

Robert PIŁAT

„CZEŚCIOWO SIĘ ZGADZAM”
O dystrybucji racji w dyskusji
na przykładzie *Kwestii o duszy* św. Tomasza z Akwinu

W niektórych praktykach filozoficznych, na przykład w średniowiecznych dyskusjach scholastycznych, przyznawanie częściowej racji uzyskało rangę sztuki i uznane zostało za samo sedno filozoficznej metody. Stało się tak z powodu pojawienia się instytucji autorytetu. To pojęcie było w pewnym sensie odwrotnością dzisiejszego potocznego pojęcia autorytetu. Nie chodziło o ślepe zawierzenie komuś, lecz tylko o uczynienie z dawniejszych wypowiedzi materii nowej myśli.

POSTAWIENIE ZAGADNIENIA

Zdarza się często, że zgadzamy się z kimś częściowo, uznając część jego argumentów i odrzucając inną część. Zachodzi wówczas konieczność podziału krytykowanego poglądu na niezależne sądy, tak by treść składowych sądów odpowiadała zbiorowi akceptowanych i nieakceptowanych argumentów. Podział sądu nie jest jednak operacją formalną, która pozostawia nienaruszoną treść sądu. Sąd, że coś jest szarobiałe, nie da się przedstawić jako sąd, że coś jest szare i białe. Niezbędne jest dodanie pewnej treści, mianowicie uznanie implicite faktu, że mamy tu do czynienia z mieszaniną, a nie z sąsiedztwem barw.

Na ogół istnieje więcej niż jeden sposób, by częściowo zgodzić się z danym sądem. Kiedy na przykład osoby A i B biorą udział w głośnej ostatnio debacie na temat Anti-Counterfeiting Trade Agreement (ACTA) i osoba A jest gorącą przeciwniczką wszelkiego ograniczania wolności wymiany informacji w sieci, nawet jeśli ta informacja jest dziełem chronionym prawem autorskim, to osoba B może wyrazić swoją częściową zgodę na dwa sposoby, oparte na dwóch różnych podziałach krytykowanego sądu: (1) Tak, zgadzam się, że wolność wymiany informacji jest priorytetem, lecz informację należy tu rozumieć po prostu jako komunikację (powiadamanie o czymś); kiedy zaś sama informacja jest towarem, przedmiotem własności, to jej wymiana jest tożsama z przekazaniem nieswojego dobra. Informacje, które są na przykład kodami produktów multimedialnych, są tożsame z tym produktami w tym sensie, że produkty te superwenują na owych informacjach. Dlatego należy je wyłączyć z wolnego obiegu i podporządkować prawom własności. (2) Tak, zgadzam się, że wolność wymiany informacji jest wartością, która należy chronić, lecz kiedy dzieje

się to kosztem innej wartości, należy uwzględnić koszt, czyli rekompensatę za naruszenie tej innej wartości, podobnie jak dzieje się wówczas, kiedy ktoś buduje obiekt w miejscu wrażliwym ekologicznie i musi ponieść liczne dodatkowe koszty związane z ochroną środowiska. Innymi słowy, część naszego korzystania z wolności musi kosztować. (Obie powyższe analizy są oczywiście same w sobie sporne i zasługują co najwyżej na częściową zgodę).

Jak widać, oba te podziały (a z pewnością jest ich więcej) wprowadzają zarówno *explicite*, jak *implicite* ważne pojęcia i pomocnicze sądy. W pierwszym przypadku jest to pojęcie informacji jako przedmiotu, superweniencji i kodu. W drugim przypadku jest to konflikt wartości, pojęcie rekompensaty, a także *implicite* pojęcie dobra wolnego oraz *implicite* treść prawa o odszkodowaniach. Sytuacja jest w oczywisty sposób skomplikowana, ponieważ nowe pojęcia wprowadzone w celu częściowego przyznania racji są bardziej złożone, a zawierające je sądy trudniejsze do uzasadnienia niż same tylko sądy warunkowe, w których uznaje się sądy będące przedmiotem sporu na podstawie tych nowych przesłanek. Inaczej mówiąc, łatwiej jest uznać sąd „Jeżeli P byłoby prawdą, to S”, niż sam sąd „P”.

Fenomen częściowej zgody nie jest ważniejszy w filozofii niż w innych dziedzinach, jednak w niektórych praktykach filozoficznych, na przykład w średniowiecznych dyskusjach scholastycznych, przyznawanie częściowej racji uzyskało rangę sztuki i uznane zostało za samo sedno filozoficznej metody. Stało się tak z powodu pojawienia się instytucji autorytetu. To pojęcie było w pewnym sensie odwrotnością dzisiejszego potocznego pojęcia autorytetu. Nie chodziło o ślepe zawierzenie komuś, lecz tylko o uczynienie z dawniejszych wypowiedzi materii nowej myśli. Wprawdzie panowało wówczas ogólne przekonanie, że współcześni są niczym karły na barkach olbrzymów¹, lecz oznaczało to tylko tyle, że grunt stworzony przez tradycję jest wartościowy i *z a w i e r a* zobowiązujące prawdy – zasługuje ona zatem na podjęcie. Uznanie autorytetu oznacza jednocześnie krytykę zmierzającą do dokładnego usytuowania owych prawd. To zaś odbywa się za pomocą częściowego przyznawania racji – całą metodę, wziętą w ogólności, nazywam dystrybucją racji. Opiera się ona na kolekcji różnych technik analizowania sądów w celu wydobycia ich częściowej prawdziwości. Poniżej omówię kilka przykładów zaczerpniętych z *Kwestii o duszy* św. Tomasza z Akwinu. Przedmiotem analizy są przytoczenia poglądów innych filozofów w części „Wydaje się, że tak”, od której zaczyna się każde Zagadnienie, oraz odpowiedź autora zawarta w części „Wyjaśnienie trud-

¹ To nawiązanie do słów Bernarda z Chartres, przytoczanych przez Jana z Salisbury. Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 487.

ności”. Dla zrozumiałości wywodu zacytowana jest również (mniejszą czcionką) pozytywna teza św. Tomasza zawarta w części „Lecz wbrew temu”².

PRZYKŁAD PIERWSZY, CZYLI PROBLEM DECYZJI POJĘCIOWEJ

Zagadnienie 6: „Czy dusza jest złożona z materii i formy”³?

Wydaje się, że tak: „Boecjusz mówi bowiem w dziele *O Trójcy*: forma prosta nie może być podmiotem. Tymczasem dusza jest podmiotem nauk i cnót, nie jest więc formą prostą. A zatem jest złożona z materii i formy”⁴.

Lecz wbrew temu: „Każdy byt złożony z materii i formy posiada formę. Jeżeli więc dusza jest złożona z materii i formy, to posiada formę. Tymczasem dusza jest formą. A zatem forma posiada formę, co wydaje się niemożliwe, gdyż w ten sposób można by postępować w nieskończoność”⁵.

Wyjaśnienie trudności: „Boecjusz mówi tam o formie całkowicie prostej, to znaczy o istocie Bożej, która – skoro nie ma w niej nic z możliwości, lecz jest czystym aktem – w ogóle nie może być podmiotem. Inne zaś formy proste, mimo iż są samoistne, jak aniołowie i dusza, mogą być podmiotami w takiej mierze, w jakiej są w możliwości – możliwości, z której wypływa właściwość, że mogą coś przyjmować”⁶.

ANALIZA

Przyjrzyjmy się strategii argumentacyjnej św. Tomasza. To, że dusza jest formą, zostało w tej dyskusji założone. Problem polega jedynie na tym, jakiego rodzaju jest formą: taką, która sama składa się z materii i formy, czy też specjalną formą, która takiego złożenia nie wykazuje. Autor przyjmuje, za Arystotelesem, że istnieje pewna hierarchia form i materii. Każda forma może stać się materią dla pewnej formy wyższego rzędu, jak wówczas, kiedy kawałek gliny staje się kafelkiem, ten z kolei podłożem malowidła, to zaś fragmentem większej ceramicznej kompozycji, która z kolei wchodzi w zamyśl pewnego pomieszczenia i tak dalej. Wynika stąd, że każda forma składa się sama z materii i formy. Z faktu złożenia wynika zaś posiadanie cech (choćby tej jednej, że jest się bytem złożonym), czyli bycie podmiotem tych cech. W przypadku

² Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Znak, Kraków 1996.

³ Tamże, s. 71.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 74.

⁶ Tamże, s. 78.

duszy tymi cechami byłyby – zgodnie ze stwierdzeniem Boecjusza – nauki i sztuki. Boecjusz przeprowadza rozumowanie odwrotne: jeśli dusza jest podmiotem nauk i sztuk, co wydaje się oczywiste, to musi być złożona z materii i formy. Formalnie rzecz ujmując, jest to rozumowanie następujące: Jeśli A (dusza) nie byłoby B (złożenie z materii i formy), to nie miałyby cechy C (bycie podmiotem cech). A posiada cechę C, zatem A jest B. To rozumowanie nie jest poprawne. B występuje tu jako warunek wystarczający. Zaprzeczenie warunku wystarczającego nie daje pożądanego wniosku. Może bowiem istnieć więcej niż jeden warunek wystarczający do tego, by A posiadało cechę C. Św. Tomasz dostrzega tę usterkę logiczną; krytyka tkwi *implicite* w uwadze, że nie złożenie z materii i formy, lecz posiadanie możliwości jest warunkiem wystarczającym, by dusza była podmiotem nauk i sztuk.

Polemika św. Tomasza z Boecjuszem nie polega na zaprzeczeniu twierdzenia Boecjusza, bo żadna odpowiedź tego ostatniego na pytanie, czy dusza jest złożona z materii i formy, nie pada. Zostało zacytowane jedynie twierdzenie Boecjusza mogące służyć za przesłankę wniosku, że dusza jest złożona z materii i formy. Ponieważ jednak broniona przez św. Tomasza teza może mieć też inną przesłankę, to nie musimy obalać twierdzenia Boecjusza zakładającego nieprawidłową przesłankę. Wykazanie błędu w przesłance nie jest jeszcze obaleniem twierdzenia, lecz tylko obaleniem rozumowania prowadzącego do uznania tego twierdzenia.

Powyższe uwagi ukazują w ogólnym zarysie i w potocznych terminach logiczną strukturę przytoczonego rozumowania. Analiza musi jednak sięgnąć głębiej. Rzecz w tym, że samo tylko zastąpienie jednego warunku wystarczającego (posiadanie złożenia z materii i formy) przez inny warunek wystarczający (posiadanie złożenia z możliwości i aktu) nie wystarczy. W jaki sposób mielibyśmy rozstrzygnąć, czy lepsza dla wyjaśnienia bycia podmiotem sztuk jest ontologia oparta na materii i formie, czy raczej na akcie i możliwości? Jak wiemy z analiz Willarda Van Ormana Quine’a, uzasadnienie wyboru ontologii na podstawie danych empirycznych pozostaje zawsze niepełne. Nigdy nie dochodzimy do zbioru obserwacji (elementarnych sądów empirycznych), które likwidowałyby wybór, rozstrzygając kwestię dobrania najszerszych, ontologicznych ram interpretacji świata. Możemy wprawdzie wykluczyć niektóre tego rodzaju możliwości, lecz nigdy nie wykluczemy wszystkich prócz jednej. Wynika to zarazem z natury języka i z doświadczenia. Język pozwala zawsze na skonstruowanie empirycznie równoważnej interpretacji przez wykorzystanie takich różnic znaczeniowych, których w danej chwili nie możemy przetestować. Konstrukcje te są raczej kwestią pojęciowej wyobraźni, a nie wnioskowania na podstawie danych. Zdaniem Quine’a nie ma apriorycznych kryteriów pozwalających na limitowanie twórczości pojęciowej – wszystkim, na co możemy liczyć w rozwoju wiedzy, są teorie naukowe i empiryczne metody ich testowania.

Jeśli w świetle tych uwag wrócimy do lektury analizowanego fragmentu *Kwestii o duszy*, zauważymy, że w istocie św. Tomasz nie próbuje udawać, że posiada niezależną faktyczną przesłankę pozwalającą dokonać wyboru interpretacji właściwego warunku dostatecznego. (Przede wszystkim, co miałoby znaczyć „właściwy” w tym kontekście?). Autor odwołuje się raczej do metafizycznego założenia o wyróżnionym absolutnym bycie, którego prostota, a tym samym niemożność bycia podmiotem wielu odrębnych cech, nie płynie z niezróżnicowania materii i formy, lecz z niezróżnicowania aktu i możliwości. Dlatego mogą istnieć byty proste z punktu widzenia materii i formy, które jednak (skoro nie są Bogiem) zachowują złożenie typu możliwość–akt i przez to zachowują zdolność posiadania (bycia podmiotem) wielu cech, w tym owych nauk i sztuk, o których mowa w argumentie Boecjusza.

Nietrudno zauważyć, że ten argument nie jest logicznie poprawny. Z faktu, że brak pewnej cechy C wynika w przypadku Boga z nieposiadania przezeń wewnętrznego różnicowania A–B, nie wynika, że w innych bytach brak cechy C nie mógłby wynikać z innego wewnętrznego różnicowania D–E. Konieczne związanie cechy C z występowaniem lub niewystępowaniem właśnie różnicowania A–B, a nie D–E jest tu uznane w jednym byciu (Bogu) i jako takie wzięte za probierz. Dlaczego jednak przyjmuje się taką właśnie strukturę absolutnego bytu? Czyni się tak z zupełnie innych powodów, niezwiązanych z obecnym sporem o warunek dostateczny bycia podmiotem cech. Ta opozycja pojęciowa jest explanans w metafizyce św. Tomasza, nie zaś explanandum.

Można powiedzieć, że uzasadnienie leżące u podstaw częściowej zgody wyrażonej przez autora *Kwestii o duszy* wobec twierdzenia Boecjusza polega na cofaniu się w łańcuchu przesłanek do miejsca, w którym należy podjąć decyzję pojęciową dotyczącą subsumcji pojęć, a w tym konkretnym przypadku pojęć relacji. Albo nasze pojęcie relacji podmiot–cecha jest podporządkowane pojęciu relacji forma–materia albo pojęciu relacji akt–możliwość. Boecjusz ma rację, twierdząc, że prostota wyklucza bycie podmiotem, lecz ma tę rację w odniesieniu do Boga, który jest prosty w inny sposób niż dusza. Ponieważ jednak św. Tomasz uważa, że Boecjusz faktycznie miał na myśli Boga, to nie widzi problemu w przyznaniu mu częściowej racji – racja ta leży niejako przed podjęciem decyzji pojęciowej będącej przedmiotem dyskusji. Gdyby Boecjusz chciał iść dalej, nie mógłby jej nie podjąć, decydując się na uznanie tej lub tamtej subsumcji pojęciowej.

Z dzisiejszego punktu widzenia, jako spadkobiercy odkrycia Fregego, że pojęcia można przedstawić jako swoiste funkcje, domagalibyśmy się od św. Tomasza innego postępowania opartego na uznaniu, że pojęcia odnoszą się do rzeczywistości nie na mocy subsumcji pojęć, lecz na mocy prawdziwości sądów, w których pojęcia te zostały użyte. Jeśli chcemy postulować relacje pojęciowe, musimy najpierw sprawdzić, czy odpowiednie zdania (wyrażające te sądy) mają

właściwą strukturę logiczną, a następnie zaproponować semantyczną interpretację tej struktury. Oczekiwana semantyka musiałaby być kompozycyjna; znaczenie całości byłoby w niej funkcją znaczenia treści. To samo kompozycyjne założenie odnosiłoby się do prawdziwości sądów – byłaby ona funkcją prawdziwości sądów składowych, zaś zbiór owych sądów składowych byłby produktem analizy logicznej. Wszystkie sądy użyte w danym argumencie byłyby więc odniesione do niezależnych kryteriów prawdziwości – żaden krok w uzasadnianiu tych sądów nie byłby związany z decyzją czysto pojęciową, ponieważ odwoływałyby się jedynie do przyjętych wcześniej prawd składowych i praw logiki, a nie do relacji pojęciowych pomiędzy treściami rozważanych sądów⁷. Gdyby przyjął ten punkt widzenia, św. Tomasz musiałby albo zgodzić się z Boecjuszem, albo odrzucić pogląd Boecjusza, zamiast przyznawać mu rację w wirtualnej dziedzinie, która nie wymaga jeszcze odpowiedniej pojęciowej decyzji. Albo zatem owa częściowa racja Boecjusza byłaby pozorem racji, albo musielibyśmy powiedzieć, że zawieszamy sąd o tej racji (zawieszamy dyskusję).

Trzeba jednak zachować ostrożność w projektowaniu na scholastykę przekonań i metod charakterystycznych dla dzisiejszej filozofii analitycznej. Filozofia oparta na analizowaniu relacji między pojęciami nie jest jednak ani arbitralna, ani zdominowana przez normatywne założenia, ani kierowana wyłącznie najogólniejszymi przekonaniem wynikającymi z konstrukcji systemu metafizycznego, jak to o istnieniu Boga. Możliwa jest, jak sądzę, rozsądna filozoficzna dyskusja o poprawności pojęciowej, czyli formułowanie i stosowanie kryteriów w właściwego użycia pojęć. W dyskutowanym argumencie św. Tomasza funkcje kryteriów pełniły najogólniejsze pojęcia relacji służących do opisywania wszelkich bytów. W następnych przykładach zaczerpniętych z *Kwestii o duszy* pojawią się inne jeszcze kryteria. Charakterystyczne jest to, że wszystkie one pozwalają na przypisanie oponentowi częściowej racji za pomocą zróżnicowania pojęć i uznanie, że omawiany sąd zawiera jedynie część danego pojęcia, co czyni go prawdziwym w stosunku do częściowego zakresu. Sąd ów nie jest przez to prawdziwy mniej, a jedynie inaczej, na przykład w innej, niż by się zdawało dziedzinie. Bez wątplenia ten sposób argumentacji pozwalał na zachowanie instytucji autorytetu, przy jednoczesnym rozszerzaniu poznania. Mamy tu do czynienia ze swoistą dystrybucją prawdziwości pomiędzy sądy zawierające pojęcia cząstkowe. W dalszej części rozważań zastanowię się nad regułami tej dystrybucji. Na razie jednak przyjrzymy się kolejnym przykładom.

⁷ Jest kwestią godną dyskusji czy ostatecznie dystrybucja prawd nie powinna się pokrywać z dystrybucją pojęć. Porządek wyznaczony przez relację subsumcji pojęciowej korespondowałby z porządkiem wyznaczonym przez relację wynikania jednych sądów z drugich. Nie sądzę jednak, by dało się takie normatywne przekonanie uzasadnić. Problem polega na tym, że pojęcia tworzy się nie tylko w celach poznawczych. Pojęcia bywają na przykład heurystykami, składnikami ekspresji, normami.

PRZYKŁAD DRUGI, CZYLI ROLA METONIMII

Zagadnienie 12: „Czy dusza jest tym samym, co jej władze”⁸?

Wydaje się, że tak: (1) „Bernard wyraża się następująco: «W duszy dostrzegam trzy rzeczy: pamięć, intelekt i wolę – i te trzy są duszą». Otóż ten sam argument odnosi się do innych władz duszy. A zatem dusza to jej władze”⁹. (2) „W dziele *Etyka* Filozof twierdzi, że człowiek to intelekt. Otóż jest tak ze względu na duszę. Dusza jest więc intelektem i na tej samej zasadzie jest innymi swoimi władzami”¹⁰.

Ale wbrew temu: Dusza nie jest swoimi władzami. (1) „W jakim stosunku jest istota do istnienia, w takim stosunku jest władza do działania. I po przedstawieniu: w jakim stosunku są do siebie istnienie i działanie, w takim stosunku są władza i istota. Otóż tylko w Bogu istnienie i działanie są tym samym, a zatem tylko w Bogu władza i istota są tym samym. Dusza więc nie jest tym samym co jej władze”¹¹. (2) „Żadna jakość nie jest substancją. Tymczasem naturalna władza jest jakimś gatunkiem jakości, jak czytamy w *Kategoriach*. Naturalne władze duszy nie są więc istotą duszy”¹².

Wyjaśnienie trudności: (1) Odpowiedź św. Bernardowi: „Można by powiedzieć, że dusza jest swoimi władzami albo swoimi siłami, gdyż są one jej naturalnymi własnościami. Dlatego w tym samym dziele [*O duchu i duszy* – R.P.] czytamy, że wszystkie władze stanowią jedną duszę – właściwości są wprawdzie różne, ale władza jedna. Podobnie można by powiedzieć, że coś, co jest ciepłe, suche i lekkie, stanowi jeden ogień”¹³. (2) Odpowiedź Arystotelesowi: „Mówimy, że człowiek to intelekt, ponieważ intelekt jest tym, co w człowieku najważniejsze – tak jak mówimy, że państwo to władca państwa. Nie mówimy jednak przez to, że istota duszy jest władzą intelektu”¹⁴.

ANALIZA

W powyższej dyskusji chodzi o zagadnienie jedności i wielości w konstytucji bytu, w tym przypadku duszy. Św. Bernard stwierdza, że potrafi wyróżnić w duszy pewne trzy elementy i nazywa je łącznie duszą. Stwierdzenie to zo-

⁸ Tamże, s. 146.

⁹ Tamże, s. 146n.

¹⁰ Tamże, s. 148.

¹¹ Tamże, s. 149.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 152. Tomasz odpowiada tu innemu autorowi – twórcy dzieła *O duchu i duszy* – lecz obejmuje tą odpowiedzią również wypowiedź św. Bernarda.

¹⁴ Św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., s. 154.

stało zacytowane przez św. Tomasza – lub też wygłoszone przez św. Bernarda – w postaci niepełnej. Przede wszystkim nie wiemy, czy owo „dostrzegam trzy rzeczy” dotyczy stanu poznawczego, który może się zmienić, czy też fundamentalnej niemożności dostrzeżenia czegoś innego. Ponadto wyrażenie „i te trzy są duszą” nie przesądza o statusie tej uwagi; w szczególności nie ma tu implicite deklaracji „p o n i e w a ż widzę...”, to wolno mi stwierdzić, że dusza jest...”. W istocie zacytowany fragment dzieła św. Bernarda nie stawia nas w ogóle przed kwestią epistemologiczną – wbrew pozorom wywołanym określeniem „dostrzegam”. W istocie chodzi o kwestię ontologiczną, co słusznie w swojej odpowiedzi eksponuje św. Tomasz. Rozwiązanie trudności polega na tym, że wprawdzie nie można sprowadzać substancji do jej własności, lecz jeśli własności te są n a t u r a l n e, wówczas można zaaprobować powiedzenie, że są o n e daną substancją. Kluczem do przytoczonej wymiany argumentów jest zatem pojęcie naturalności. Jeśli coś naturalnie przysługuje czemuś innemu, można to pierwsze potraktować jako reprezentację tego, czemu przysługuje. Wymieniając cechę, mówi się tak naprawdę wprost o danej substancji – jako posiadającej tę cechę.

Św. Tomasz słusznie traktuje twierdzenie św. Bernarda jako swoistą metonimię. Jest ona jednak ugruntowana w dosłownie rozumianej własności, jaką jest naturalność relacji substancji do pewnego jej przymiotu. Można więc powiedzieć, że św. Bernard wypowiada j a k ą ś prawdę o duszy, ponieważ jego metonimiczne wyrażenie jest u g r u n t o w a n e; lecz nie mówiłby prawdy, gdyby w miejsce ugruntowanej metonimii wstawił relację tożsamości. On tego jednak nie czyni – mówi tylko, że dusza jest tym a tym, a nie, że jest wyłącznie tym a tym, ani że relacja zachodzi również w przeciwną stronę.

Jak widać, ceną za częściowe uznanie racji jest tu wprowadzenie pewnego dodatkowego pojęcia, mianowicie pojęcia naturalności, oraz zgoda na metonimiczną interpretację badanej tezy. Pojęcie naturalności modyfikuje radykalnie przesłanki rozumowania. Nie ma już ono formy: Jeśli widzę w A pewne B (ewentualnie z dodatkiem C, D itd.), to A jest B. Przyjęto natomiast formę: Jeśli relacja pomiędzy A i B należy do relacji naturalnych, to ugruntowane jest metonimiczne stwierdzenie: A jest B. Metonimiczne wyrażenia pozwalają przedstawiać dany przedmiot na wiele sposobów, wykorzystując w każdym przedstawieniu inną jego własność. W omawianym przypadku duszę można przedstawić jako jej władze. Nawet jednak gdybyśmy wyliczyli wszystkie własności danej substancji (w tym przypadku wszystkie władze duszy), nie usunie to metonimicznego charakteru wyrażenia „A jest B”. Tym samym nie mamy tu do czynienia z relacją tożsamości. Ergo: dusza nie sprowadza się do swoich władz. Przyznanie św. Bernardowi częściowej racji dokonuje się tu za pomocą ontologicznego podziału na naturalne i nienaturalne władze, lecz ten podział jest podziałem ontologicznym, nie epistemologicznym. Wyodrębnia

się tu dwa zakresy: w obrębie pierwszego (z własnościami naturalnymi) można mówić, że A jest B, C, D, w tym drugim zaś (z własnościami nienaturalnymi, jak własności nadane, statusowe i inne relacyjne) nie można tak mówić. Zakresy te nie powstają przez rozróżnienie przypadków prawdziwych i nieprawdziwych stwierdzeń, lecz wyłącznie na mocy relacji pojęciowych. Ponieważ stwierdzenie św. Bernarda zostało zamienione w metonimię, nie można orzekać o jego prawdziwości, a jedynie wyznaczyć zakres stosowania metonimicznego wyrażenia, tak jak czynią to słowniki, za pomocą definicji i przykładów.

Podobnie postępuje św. Tomasz ze stwierdzeniem Arystotelesa. Filozof ten mówi, że człowiek jest intelektem. Zdaniem św. Tomasza występuje tu pars pro toto, czyli znów, jak poprzednio, wyrażenie metonimiczne. Uzasadnienie jednak jest inne – odwołuje się nie tyle do rozróżnień ontologicznych, ile wartościujących. To, co stanowi część A, lecz jest dostatecznie w a ż n e, może posłużyć za dobre ugruntowanie wyrażenia metonimicznego. I znów istotna dla oceny filozoficznej jest tylko podstawa metonimii, a nie ona sama – jako wyrażenie przenośne nie podlega ocenie w kategoriach prawdy i fałszu; można natomiast powiedzieć, że sama podstawa (ugruntowanie) metonimii jest przez danego autora (tu: Arystotelesa) uchwycona prawidłowo i w tym zakresie trzeba uznać jego rację.

PRZYKŁAD TRZECI CZYLI METODA PRZESUNIĘCIA AKCENTU LUB ASPEKTU

Zagadnienie 13: „Czy władze duszy wyróżnia się na podstawie przedmiotów”¹⁵?

Wydaje się, że tak: (1) „Im doskonalsza jest jakaś substancja, tym posiada większą moc i, co za tym idzie, jest mniej rozdrobniona, ponieważ, jak powiedziano w *Księdze o przyczynach*, «każda władza stanowiąca jedność jest bardziej nieograniczona niż [władza] rozdrobniona». Dusza zaś jest najdoskonalsza wśród wszystkich mniej doskonałych bytów. Jej władza stanowi więc większą jedność, posiadając mimo to wiele przedmiotów. A zatem nie zostaje rozdrobniona na podstawie różnic między przedmiotami”¹⁶. (2) „Jeśli różnorodność władz duszy bierze się z różnic pomiędzy przedmiotami, to również hierarchia władz powinna być zgodna z hierarchią przedmiotów. Wydaje się jednak, że tak nie jest, intelekt bowiem, którego przedmiotem jest to, czym

¹⁵ Tamże, s. 155.

¹⁶ Tamże, s. 156.

rzecz jest, oraz substancja, jest późniejszy niż zmysły, których przedmiotami są przypadłości, takie jak barwa czy dźwięk”¹⁷.

Ale wbrew temu: (1) „W księdze II *O duszy* czytamy, że władze odróżnia się na podstawie aktów, a akty na podstawie przedmiotów”¹⁸. (2) „Rzeczy podlegające doskonaleniu odróżnia się na podstawie doskonałości. Otóż doskonałościami władz są przedmioty. A zatem władze odróżniamy na podstawie przedmiotów”¹⁹.

Wyjaśnienie trudności: (1) „Dusza może się odnosić jedną władzą do większej liczby przedmiotów niż rzecz otaczającego nas świata, na przykład wzrok postrzega wszystkie byty widzialne. A dusza, z racji swej szlachetności, posiada o wiele więcej czynności niż rzecz nieożywiona, dlatego też musi posiadać więcej władz”²⁰. (2) „Hierarchia władz duszy jest zgodna z hierarchią przedmiotów. Hierarchia jednak może zostać określona na dwa sposoby: albo z punktu widzenia doskonałości – wtedy intelekt ma pierwszeństwo przed zmysłem – albo z punktu widzenia procesu rozwojowego – i wówczas zmysł ma pierwszeństwo przed intelektem, gdyż w procesie rozwoju embrionalnego właściwości przypadłościowe są wprowadzane wcześniej niż forma substancjalna”²¹.

ANALIZA

Zgodnie z argumentem (1) z części „Wydaje się, że tak” substancje doskonałe są bardziej scalone, a tym samym, kiedy wykonują jakieś działania, ich wewnętrzna budowa nie zmienia się w ślad za przedmiotami tych działań. Oczywiście trzeba starannie zastrzec, że mowa tu o scalaniu mocą samej substancji, nie zaś za sprawą przygodnych czynników, które sprawiają, że wszystkie części i działania pozostają zsynchronizowane. Dotyczy to również dyspozycji do tych działań, czyli władz, o których mowa w cytowanym fragmencie. Określenie „doskonałe” odnosi się tu do bliżej nieokreślonej własności strukturalnej, do sposobu, w jaki dana substancja jednoczy swoje części lub momenty. Nie ma tu niezależnego określenia owej doskonałości, chociaż w całym systemie filozoficznym św. Tomasza znajdują się liczne określenia odnoszące się do doskonałości bytów, z których dałoby się zapewne złożyć pełną ideę doskonałości. W omawianym argumencie prezentuje się ona jednak tylko w szkicowej wersji, jako bliżej nieokreślona jakość strukturalna.

¹⁷ Tamże, s. 156n.

¹⁸ Tamże, s. 159.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 165.

²¹ Tamże.

W istocie wcale nie chodzi tu o przeciwstawienie jedności zróżnicowaniu, lecz o *autonomię* substancji. Przytoczony przez św. Tomasza autor oczekuje od doskonałej substancji nie tego, by nie była zróżnicowana, lecz tego, by jej zróżnicowanie było wyrazem samej natury tej substancji, a nie relacji do przedmiotów. Relacje do przedmiotów mają być *wynikiem* posiadania pewnej liczby władz, ta zaś liczba władz zależy od pozycji danej substancji w ogólnej hierarchii bytów. Własności relacyjne są wtórne.

Łatwo zauważyć, że św. Tomasz całkowicie akceptuje to stanowisko, a korekta zawarta w „Wyjaśnieniu trudności” polega raczej na wzmocnieniu go, niż zanegowaniu. Rzeczywiście istnieje związek między doskonałością a autonomią substancji, lecz w odpowiedzi św. Tomasza w miejsce *doskonałości* podstawiona zostaje *szlachetność*. Przez ten ostatni przymiot rozumie filozof pewne bogactwo struktury, która u wyższych – ożywionych – substancji sprawia, że mogą robić wrażenie całkowicie autonomicznych w sensie braku odniesienia do przedmiotu – tymczasem wrażenie to pochodzi z *bogactwa* a tych działań i dyspozycji, a zatem z pomnożenia *potencjalnych* relacji do przedmiotów – jest tych relacji po prostu więcej, przeto umykają oku refleksji – nie wszystkie dostępne są naraz. A zatem autonomia nie kłóci się z własnościami relacyjnymi substancji.

Omówiona parafraza i przesunięcie akcentu ma poważne skutki metafizyczne, ponieważ zwalnia nas z poszukiwania takiej zasady substancjalnej autonomii, która byłby całkowicie niezależna od czynności tej substancji. Związek struktury substancji (w tym jej spójności, autonomii, a zatem metafizycznie rozumianej doskonałości) i jej czynności wynika u św. Tomasza z zastosowania nadrzędnych pojęć organizujących metafizykę – w tym przypadku pojęcia aktu. Mówiąc najkrócej, każde działanie substancji powinno dać się wpisać w strukturę możliwości i aktu. Z kolei pojęcie aktu implikuje pojęcie przedmiotu. Naturalniej jest myśleć, że organizacja czynności związana jest z ich oddziaływaniem na świat (tak właśnie na co dzień organizujemy swoje działania) niż – ze swego rodzaju wewnętrznymi modelami tych czynności, bez uwzględnienia relacyjnych własności, jakimi są oddziaływania z przedmiotami. Jak widać, przejście od enigmatycznej doskonałości w przytoczonym poglądzie do relacyjnie rozumianej szlachetności w odpowiedzi św. Tomasza jest ugruntowane w metafizycznych pojęciach wyższego rzędu.

Druga wymiana poglądów zawarta w Zagadnieniu 13 dotyczy związku między porządkiem (hierarchią) czynności i dyspozycji (władz) a porządkiem (hierarchią) przedmiotów, do których się te czynności i dyspozycje odnoszą. Przytoczony pogląd wskazuje na rozbieżność tych dwóch organizacji, wyrażając to tak, że intelekt, jako pewna władza, ma pierwszeństwo przed zmysłami – o ile zastanawiamy się nad strukturą duszy. Kiedy jednak zwrócimy uwagę na relacje do przedmiotów, to czynności i dyspozycje pierwszorzędne pojawiają

się jako ostatnie – wszak obcowanie ze światem zaczynamy od naszych zmysłów. Autor poglądu wnioskuje z tego, że dusza nie dziedziczy swojej istotnej struktury ze struktury przedmiotów.

Św. Tomasz akceptuje część przytoczonego poglądu – to mianowicie, że powinniśmy uznać za pierwotną i autonomiczną hierarchię władz duszy. Władze duszy odnoszą się do przedmiotów jako do bazy uzasadnień sądów, a nie jako do bazy ontologicznej swojego własnego zróżnicowania. Z tego bowiem, że B służy do uzasadnienia A, nie wynika, że B jest w jakimś stopniu A. Akwinata zauważa jednak, że jest też inne rozumienie hierarchii, genetyczne, które z tym pierwszym się nie kłóci, lecz wyznacza inną dziedzinę relacji. W tej dziedzinie organizacji (hierarchii) przedmiotów rzeczywiście odpowiada organizacja władz duszy. Z punktu widzenia porządku genetycznego mamy więc powód, by sądzić, że struktura władz duszy jest skorelowana ze strukturą przedmiotów, do których władze te się odnoszą.

Częściowa zgoda z przytoczonym poglądem ma tu nieco innych charakter niż w poprzednich przypadkach, ponieważ wymaga obrania innego punktu widzenia. Łatwo jednak zauważyć, że ów punkt widzenia ma naturę pojęciową, czyli jest całkowicie pochodny od dwóch kluczowych pojęć: doskonałości i pochodzenia. Czym jest perspektywa pojęciowa? W istocie sprowadza się do relacji subsumcji pojęć. Następuje podział dziedziny, w której orzeka się porządek czynności i własności, na dwie dziedziny za pomocą dwóch pojęć wyższego rzędu. Tym, co podlega dystrybucji pomiędzy te dwie dziedziny, są relacje ustanawiane przez określone władze duszy – relacje te są dwojakiego rodzaju: doskonałościowe i genetyczne. Przytoczony pogląd mówi coś o pierwszych, lecz nic o drugich. Słusznie mówi, że korespondencja władze–przedmioty jest wątpliwa w pierwszej dziedzinie relacji; zachodzi ona jednak w drugiej dziedzinie, o której pogląd ten nie mówi. Ponownie więc mamy do czynienia z sytuacją, kiedy częściowe uznanie racji jest w istocie całkowitym uznaniem racji (zachowaniem autorytetu przez cytowanego autora) z jednoczesnym wskazaniem na dziedzinę przedmiotową (tu: dziedzinę pewnych relacji), w której taka racja obowiązuje.

DYSTRYBUCJA RACJI A KATEGORYZACJA

Kończąc przegląd przykładów częściowej zgody wybranych z *Kwestii o duszy* św. Tomasza z Akwinu, chcę zwrócić uwagę na wspólną cechę omówionych przypadków. Scholastyczni autorzy badali pisma dawniejszych i współczesnych autorów, szukając w nich elementów obiektywnej prawdy. Odsiewając sądy przez siebie aprobowane, odwoływali się do pojęć wyższego rzędu, które pochodzą z ogólnego zasobu pojęć metafizycznych. Nie są to pojęcia arbitralne,

lecz nie są też weryfikowalne przez odniesienie do danych empirycznych. Nie taka jest ich funkcja. Z rzeczywistością łączą się nie przez egzemplifikacje, lecz przez subsumcje pojęć niższego rzędu. Tego rodzaju subsumcje nie są automatyczne – podlegają *interpretacji* w świetle pojęć wyższego rzędu. Interpretacja taka ma charakter twórczy, typowo wymaga dodania jakiegoś kluczowego pojęcia i przeprowadzenia dodatkowych rozróżnień pojęciowych. Pogląd omawiany nie ulega zaprzeczeniu, a tylko *przemieszczeniu* z jednej domeny wyższego rzędu do drugiej. I tak:

W przykładzie pierwszym kluczową rolę w dystrybucji odgrywa rozróżnienie dwóch organizacji substancji: zgodnie z podziałem forma–materia i zgodnie z podziałem akt–możność. Dodatkowo wprowadza się pojęcie bytu absolutnego, co pozwala wyjaśnić, dlaczego we wszystkich bytach z wyjątkiem tego jednego porządku te są różne. Następnie dokonuje się subsumcji pojęcia podmiotu (nauk i sztuk) pod pojęcie relacji akt–możność.

W przykładzie drugim jako pojęcia nadrzędne występują: w dyskusji pierwszej naturalność, w drugiej ważność. Są to ogólne określenia pozwalające na przemieszczenie (dystrybucję racji) dyskutowanego poglądu. Obowiązuje on mianowicie w dziedzinach wyznaczonych przez naturalność i ważność. Poza tymi dziedzinami są jeszcze inne, dla których należy szukać innego sądu (innej prawdy).

W przykładzie trzecim, w dyskusji pierwszej dokonuje się przesunięcia między dwiema metonimiami; zasadą tego przesunięcia jest znów subsumcja pod pewne ogólne pojęcia doskonałości i szlachetności – pierwsza akcentuje perspektywę podmiotu, druga działania. W dyskusji drugiej rolę pojęcia wyższego rzędu pełni nowy punkt widzenia. Jest on jednak ufundowany przez relację subsumcji pod ogólniejsze pojęcie doskonałości lub ogólniejsze pojęcie pochodzenia.

We wszystkich omówionych przypadkach pojęcia wyższego rzędu decydują o dystrybucji racji. Mogę uznać czyjąś rację, jeśli wskażę precyzyjnie na zakres ważności jego sądu. Tego zakresu ważności nie da się jednak ustalić, korzystając z pojęć w tym sądzie zawartych. Mówiąc obrazowo, sąd nie mówi sam o sobie. Oczywiście samo stwierdzenie, że wygłoszenie sądu nie jest tym samym, co jego uzasadnienie, jest trywialne. Istotny problem pojawia się przy wyborze dodatkowych danych, który prowadzi do uznania sądu. W naukach formalnych i empirycznych istnieją znane sposoby wiązania treści pojęcia z jego uzasadnieniem. Dystrybucja racji jest tam po prostu dystrybucją uzasadnień. Możemy komuś przyznać częściową rację, jeśli oddzielimy zakres danych i procedur, które akceptujemy, od tych, których nie akceptujemy. Odwołujemy się tu do obiektów teoretycznych niższego rzędu. W filozofii sprawa jest niejasna. Wszystko wskazuje na to, że w takich dystrybucjach racji, jakie spotykamy w filozofii scholastycznej, najważniejsze są obiekty wyższych

rzędów. Nie dysponujemy jednak n i e z a l e ż n y m i dowodami istnienia tych przedmiotów wyższego rzędu. Czy więc owe procedury uznawania względnej racji przez umieszczenie we właściwej dziedzinie (via subsumcja pod określone pojęcie wyższego rzędu) są arbitralne? Czy chodzi tu o kształtowanie pojęć dla samych pojęć, czyli spekulatywność w pejoratywnym sensie tego słowa?

Formułując taki wniosek, ignorowałoby się fakt, że dystrybucje racji czy słuszności w pismach św. Tomasza uderzają często dużą trafnością i realizmem. Ma się wrażenie, że wysoce abstrakcyjne metafizyczne kryteria w istocie wyznaczają klasy bytów empirycznych, choć nie czynią tego bezpośrednio. W celu wyjaśnienia tego efektu chciałbym odwołać się do znanych badań pojęć i kategoryzacji przeprowadzonych w latach siedemdziesiątych przez Eleanor Rosch²² i wielokrotnie od tamtej pory uzupełnianych i korygowanych przez różnych badaczy. Na podstawie badań empirycznych nad kategoryzowaniem Rosch doszła do wniosku, że podstawową zasadą ludzkich kategoryzacji (a tym samym zasadą rządzącą semantyką pojęć) jest istnienie dwóch organizacji pojęciowych: poziomej i pionowej. W obrębie tej pierwszej wyznaczone są – dla danego poziomu – stopnie podobieństwa pomiędzy elementami kategorii oraz różnice pomiędzy kategoriami tego samego poziomu. W obrębie drugiej organizacji następuje subsumcja pojęć niższego poziomu pod pojęcia wyższego poziomu. Badania Rosch pokazały, że w naturalnej klasyfikacji przedmiotów wyłania się zawsze poziom (nazwała go podstawowym), który wyróżnia się jednoczesną maksymalizacją dwóch wartości: podobieństwa wewnątrz kategorii i różnicy między kategoriami. Poziom wyższy (pojęcia ogólniejsze) maksymalizuje różnice pomiędzy kategoriami kosztem podobieństwa wewnątrz nich, zaś poziom niższy (pojęcia bardziej szczegółowe) maksymalizuje wewnętrzne podobieństwa za cenę klarowności różnic pomiędzy kategoriami. Pojęcia poziomu niższego umykają często intuicyjnym kryteriom, pomocą w ich konstruowaniu są narzędzia naukowe. Pojęcia poziomu wyższego z kolei dają poczucie dobrego rozgraniczenia kategorii, a więc wprowadzają ład dostępny intelektualnej intuicji, lecz zarazem pozostawiają niepewność co do zasady zaliczania do danej kategorii, czyli co do wspólnych cech należących do niej przedmiotów (podpadających pod dane pojęcie).

Tak jak dla nauki charakterystyczne jest sięganie do poziomów względnie niskich, tak dla kategoryzacji potocznej najważniejszy jest poziom podstawowy. W filozofii natomiast korzysta się z tak wysokich poziomów kategory-

²² Zob. E. R o s c h, *Principles of Categorization*, w: *Cognition and Categorization*, red. E. Rosch, B.B. Lloyd, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, New Jersey, 1978, s. 27-48. Zob. też wydanie polskie: taż, *Zasady kategoryzacji*, tłum. R. Bałas, w: *Psychologia poznawcza w trzech ostatnich dekadach XX wieku*, red. Z. Chlewiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 409-430.

zacji, że aparat pojęciowy sprowadza się czasem do kilku naczelných pojęć stanowiących swoiste principia. Rozwiązywanie realnych problemów przez odwoływanie się do zbyt wysokich poziomów zyskuje – słusznie – miano spekulacji i nie jest szczególnie cenione. Wydaje się, że niektóre dystrybucje racji u św. Tomasza podpadają pod ten zarzut. Problem leży w tym, że w miarę podnoszenia poziomu abstrakcyjności lawinowo rośnie niepewność związana z wewnętrzną strukturą odpowiednich kategorii. Rośnie do tego stopnia, że nie warto już wypowiadać sądów o przedmiotach podpadających pod to pojęcie. Oto przykład: jeśli podstawowym poziomem kategoryzacji dla mebli jest podział na stoły, krzesła, szafy, to z kolei szersza kategoria „mebel” sąsiaduje na poziomie wyższym z innymi kategoriami należącymi do szerszej kategorii sprzętów domowych, która z kolei jest elementem kategorii „sprzęty”, ta znów kategorii „urządzenia” i tak dalej. Chociaż nazwanie jakiegoś przedmiotu po prostu urządzeniem nie odgrywa znacznej roli w naszej codziennej komunikacji (gdzie dominuje poziom podstawowy), to nie jest to powiedzenie bezsensowne; potrafimy śledzić linię znaczeniową prowadzącą od pojęcia urządzenia poprzez poziomy niższe do – powiedzmy – fotela albo też linię znaczeniową prowadzącą od pojęcia urządzenia do pojęcia otwieracza do konserw. Ustalanie linii znaczeniowych jest jednak wysoce niepewne i staje się często przedmiotem sporów. W istocie działa ono dobrze jedynie dla rdzeniowych przypadków poszczególnych kategorii pośrednich. Pojęcia wyższych poziomów są prawomocne w takiej mierze, w jakiej pozwalają na rekonstrukcję owych linii znaczeniowych. Im wyższy poziom obieramy za punkt wyjścia, tym w mniejszy obszar pewności celujemy, śledząc linię znaczeniową. W istocie, przy pojęciach metafizycznych, do których w swoich dyskusjach odwołuje się św. Tomasz, ten obszar „śledzenia” znaczenia jest tak wąski, że pokrywa się z czymś, co można by nazwać samym centrum rozpatrywanych kategorii. Przedmioty empiryczne, na jakie w końcu na tej drodze natrafiamy, nie pojawiają się w obrębie poznania na mocy niezależnego doświadczenia (obserwacji i obliczeń), lecz jedynie w roli najlepszych w danym kontekście przykładów lub ilustracji ogólniejszych pojęć.

Dyskusja scholastyczna nie odwołuje się do obserwacji jako do experimentum crucis, lecz traktuje ją jako początek pewnej linii znaczeniowej lub – zgodnie z ostatnią uwagą – istotnościowej. Inaczej mówiąc, otrzymujemy istotnościowe egzemplifikacje (lub – jak się wyraziłem – przykłady) pojęć podpadających pod coraz ogólniejsze pojęcia. Moja główna teza głosi, że w scholastycznej argumentacji następuje dystrybucja racji pomiędzy dyskutantów polegająca na skonstruowaniu właściwej linii znaczeniowej łączącej centralne przypadki kategorii. Rozumowania scholastyczne mieszczą się w wertykalnym porządku pojęciowym

i, co się z tym wiąże, traktują uniwersum pojęciowe jako t a k s o n o m i ę²³. Wskazanie racji sądu może jednak dotyczyć tylko centralnych składników pojęciowych – zdaniami uzasadnianymi są tu zdania o subsumcjach pojęć, a nie zdania o świecie. Jednak nie wprost, przez odniesienie do centralnych przypadków badanych kategorii, rozumowania dotyczą samych rzeczy w świecie.

W KIERUNKU PROBLEMATYKI NORMATYWNOŚCI

Pozostaje pytanie o epistemologiczną wartość takiej strategii argumentacyjnej. Z pewnością nie dochodzi się tu do ogólnych praw w takim sensie, w jakim czyni się to w nauce. Zakres badanych przedmiotów jest zbyt wąski; ceną płaconą za budowanie wertykalnej organizacji pojęć jest nadmierna s t e r e o t y p o w o ś ć badanych przypadków. Byłoby to jednak przysłowiowym wylewaniem dziecka z kąpielą, gdyby przedstawić scholastyczne spekulacje jako jedynie sztukę dyskusji, nie zaś rzetelny wysiłek poznawczy. Zamierzam postąpić w tej kwestii tak, jak sami scholastycy, czyli dokonać pewnej dystrybucji racji. Wydaje mi się, że badane rozumowania mówią o n o r m a c h i ustalają p r a w d y n o r m a t y w n e. Linie znaczeniowe przechodzą przez centralne przypadki poszczególnych kategorii nie tylko dlatego, że innej możliwości nie ma, lecz dlatego, że owe centralne przypadki mają treść normatywną. Wyznaczają nie tyle własności przedmiotów danej kategorii, ile normę dotyczącą tych własności. Dlaczego normę, a nie po prostu schematyczny opis? Ponieważ zasadą, która ostatecznie determinuje treści owych przypadków centralnych, nie są w p r o s t inne przypadki centralne, lecz jedynie pośrednio – przez odpowiednie subsumcje pod pojęcia wyższych poziomów, które z kolei wszystkie podpadają pod zdecydowanie normatywne pojęcia najwyższych rodzajów, których treść tak bardzo zależy od pojęcia bytu absolutnego i transcendentálnych wartości bytu, dobra, prawdy i piękna, że nadaje to normatywny charakter całej hierarchii pojęciowej.

Kiedy Donald Davidson formułował swój program budowania teorii znaczenia na teorii prawdy, również wychodził od swoistej dystrybucji prawd. Przypomnijmy: według Davidsona²⁴ nie da się zbudować teorii prawdy na teorii znaczenia przez sformułowanie warunków prawdziwości zdania na pod-

²³ Średniowieczni filozofowie uświadamiali sobie niewystarczający charakter taksonomii, dlatego według nich istotne dla całościowego obrazu świata są pojęcia analogiczne, tak zwane transcendentalia. Prawidłowe używanie tych pojęć jest jednak kwestią nienależącą do analizowanych w tym artykule przykładów.

²⁴ D. Davidson, *Szaleństwo prób definiowania prawdy*, tłum. P. Łuków, w: *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o języku, prawdzie i umyśle*, red. U. Żegleń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 33-52.

stawie znajomości tego, co znaczy dane zdanie. (Jest to morał, jaki Davidson wyprowadził ze sławnego rezultatu Tarskiego). Trzeba postąpić odwrotnie: pojęcie prawdy uznać za pierwotne, ustalić dostateczny korpus zdań prawdziwych, a następnie wysuwać hipotezy znaczeniowe, z których by wynikała prawdziwość zdań z tego korpusu. Aby jednak cała ta strategia miała sens, należy założyć, że taki korpus prawd nie będzie tylko nieznacznym ułamkiem naszych wypowiedzi. Gdyby tak było, nie moglibyśmy nigdy ustalić żadnego znaczenia. W swojej zasadzie życzliwości Davidson zakłada, że prawdziwe wypowiedzi są normą, nieprawdziwe wyjątkiem; korpus prawd jest dostatecznie duży, by budować na nim teorię znaczenia, nie wiemy tylko kto i jakie prawdy posiada. Dystrybucja prawd jest u Davidsona zadeklarowana i potrzebna jako taka do dalszego rozumowania. Amerykański filozof nie pyta jednak o regułę tej dystrybucji. W istocie takiej reguły wcale być nie musi – zasada życzliwości nie jest regułą, lecz właśnie zasadą. Davidson nie ma inklinacji do dalszego zgłębiania problemu konkretnej dystrybucji racji, ponieważ uważa, że nauka robi to dostatecznie dobrze. Strategia św. Tomasa jest inna. Wychodzi on od znaczeń (pojęć) i poprzez analizy pojęciowe zmierza do ujawnienia dystrybucji prawd czy – jak je wcześniej nazywałem – dystrybucji racji. Ponieważ jednak podstawowym narzędziem analizy jest tu ustalanie subsumcji pojęciowych, uzyskana dystrybucja racji może dotyczyć tylko centralnych składników rozważanych pojęć i zawierać jedynie wybrane tezy. Te wybrane tezy, związane z centralnymi składnikami pojęć, proponuję traktować jak normy. Św. Tomasz mówi w istocie o pojęciowych normach, które naczelną aprecjacją Boga i stworzenia rozkładają na szczegółowe aprecjacje przedmiotów i relacji. Jest to obraz świata na wskroś i radykalnie normatywny. Zawarte w nim implicite pojęcie normatywności zasługuje na poważne przestudiowanie w świetle dzisiejszych koncepcji normatywności. Można nie zgadzać się na stosowanie podstawowych kategorii arystotelesowskich w rozważaniach metafizycznych, lecz teza o genezie norm, rozumianej jako swoiste „zstępowanie” od źródłowej aprecjacji całości i wyprowadzanie norm poprzez operacje pojęciowe jest niezależna od tej czy innej zawartości metafizyki. Na szali kładzie się tu raczej pytanie: Czy relacje subsumcji mogą przenosić treści normatywne z jednych obszarów ludzkiego myślenia na inne? Moja sugestia jest ostrożnie pozytywna, nie sądzę wprawdzie, by przytoczone połączone rozumowania św. Tomasa i jego oponentów dały się obronić jako deskrypcje, lecz jestem przekonany, że stanowią niezmiernie interesujące preskrypcje. Wiemy, jakie jest ich normatywne źródło – chrześcijańska wiara – lecz wciąż otwarty i filozoficznie interesujący pozostaje problem wyprowadzania z tego źródła bardziej szczegółowych norm.