):

(8) Podmiot *S* jest przekonany, że najwyższy człowiek nie jest najwyższym człowiekiem,

wynikałoby, że *S* ma jawnie sprzeczne poglądy.

To jednak tylko połowa problemu; druga, ważniejsza, polega na tym, że w kontekstach *de re* — w odróżnieniu od kontekstów *de dicto* — możemy swobodnie kwantyfikować w zasięgu operatorów modalnych. Powtórzmy znane rozumowanie Quine'a. Niewielu z tych, którzy w ogóle uznają logikę modalną, chciałoby prawdopodobnie zaprzeczyć następującej tezie:

(9) Jest konieczne, że [Gwiazda Poranna = Gwiazda Poranna].

Jeśli wolno by nam było kwantyfikować w takich kontekstach, mielibyśmy:

(10) $(\exists x)$[Jest konieczne, że (x = Gwiazda Poranna)].

Czym jednak miałoby być takie x? Ze względu na równość:

(11) Gwiazda Poranna = Gwiazda Wieczorna,

mogłaby być to na przykład Gwiazda Wieczorna; wtedy jednak mielibyśmy:

(12) Jest konieczne, że [Gwiazda Wieczorna = Gwiazda Poranna].

To ostatnie nie wydaje się jednak prawdziwe. To, że Gwiazda Poranna jest tym samym ciałem niebieskim, co Gwiazda Wieczorna, stanowi przecież empiryczne odkrycie. Któż chciałby twierdzić, że fakt, iż najjaśniejsze ciało niebieskie widoczne na niebie rano jest tym samym ciałem, które jako najjaśniejsze ciało niebieskie widoczne jest wieczorem, jest faktem, który zachodzi z konieczności? Potoczne intuicje podpowiadają nam, że *mogłoby być inaczej*. Tego typu rozważania skłoniły Quine'a do wniosku, że logika modalna jest generalnie nie mniej podejrzana niż logika stanów intencjonalnych i z tego względu należałoby ją wyrugować z «naukowego» obrazu świata. W każdym razie wydaje się, że konteksty modalne są nie mniej nieekstensjonalne niż konteksty intencjonalne.

A jednak nieekstensjonalność ta nie jest tak ewidentna. Przytoczone wyżej rozumowanie zakłada bowiem, iż wyrażenia „Gwiazda Poranna" i „Gwiazda Wieczorna" interpretowane są *de dicto*, czyli jako odnoszące się do swojego przedmiotu na mocy *deskrypcji*, wymieniającej te jego cechy, które wystarczają do jednoznacznego odróżnienia go od innych. Zgodnie ze znaną analizą Russella taka deskrypcja miałaby formę:

To jedyne x, które jest F, G, ... itd. [13]

Przykłady, którymi posługuje się Frege, mają właśnie taki charakter i wydaje się, że jego teoria intencjonalności jest *de facto* teorią intencjonalności *de dicto*.

Dla potrzeb naszych rozważań będziemy posługiwać się dalej etykietką „Fregowsko-Russellowska deskrypcyjna teoria intencjonalności", lub krócej „deskrypcyjna teoria intencjonalności", i założymy, że streszcza się ona w tezie, iż każda intencjonalność jest w istocie intencjonalnością *de dicto*. W myśl podejścia Fregowsko-Russellowskiego wszelka intencjonalna reprezentacja (czymkolwiek by poza tym była) przedstawia swój przedmiot na tej i tylko na tej zasadzie, że w jakiś sposób «wymienia» odpowiednie jego cechy.

(F-R) Przedmiot P reprezentuje przedmiot Q tylko wtedy, gdy przedmiot P w jakiś sposób specyfikuje odpowiedni zestaw cech przedmiotu P, pozwalający jednoznacznie odróżnić P od innych przedmiotów.

Koncepcja przeciwna, którą z oczywistych względów nazwiemy „Millowską", uznawać będzie możliwość reprezentacji *de re*, czyli takiej, która nie polegałaby na opisie identyfikującym. Głosiłaby więc ona:

(M) Przedmiot P może reprezentować przedmiot Q, mimo iż nie specyfikuje żadnego zestawu cech przedmiotu P, pozwalającego jednoznacznie odróżnić P od innych przedmiotów w ten sposób, iż reprezentuje P «*bezpośrednio*».

---

[13] Por. na ten temat przede wszystkim B. Russell, „On Denoting", *Mind*, 14 (1905), s. 479—493; tegoż, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, Allen & Unwin 1919, rozdział 16.

Pytanie, na czym polegać by miała taka bezpośrednia, niedeskrypcyjna reprezentacja, nie jest pytaniem filozoficznie banalnym. Niemniej jednak istnieją interesujące teorie na ten temat, sformułowane choćby przez Putnama i Kripkego.[14] Na razie jednak zostawmy tę kwestię, aby przyjrzeć się bliżej, jakie interesujące rzeczy dzieją się w związku z reprezentacją *de re* w kontekstach modalnych. Otóż jeśli tylko założymy, że w naszej formule (9) wyrażenie „Gwiazda Poranna" funkcjonowało *de re*, a zatem nazywało planetę Wenus *bezpośrednio*, niezależnie od faktów, jak może być ona znaleziona na niebie, wówczas, oznaczając użycie *de re* za pomocą odpowiedniego wskaźnika, będziemy mogli ze zdania:

(9') Jest konieczne, że [Gwiazda Poranna$_{de\ re}$ = Gwiazda Poranna$_{de\ re}$],

wywnioskować:

(10') $(\exists x)$[Jest konieczne, że (x = Gwiazda Poranna$_{de\ re}$)].

Powód polega zaś tym, iż jeśli do planety Wenus odnosimy się *de re*, wówczas nie istnieje po prostu możliwość, że planety tej nie ma. W odniesieniach *de dicto* wymieniamy pewne charakterystyki przedmiotu, które mogą być spełnione bądź nie, tutaj jednak żadnych takich charakterystyk nie używamy. Odnosimy się do przed-

---

[14] Por. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność* (przeł. B. Chwedeńczuk), Warszawa, Pax 1988, s. 92; H. Putnam, „The Meaning of „Meaning"", [w:] H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge, Mass., Cambridge University Press 1975. Putnam przedstawia następujący argument na poparcie tezy, że znaczenia nie mogą być deskrypcjami «w głowie» użytkownika języka. Wyobraźmy sobie sytuację, w której istnieje gdzieś w kosmosie *bliźniacza Ziemia*. Na planecie tej wszystko jest dokładnie takie samo jak na naszej Ziemi z wyjątkiem jednego: ciecz, która wypełnia tam oceany i rzeki, i która wygląda i zachowuje się dokładnie tak, jak woda, nie ma wzoru chemicznego H_2O, lecz jakiś inny, załóżmy XYZ. Ciecz ta nazywana jest przez mieszkańców bliźniaczej Ziemi „wodą". Wydaje się zatem, że mieszkańcy bliźniaczej Ziemi w żadnym razie nie używają słowa „woda" w tym samym znaczeniu co my. Słowo „woda" denotuje bowiem na bliźniaczej Ziemi co innego niż na naszej Ziemi, nie może zatem mieć na obu planetach tego samego znaczenia. A jednak to, co mieszkańcy bliźniaczej ziemi mają «w głowach» gdy używają tego słowa (ich procedury czy „deskrypcje" identyfikujące) jest, na mocy hipotezy, dokładnie tym samym, co mamy w głowach my, gdy mówimy „woda". (Gdyby ktoś miał wątpliwości co do tego, czy w naszym znaczeniu «w głowie» nie jest zawarty wzór chemiczny wody, proponuje Putnam następny eksperyment. Cofnijmy się o kilkaset lat do czasów, gdy na żadnej z planet nie istniała teoria chemiczna. W tym wypadku nie ma raczej wątpliwości, iż to, co mieszkańcy obu planet mieliby «w głowach», odpowiadałoby sobie w istotnych aspektach. Jednak nawet wtedy słowa te musiałyby mieć na obu planetach całkiem inne znaczenie. Nie byłoby jedynie żadnego sposobu odkrycia tego faktu.) A zatem, konkluduje Putnam, to co mamy «w głowach» jest dla kwestii znaczenia nieistotne. Istotne jest natomiast to, jaki jest faktyczny charakter przedmiotu, do którego słowo się odnosi. To jednak ustalają (z możliwie największym przybliżeniem) jedynie *eksperci* danej społeczności; typowy użytkownik języka nie ma (i nie potrzebuje mieć) o tym pojęcia. Na tym polega właśnie Putnamowski *podział pracy językowej*. Dzięki temu podziałowi uczeń i nauczyciel fizyki używają słowa „atom" dokładnie w tym samym znaczeniu, chociaż ten ostatni zdecydowanie lepiej wie (lub przynajmniej powinien wiedzieć), o czym mówi.

miotu bezpośrednio, a zatem «używamy» — jeśli wolno się tak wyrazić — *samego przedmiotu*, o którym mówimy.

Dalej, jeśli również wyrażenie „Gwiazda Wieczorna" zinterpretujemy *de re*, wówczas z formuły (9') oraz z formuły:

(11') Gwiazda Poranna$_{de\ re}$ = Gwiazda Wieczorna$_{de\ re}$,

będziemy mogli wydedukować:

(12') Jest konieczne, że [Gwiazda Poranna$_{de\ re}$ = Gwiazda Wieczorna$_{de\ re}$].

Jeśli bowiem obie nazwy odnoszą się bezpośrednio do planety Wenus, wówczas nasza formuła (11') nie stwierdza w istocie niczego innego niż to, że planeta Wenus jest planetą Wenus.

Widzimy więc, że jeśli rozważymy poważnie możliwość reprezentacji *de re*, wówczas Fregowska analiza fenomenu odniesienia intencjonalnego staje pod dużym znakiem zapytania. Krótko mówiąc, intencjonalne odniesienie *de re* wydaje się znowu *autentyczną relacją*, ontologicznie niewrażliwą na to wszystko, co rujnowało logikę pseudo-relacji intencjonalnych. Jeśli zatem rzeczywiście odnosimy się czasami *de re*, wówczas problemy *nieistnienia przedmiotu* oraz *niezastępowalności salva veritate członów prawdziwej identyczności*, z którymi zmagali się Frege i inni, wydają się tracić częściowo swą wagę. W tym kontekście nie dziwi wcale fakt, że wielu filozofów (takich jak Mill, Wittgenstein, Kripke czy Putnam) właśnie odniesienia *de re* chce uczynić podstawowym typem odniesienia intencjonalnego.

5. CHISHOLMOWSKA WERSJA KARTEZJAŃSKIEJ TEORII INTENCJONALNOŚCI

Chisholm idzie jednak w swej teorii intencjonalności w *Person and Objekt* w dokładnie przeciwnym kierunku. W wypadku naszego odniesienia *de re* (6) musimy, zgodnie z jego koncepcją, założyć, iż *S* pozostaje w relacji przyjmowania do treści propozycjonalnej, która implikuje, że coś posiada koniunkcję własności bycia mądrym oraz jakiejś *własności jednoznacznie identyfikującej najwyższego człowieka*. Sąd ten implikowałby, innymi słowy, że istnieje pewne *x*, takie że *x* jest mądre, oraz że *x* jest *F*, gdzie *F* jest własnością jednoznacznie identyfikującą.

(6*) Podmiot *S* posiada przekonanie w odniesieniu do najwyższego człowieka, że jest on mądry =Df. *S* pozostaje w relacji przyjmowania (*accepting*) do abstrakcyjnej treści propozycjonalnej, która implikuje, że jest pewne *x*, które jest mądre oraz które jest *F* (gdzie *F* jest własnością jednoznacznie identyfikującą).[15]

[15] Por. *Person and Object*, *op. cit.*, s. 169.

W ten sposób miał Chisholm nadzieję zdefiniować pojęcie przekonania *de re* za pomocą pojęcia przekonania *de dicto*. Jednak trudności w tej koncepcji wynikają z konieczności wprowadzenia jednoznacznie identyfikujących własności. Musiałyby być to takie własności, iż jest konieczne, że coś je posiada, i zarazem jest wykluczone, aby posiadało je wiele rzeczy. Czy własności takie rzeczywiście istnieją? Czy własność taka nie musi okazać się w efekcie niczym więcej, niż po prostu *byciem identycznym z A*, gdzie „*A*" trzeba będzie rozumieć jako wyrażenie użyte *de re*...?[16] A przede wszystkim, czy w naszych intencjonalnych odniesieniach rzeczywiście mamy dostęp do tego rodzaju własności?

Jeżeli rozważymy poza tym tak zwane przekonania *de se*, czyli takie, które mają formę «o samym sobie», gdy na przykład ktoś jest (jak znakomita większość z nas) przekonany, iż *on sam* jest mądry, to w schemacie tej teorii należałoby je zanalizować jako pozostawanie w relacji przyjmowania do sądu implikującego odnośnie do pewnego *x*-a, koniunkcję własności mądrości oraz pewnej własności *F*, gdzie *F* jest tym razem własnością jednoznacznie identyfikującą «mnie samego». Taka własność mogłaby być, zdaniem Chisholma, tylko własnością *bycia identycznym z samym sobą*, czyli *naturą indywidualną* (*haecceitas*).[17] W *Person and Object* Chisholm przyjmuje istnienie tego rodzaju własności, jako cenę za możliwość zdefiniowania wszelkiego rodzaju przekonań za pomocą pojęcia przekonania *de dicto*. Konsekwencją tego stanowiska jest jednak to, że istnieją tzw. *sądy pierwszoosobowe*, które są znaczeniami zdań typu „(Ja) jestem *F*", i które są różne w zależności od tego, kto takie zdanie wypowiada. Inną konsekwencją jest to, że istnieją byty abstrakcyjne (natury indywidualne), które mogą (z konieczności) być egzemplifikowane tylko przez jedno indywiduum, a co gorsza — do bytów takich mamy pewnego rodzaju bezpośredni dostęp zawsze, gdy używamy zaimka „Ja".[18]

Koncepcji czyniącej wszystkie te założenia nie można z pewnością określić jako ontologicznie i epistemicznie niepodejrzanej. Z tych powodów w swej późniejszej książce *The First Person*[19] Chisholm próbuje przyjąć odwrotną linię postępowania.

---

[16] Tego rodzaju własności, które istotnie angażują odniesienie do pewnego indywiduum, jak na przykład *bycie o dwa metry na lewo od przedmiotu A*, *bycie tego samego koloru, co przedmiot B*, lub właśnie *bycie identycznym z przedmiotem C*, nazywane bywają własnościami *nieczystymi* w odróżnieniu od własności *czystych*, które żadnych takich odniesień do indywiduów nie zawierają. W konsekwencji, nawet jeśli jesteśmy radykalnymi platonikami, istnienie własności nieczystej *implikować będzie istnienie odpowiedniego indywiduum*, podczas gdy istnienie własności czystej żadnych takich implikacji nie niesie.

[17] Chisholm definiuje: „*G* is an individual essence (or haecceity) =Df. *G* is a property which is such that, for every *x*, *x* has *G* if and only if *x* is necessarily such that it has *G*, and it is impossible that there is an *y* other than *x* such that *y* has *G*" (*Person and Object*, *op. cit.*, s. 29).

[18] Zgodnie z koncepcją Chisholma z *Person and Object*, każdy z nas używa zaimka „ja" w ten sposób, że jego sensem staje się każdorazowo indywidualna natura (*haecceitas*) mówiącego. Por. tamże, s. 36.

[19] R. M. Chisholm, *The first Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1981.

Wyjaśnia on najpierw naturę pierwszoosobowego odniesienia intencjonalnego, a potem — przy użyciu tego pojęcia — pozostałe odniesienia *de re* oraz *de dicto*. Zarówno sądy pierwszoosobowe, jak i natury indywidualne okazują się w efekcie zbędne.

Druga koncepcja Chisholma również ma charakter *na wpół* Fregowski. W swych wyjaśnieniach odwołuje się ona bowiem do bytów abstrakcyjnych oraz do pewnej mentalnej relacji, w której podmiot może się w stosunku do owych bytów znajdować. Bytami abstrakcyjnymi postulowanymi przez tę drugą teorię są *własności*, natomiast wymagana relacja polega na *przypisywaniu sobie przez podmiot pewnej własności*. Pierwszoosobowe odniesienie intencjonalne wyjaśnia się w sposób następujący:

> *S* sądzi, że on sam jest *F* =Df. Własność bycia *F* jest taka, że *S* bezpośrednio przypisuje sobie tę własność.[20]

Zakłada się tu zatem po pierwsze istnienie własności, po drugie zaś, że podmiot może te własności uchwycić i uczynić sam siebie przedmiotem własnej atrybucji. Właśnie z tego ostatniego powodu teoria ta jest tylko *na wpół* Fregowska. Przyjmuje się tu bowiem istnienie przynajmniej jednego bytu indywidualnego, który byłby nam dostępny nie poprzez opis, lecz bezpośrednio, a zatem *de re*. Tym bytem jestem *ja sam*, zaś wymieniony sposób dostępu polega na tym, że mogę sobie samemu przypisać jakąś własność, a zatem mogę sam siebie *opisać*. To, co w ten sposób opisywane (ja sam), nie jest już jednak samo ujęte przez opis.

Taka definicja pozwala uniknąć skomplikowanych pytań związanych z naturą sądów pierwszoosobowych. Sądów takich w ogóle się nie wprowadza. Chisholm definiuje:

> *S* mówi, że on sam jest *F* = Df. *S* używa (*utters*) w pewnym języku czegoś, co jest tego rodzaju, iż jego podstawowym użyciem w tym języku jest wyrażanie następującej własności mówiącego: bycia przekonanym, że się jest *F*.[21]

Jak widzimy, sądy pierwszoosobowe, postulowane jako znaczenia zdań pierwszoosobowych, zostały z teorii wyeliminowane.

Inne rzeczy niż ja sam mogą stać się, zgodnie z drugą koncepcją Chisholma, przedmiotami naszych intencji tylko w ten sposób, że przypisujemy sobie pewną (bardziej złożoną) cechę. Podmiot może przypisywać samemu sobie własności *bezpośrednio*, innym przedmiotom jednak tylko *pośrednio*, w ten sposób, że przypisuje sobie *bezpośrednio* własność *pozostawania w pewnej relacji R do pewnego przedmiotu x, który jest F*. W ten sposób przedmiotowi *x* przypisana została (pośrednio) cecha *F*. Relacja *R* jest zaś tzw. *relacją identyfikującą*, pozwalającą określić, jakiemu przedmiotowi przypisujemy cechę *F*.[22] Jednakże na pytanie, *w jaki sposób osoba przy-*

---

[20] *The first Person.*, *op. cit.*, s. 28.

[21] *The first Person.*, *op. cit.*, s. 43.

[22] Relacje identyfikujące mogą być bardzo złożone, możemy np. przypisać określone cechy *osobie, która prowadzi teraz samochód, który należy do osoby, z którą rozmawiam*. Por. *The first*

pisuje bezpośrednio własność samej sobie, nie ma innej odpowiedzi poza tą, że *po prostu robi to i koniec*. Tę zdolność do rudymentarnego odniesienia intencjonalnego uznaje Chisholm za nieredukowalny fenomen pierwotny, który trzeba po prostu przyjąć, aby w ogóle móc mówić o intencjonalności. W teorii musi to wystąpić jako pojęcie niedefiniowalne.[23]

6. KONKLUZJA

Na przykładzie dwóch teorii Chisholma mieliśmy okazję prześledzić ciekawą próbę pogodzenia możliwie wielu intuicji kartezjańskich z rozwiązaniem kwestii intencjonalnego odniesienia *de re* oraz *de se*. Próba ta jest dla nas interesująca nie tyle ze względu na szczególne problemy teorii Chisholoma, lecz raczej ze względu na ogólną logikę kartezjańskiej teorii intencjonalności. Otóż wydaje się, że motywacja dla tego typu ujęcia płynie głównie z rozważania kontekstów *de dicto*. Są to te konteksty, w których ramach deskrypcyjna teoria intencjonalnego odniesienia wydaje się szczególnie wiarygodna. Można zaryzykować twierdzenie, że teoria zachowuje naturalny charakter kartezjański tylko wtedy, jeśli w jakiś sposób zapewniona zostaje widoczna przewaga intencjonalności *de dicto*. To ten typ intencjonalności łączy się bowiem w naturalny sposób z ideą deskrypcyjnego zapośredniczenia, a tym samym z koncepcją sfery uprzywilejowanego dostępu. Właśnie tego typu przykłady stanowiły wyjściową bazę teorii Fregego, która aż do niedawna stanowiła podstawowy paradygmat wyjaśnienia w teorii intencjonalności.

Krytyka filozoficzna podkreślająca egzotyczność ulubionych Fregowskich przykładów i akcentująca centralną rolę odniesienia *de re* w naszej codziennej praktyce językowej, stanowi dla kartezjańskiej semantyki bardzo poważne zagrożenie. Wydaje się, że jeśli tylko referencja *de re* zdobywa przewagę w naszym systemie, zagadnienia nieekstensjonalności przestają być filozoficznie palące i w konsekwencji jesteśmy w naturalny sposób spychani w stronę teorii kauzalnych i behawiorystycznych.

Przez pryzmat Chisholma mogliśmy przyjrzeć się typowej kartezjańskiej odpowiedzi na tego typu krytykę. Otóż najnaturalniejszym dla kartezjanina wyjściem, z którego właśnie skorzystał Chisholm, jest przyznanie, iż owszem, istnieje coś, do czego możemy odnosić się *de re*, tym czymś jest jednak nie co innego jak moje kartezjańskie *ja*, czyli... *moja sfera uprzywilejowanego dostępu*. Odniesienie *de re* zostaje

---

Person., *op. cit.*, s. 32.

[23] Chisholm łączy tę teorię bezpośredniej i pośredniej atrybucji z odróżnieniem kontekstów *in recto — in obliquo*, które eksploatuje zwłaszcza późny Brentano. Por. R.M. Chisholm, „Brentano and Marty on Content: A Synthesis Suggested by Brentano", [w:] Mulligan K. (red.), *Mind, meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer. 1990, s. 1—9, por. zwłaszcza s. 4. Wskazuje on też na inspirację w pewnych późnych manuskryptach Brentana. Por. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd.III: *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, (opr. O. Kraus; wyd. nowe poprawione: F. Mayer-Hillebrand), Hamburg, Meiner 1968, s. 38n.

tym samym filozoficznie zaakceptowane, lecz zarazem zneutralizowane z kartezjańskiego punktu widzenia. Nie pociąga już ono uniezależnienia odniesienia intencjonalnego od epistemicznie przejrzystych struktur zawartych w kartezjańskiej sferze uprzywilejowanego dostępu, gdyż tym, do czego jedynie możemy się w ten niezapośredniczony sposób odnosić, nie ma być nic innego, jak owe epistemicznie przejrzyste struktury.