

Marek Łagosz

O pewnych nieporozumieniach dotyczących istnienia

Rozum nie lubi tego, co niepojęte, ponieważ zaś istnienie jest właśnie niepojęte, filozofia, jak tylko może, stara się je wyminąć.

E. Gilson, *Tomizm*

Streszczenie

W artykule przedstawiam kilka pokrewnych (wywodzących się z „filozofowania w kontekście logiki”) sposobów rozumienia ontologicznej kategorii *istnienia*. Ściślej: nawiązuję tu do pewnych koncepcji Fregego, Russella, Leśniewskiego i Quine’a, próbując pokazać ich jednostronność, ograniczoność i niedostateczność, jeśli chodzi o potrzeby dyskursu filozoficznego. Zasadniczo krytyka moja idzie w dwóch kierunkach:

1) immanentnym — wskazanie wewnętrznych niespójności omawianych interpretacji;

2) transcendentnym — porównanie analizowanych koncepcji z ujęciami alternatywnymi (przy czym głównym punktem odniesienia jest dla mnie w tym wypadku „metafizyka egzystencjalna”, rozwijana w tomizmie i neotomizmie).

WSTĘP

Fundamentalnym pytaniem wszelkiej ontologii materialnej (w przeciwieństwie do ontologii formalnej, która rozważa byt w aspekcie możliwości, analizuje zawartości treściowe rozmaitych kategorii ontologicznych oraz formułuje aprioryczne prawa, dotyczące wszystkiego, co mogłoby istnieć) jest pytanie o to, co istnieje.

Pojęcie istnienia jest zatem jedną z podstawowych kategorii dyskursu filozoficznego. I chociaż nieprawdą jest, że odpowiedni wywód filozoficzny musi zaczynać się od podania definicji terminu „istnieć” (ten ostatni można przecież — co czyni się zresztą nader często — uznać za niedefiniowalny termin pierwotny), to warto, jak sądzę, spróbować porozumieć się co do interpretacji tej podstawowej kategorii — po to chociażby, aby wyjaśnić nieporozumienia narosłe wokół niej.¹

Wydaje mi się rzeczą niewątpliwą, że do wszystkich *idoli*, złudzeń, którym podlega od wieków filozofia (a których listę sporządził swego czasu F. Bacon), można dołączyć także *idola scientia*. Uprawianie filozofii w kontekście nauki — poza tym oczywiście, że jest niezbędne w wypadku wielu dyscyplin filozoficznych (ontologia, epistemologia) i niesie ze sobą niezaprzeczalne korzyści teoretyczne — może być także źródłem wielu nieporozumień i uproszczeń, jeśli chodzi o dyskurs filozoficzny.

Za jeden ze szczególnych przypadków *idola scientia* należy, moim zdaniem, uznać *idola logica*. Wydaje się bowiem, że niektóre przeświadczenia wypracowane na gruncie szeroko rozumianej logiki — względnie korzystającej z ustaleń logicznych refleksji filozoficznej — mają charakter właśnie teoretycznych złudzeń.

W artykule niniejszym chciałbym zająć się kategorią istnienia, która niejednokrotnie była przedmiotem analiz, dokonywanych przez logików z punktu widzenia uprawianej przez nich dyscypliny.²

Mówiąc ściślej: chciałbym tu odnieść się do pojęcia istnienia, które zaproponowali następujący autorzy: Frege (Russell), Leśniewski i Quine.³

Można wyróżnić co najmniej trzy względy, dla których warto (czy też — należy) zajmować się kategorią istnienia:

(a) ontologiczny, o którym powiedziałem już wyżej;⁴

(b) metodologiczny — chodzi tu o to, że (jak zwrócił na to uwagę Brentano) wszystkie sądy w sensie logicznym mają postać sądów egzystencjalnych, a zatem orzekają o istnieniu lub nieistnieniu pewnych stanów rzeczy;

¹ Postępujemy tu zgodnie z sugestią Fregego, który zwrócił uwagę na to, że nawet w wypadku fundamentalnych, absolutnie prostych pojęć, w stosunku do których nie może być mowy o ścisłym określeniu (a za takie można chyba uznać kategorię istnienia), wspólnota naukowa może porozumieć się co do ich treści przy pomocy tzw. wyjaśnień (*Erläuterungen*) (G. Frege, *Schriften zur Logik*, Berlin 1973, s. 99).

² Niektóre nieporozumienia co do kategorii istnienia, na które wskażę w tej pracy, dadzą się odnaleźć już wcześniej w tradycji filozoficznej, np. w filozofii Kanta. Interesujące mnie złudzenia teoretyczne podciągam pod pojęcie *idola logica*, gdyż — o ile mi wiadomo — tezy będące ich źródłem zostały sformułowane dobitnie, jednoznacznie i radykalnie właśnie przez logików (przy pomocy aparatu pojęciowego współczesnej logiki).

³ Można się spodziewać, że ich koncepcje (jakkolwiek w dużej mierze od siebie niezależne) — jako wypracowane „z punktu widzenia logiki” — będą wykazywały pewne *mutatis mutandis* zasadnicze podobieństwa. Dotyczy to także nowszych publikacji z tego kręgu. Por. np. J.J. Jadacki, „O istnieniu”, [w:] *Metafizyka i semiotyka*, Warszawa 1996, s. 52—66 (tamże obszerna bibliografia); tenże, *Spór o granice istnienia*, Warszawa 1998.

⁴ Patrz, s. 43.

(c) epistemologiczny — wydaje się, że poznanie w sensie ścisłym (jako przeciwstawione przedstawieniu, myśleniu czy fantazji) może dotyczyć tylko tego, co istnieje (realnie — obiektywnie, pozapodmiotowo).⁵

1. FREGE

Moim celem nie jest pełna prezentacja poglądów Fregego dotyczących egzystencji. Zamiast tego chciałbym zaproponować szkicowe (nie troszczące się specjalnie o kontekst historyczny) omówienie dwóch różnych sposobów rozumienia istnienia, które występują u Fregego, a które uważam za nieadekwatne, tj. ograniczające bądź eliminujące zgoła «rzeczywisty» sens pojęcia istnienia.

Na użytek tego artykułu wspomniane Fregeowskie interpretacje uważał będę za nihilistyczny i abstrakcyjny sposób rozumienia istnienia.

(A) Podejście nihilistyczne

W jednej ze swoich wczesnych prac „Dialog mit Pünjer über Existenz” Frege odmawia słowu „istnieć” jakiegokolwiek treści.⁶

Jaką zatem funkcję spełnia wyrażenie „istnieć”, skoro wprost odmawia mu on zastosowania predykatywnego? Otóż Frege traktuje «pojęcie» istnienia jako pozbawione treści, czyste „słowo formalne” (*Formwort*), którego pojawienie się zdradza nam, iż mamy *de facto* do czynienia z sądem szczegółowym. I tak np. sąd „Ludzie istnieją” jest równoznaczny (wyraża identyczną myśl) z sądem „Niektóre istoty są ludźmi”. Ogólnie: Frege głosi uniwersalną przekładalność sądów egzystencjalnych na partykularne, i odwrotnie.

Widać więc z powyższego, że Frege sugeruje zbędność (logiczną wtórność) wyrażenia „istnieć”. Jest ono środkiem, przy pomocy którego w języku potocznym wyraża się jedynie formę pewnego sądu szczegółowego.

Ze słowa „istnieć” akcent zostaje przeniesiony u Fregego na wyrażenie „niektóre” (*einige*), które — chociaż przypisuje mu się pewien sens („jakieś — możliwe, że wszystkie — ale przynajmniej jeden”⁷) — jest *de facto* wyrażeniem formalnym, ana-

⁵ N. Hartman, *O podstawach ontologii*, Toruń 1994, s. 22—23.

⁶ Wcześniej Frege pokazuje, że «treściowe» rozumienie istnienia (reprezentowane przez jego oponenta), polegające na identyfikacji treści wyrażen „istnieć”, „być” oraz „być empirycznym”, „być doświadczalnym”, prowadzi do dużych trudności. Patrz: G. Frege, „Dialog mit Pünjer über Existenz”, [w:] G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, Hamburg 1983; W. Kusnezow, „Die Fregesche Interpretation des Begriffs Existenz und die Geschichte ihrer Rezeption”, [w:] *Frege Conference 1984* (red. G. Wechsung), Berlin 1984.

⁷ W. Kusnezow, *op. cit.*, s. 228.

logicznym do „wszystkie” czy „każdy”, pełniącym funkcję wiązania dwóch pojęć w pewien stosunek logiczny.⁸ Tyle jeśli chodzi o samo ujęcie Fregego.

Nie powinno teraz chyba dziwić, że takie podejście do kategorii istnienia nazwał „nihilistycznym”. Gdyby bowiem wykładnię tę potraktować jako jedyną i uniwersalnie wiążącą, to oznaczałoby to ni mniej, ni więcej tylko «katastrofę egzystencjalną» w filozofii. O istnieniu w ogóle nie można by nic powiedzieć (byłoby to puste słowo bez treści). Sądy egzystencjalne — jako logicznie wtórne — opisywałyby tylko pewne stosunki między zakresami pojęć, dotyczyłyby wyłącznie treści pojęć, a nie czegoś, co w tradycji filozoficznej określa się mianem „istnienia” i często traktuje jako «fenomen» *sui generis*, swego rodzaju fundament ontyczny.

I tak np. w ontologii tomistycznej, charakteryzującej się właśnie podejściem egzystencjalnym, istnienie traktowane jest jako najwyższy *akt bytowy*, któremu podporządkowane są wszystkie *akty formalne*.⁹

Na gruncie zaproponowanego za Frege rozumienia istnienia możliwa jest zaś — jak się zdaje — jedynie metafizyka esencjalistyczna. W tej ostatniej zwraca się uwagę tylko na stronę treściową (esencjalną) bytu, co powoduje odsunięcie się od jego faktyczności. Takie pojęcie bytu nie może dotyczyć już realnie istniejącej rzeczywistości (konkretnych, jednostkowych substancji, ich stawania się: powstawania, trwania i giniecia), a jedynie — abstrakcyjnych treści: istot, form, idei itd., ich wzajemnych, «sztywnych» relacji, hierarchicznego uporządkowania itp. Słowem, zamiast ewolucyjności konkretnej rzeczywistości, mamy tu bezruch i niezmiennosc abstraktu.

Poza tym — zewnętrznym niejako w stosunku do omawianej interpretacji istnienia — zarzutem niemożliwości rozwinięcia na jej gruncie metafizyki egzystencjalnej można wskazać także «wewnętrzne» trudności, związane z omawianym rozumieniem istnienia.

Bezpośrednio narzuca tutaj się wątpliwość, dlaczego to właśnie sądy egzystencjalne uważamy za reprezentujące zakamuflowaną w języku potocznym logiczną formę sądu szczegółowego, a nie odwrotnie. Co uprzywilejowuje sądy szczegółowe w stosunku do egzystencjalnych, że te pierwsze uznaje się w omawianej koncepcji za logicznie pierwotne?

Z czysto formalnego punktu widzenia (mam tu na uwadze kwestię przekładalności) między tymi dwoma typami sądów panuje — jak zakłada Frege — całkowita symetria.¹⁰

Czy — można by pytać dalej — w wyłuszczonej wyżej treści słowa „niektóre”¹¹ nie kryje się «moment egzystencjalny», założenie istnienia? Dlaczego by nie uznać za Brentanem, że podstawową formą logiczną sądu jest sąd egzystencjalny?¹²

⁸ Porównaj, *ibidem*.

⁹ *Notabene* także od strony poznawczej podkreśla się zwykle w tomizmie prymat istnienia (patrz: M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 106—120, 402—413).

¹⁰ Patrz wyżej, s. 45 — oraz Kusnezow, tamże.

¹¹ Patrz, s. 45.

Inna trudność, związana z propozycją Fregego, dotyczy samej przekładalności. Otóż wydaje się, że można znaleźć takie sytuacje, w których nie zostaje zachowana równoważność logiczna wzajemnie przekładalnych zdań branych pod uwagę typów.

Rozważmy mianowicie — z punktu widzenia kogoś, kto odrzuca tezę o istnieniu aniołów — dwa następujące sądy: (1) „Niektórzy aniołowie są «bliżej» Boga niż ludzie”, (2) „Istnieją aniołowie, będący «bliżej» Boga niż ludzie”.¹³ Jeśli założymy teraz (co dla wielu będzie zrozumiałe samo przez się), że nie istnieją żadne «czyste duchy» («inteligencje wyższe»), to okaże się — jak się zdaje — że oba człony branego pod uwagę przekładu nie są logicznie równoważne. Sąd (1) można bowiem ująć jako prawdziwy na mocy określeń, jakie przyjmuje się zwykle w systemach teologii chrześcijańskiej,¹⁴ sąd (2) zaś — jako fałszywy na mocy przyjętego założenia.

Zdają sobie sprawę, że uznanie (1) za prawdę może budzić sprzeciw ze względu na powszechnie przyjmowaną formalną równoważność sądów typu „Niektóre A są B ” z sędami o formie „Istnieje takie x , że x jest A i x jest B ”.¹⁵ Pamiętajmy jednakże, iż w sylogistyce Arystotelesa obowiązuje tzw. prawo subalternacji, głoszące, że jeśli każde A jest B , to i niektóre A są B .¹⁶ Sądy zaś o formie „Każde A jest B ” (jako równoważne sądom typu „Dla każdego x , jeśli x jest A , to x jest B ”) są prawdziwe także w dziedzinie pustej. Możemy stąd wnosić, że ich logiczne konsekwencje (sądy typu „Niektóre A są B ”) są prawdziwe także wtedy, gdy żadne A nie istnieje.

Jedno w tym wszystkim zdaje się pewne: ze słowem „niektóry” wiąże się pewna zasadnicza wieloznaczność, z której Frege nie zdaje bynajmniej relacji w swojej koncepcji.

Jeśli chodzi o możliwość uchylenia wskazanej trudności, to można by przyjąć następujące rozwiązanie: wyrażenie „Niektórzy... są...” w zdaniu (1) nie jest czystym «słowem formalnym»; w jego treści zawiera się supozycja egzystencjalna. Przy tej interpretacji oraz przy wyjściowym założeniu o nieistnieniu aniołów zarówno (1), jak i (2) wypadnie uznać za fałsz.

Patrząc teraz całościowo na myśl Fregego, trzeba powiedzieć, że zanegowanie jakiegokolwiek treści (sensowności) słowa „istnieć” kłóci się z wieloma innymi jego rozstrzygnięciami — także z wczesnego okresu twórczości. W jednym ze swoich artykułów Frege powiada: „W przeciwieństwie do Boole’a wychodzę od sądów i ich treści zamiast od pojęć [...]. Tworzenie pojęć dopuszczam dopiero jako biorące swój

¹² Wyżej, s. 44.

¹³ Jest to oczywiście para sądów będąca egzemplifikacją przyjętej przez Fregego tezy o uniwersalnej przekładalności sądów egzystencjalnych na szczegółowe, i odwrotnie.

¹⁴ Patrz np. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 202—203.

¹⁵ J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, Warszawa 1988, s. 82. Drobna różnica sensów obu tych typów sądów polega na tym, iż forma sądu z kwantyfikatorem „niektóre” (w przeciwieństwie do formy z kwantyfikatorem egzystencjalnym) zawiera sugestią mnogości. To jednak jest tylko kwestią «odcienia» i nie ma chyba większego logicznego znaczenia.

¹⁶ *Mala encyklopedia logiki* (red. W. Marciszewski), Wrocław 1988, s. 90.

początek z sądów.¹⁷ To zaś, jak Frege rozumie sam sąd, widać z przeprowadzonej przez niego krytyki tradycyjnego «logicznego» wyróżnienia w sądzie podmiotu i orzeczenia.

Otóż wadliwość tej dystynkcji widać — zdaniem Fregego — m.in. w tym, iż dają się pomyśleć takie języki, które dla wyrażenia wszystkich sądów używają jednego predykatu: „jest faktem”. Językiem takim jest właśnie skonstruowana przez Fregego „ideografia logiczna” (*Begriffsschrift*).¹⁸

Przedstawiona interpretacja sądu sugeruje wyraźnie «podejście egzystencjalne». Sądy (logicznie rzecz biorąc: wszystkie sądy) stwierdzają faktyczność, zachodzenie, czyli — istnienie pewnych stanów rzeczy. Przy takim ujęciu sądu trudno zrozumieć, jak Frege mógł w ogóle utrzymywać, iż wyrażeniu „istnieć” nie przysługuje żadna treść zwłaszcza, że przecież na odróżnieniu istnienia od nieistnienia opiera się — przy powyższym ujęciu sądu — fundamentalna logiczna dystynkcja: prawda/fałsz.

Wydaje się, że w realistycznie zorientowanej, dwuwartościowej logice (a taką była właśnie logika Fregego) uznanie, iż „istnienie nie jest realnym orzeczeniem”¹⁹ jest — w pewnym przynajmniej sensie — nie do zaakceptowania. Przywołana tu konstatacja, wyrażona przez Kanta przy okazji krytyki ontologicznego «dowodu» na istnienie Boga, była (wraz z innymi stwierdzeniami, które ją uzupełniały) źródłem wielu nieporozumień, jeśli chodzi o interpretację istnienia. Kto wie, czy sam Frege nie uległ jej złudnemu wpływowi.

W każdym razie — jak zwraca uwagę Ingarden — nie należy rozumieć jej w taki sposób, że: (1) obiektywnie nie zachodzi żadna różnica, czy pewien przedmiot istnieje, czy nie; (2) pytanie o istnienie pewnego przedmiotu nie da się w ogóle adekwatnie sformułować. Chodzi tu raczej o to, że nie wszystko, co da się wyróżnić w przedmiocie, jest jego własnością.²⁰

Właściwą interpretację przytoczonej wypowiedzi Kanta w kwestii istnienia da się — jak sądzę — uchwycić np. przez odwołanie się do tomistycznej tezy o realnej różnicy istoty i istnienia w bycie. To, że „istnienie nie jest realnym orzeczeniem”, można by rozumieć właśnie jako tezę o nieidentyczności istoty i istnienia.²¹

Mówiąc nieco dokładniej: orzecznik wyraża zawsze jakieś pojęcie; w pojęciu zaś uchwytujemy konstytutywną naturę pewnego bytu (pewnej klasy bytów) — i w tym sensie oddaje ono właśnie istotę rzeczy. Ta ostatnia z kolei — sama w sobie — jest

¹⁷ G. Frege, *Schriften zur Logik*, Berlin 1973, s. 182.

¹⁸ Patrz: G. Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Hildesheim 1964, s. 3—4.

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, Warszawa 1986, s. 339.

²⁰ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987, s. 70—71.

²¹ M.in. Krapiec wskazuje na paradoksy płynące z utożsamienia istnienia i istoty (ogólniej: aktu i możliwości bytowej). Identyfikacja taka prowadzi do monistycznej i panteistycznej metafizyki, która — zdaniem Krapca — jest nie do utrzymania (prowadzi bowiem do sprzeczności oraz przeczy istnieniu różnorodności i mnogości zmieniających się rzeczy jednostkowych). *Notabene* trzeba tu zwrócić uwagę, że — zgodnie z tomistyczną wykładnią — istota i istnienie są tylko intelektualnie wyróżnialne w realnych przedmiotach (M. A. Krapiec, *op. cit.*, s. 402—428).

tylko możliwością bytową. Istnienie, jako akt bytowy, nie może stanowić przeto treści żadnego pojęcia.

Nie być zatem realnym orzeczeniem — to tyle, co nie stanowić treści żadnego pojęcia (nie być istotą żadnego bytu — poza Absolutem w ujęciu tomistycznym). Z tego jednak nie można wnosić, że istnienie nie przysługuje bytowi. Wręcz przeciwnie — jest od niego nieodłączne.²²

Gdyby właśnie to chciał powiedzieć Frege, utrzymując, że istnienie jest *quasi*-pojęciem, które nie posiada żadnej treści, a ma nieskończony zakres²³, to można by było się z nim zgodzić. Stanowisko takie nie byłoby bowiem destrukcyjne wobec — skądinąd mającej swoje racje — metafizyki egzystencjalnej.

(B) Ujęcie abstrakcjonistyczne

Być może kierowany jakimś przeświadczeniem o wewnętrznej niespójności swoich poglądów w kwestii istnienia, Frege nie poprzestał na scharakteryzowanym wyżej rozumieniu egzystencji i w *Die Grundlagen der Arithmetik* rozwinął inną, odmienną, interpretację istnienia.

Zgodnie z nią słowo „istnieć” posiada treść — tyle tylko, że nie orzeka się jej o indywiduach, lecz o pojęciach. Ścisłej mówiąc: pojęcie istnienia jest dla Fregego pojęciem «drugiego stopnia», tj. takim, które orzeka się o pojęciach «pierwszego stopnia» (te ostatnie zaś orzeka się właśnie o indywiduach).²⁴

Nie wnikając szczegółowo w treść Fregeowskich dystynkcji (pojęcie—przedmiot, pojęcie pierwszego stopnia — pojęcie drugiego stopnia itp.),²⁵ można powiedzieć, że konsekwencją takiego ujęcia jest uznanie sensowności np. zdania „Człowiek istnieje”, a odrzucenie — jako bezsensownego — zdania „Sokrates istnieje”.

Odnotujmy, że takie samo w istocie rozumienie istnienia wprowadza *mutatis mutandis* B. Russell,²⁶ uważając je za «postać zasadniczą» pojęcia istnienia, z której wywodzą się wszystkie inne znaczenia wyrazu „istnieje”. Dodajmy jeszcze, że wielu innych filozofów współczesnych idzie w tej kwestii bez zastrzeżeń za Fregem.

²² Tamże.

²³ G. Frege, „Dialog...”, [w:] *op. cit.*, s. 71.

²⁴ Frege zwraca uwagę na analogię między istnieniem a liczbą (*Zahl*). W definicji liczby (kolejnych liczb naturalnych) mówi się u Fregego o „liczbie, która przysługuje pojęciu” („podanie liczby zawiera wypowiedź o pojęciu”); G. Frege, „O pojęciu liczby”, [w:] *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Poznań 1994, s. 176 oraz 188—192. Pamiętajmy wszakże, że poszczególne liczby naturalne, jako zakresy pojęć, nie są dla Fregego pojęciami (szczególnego rodzaju funkcjami), lecz przedmiotami: bytami «zupełnymi», nie-funkcjami (patrz: M. Łagosz, „Analiza Fregeowskiej kategorii nienasyconienia”, w: *Filozofia Nauki*, r. V (1997), nr 3, s. 55—70).

²⁵ Patrz np. G. Frege, „Pojęcie i przedmiot”, [w:] „G. Frege, *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977.

²⁶ *Notabene* czyni on to przy pomocy teoriofunkcyjnej nomenklatury: funkcja propozycjonalna, argument, spełnianie (patrz: B. Russell, *Wstęp do filozofii matematyki*, Warszawa 1958, s. 242).

P.T. Geach np., przyznając rację Fregeemu co do tego, że istnienie nie jest pojęciem pierwszego stopnia, mówi: „Nie ma takiego rodzaju rzeczy, jak rzeczy, które istnieją”.²⁷

Rezultatem omawianej interpretacji istnienia (interpretacji Fregego—Russella) jest zaprzeczenie sensowności zdań egzystencjalnych, stwierdzających istnienie konkretnych, przedmiotów indywidualnych. Wydaje się jednak, że wbrew temu, co sądzą Frege i Russell, zdanie „Sokrates istnieje” ma nie tylko sens, ale i wartość logiczną. Jest tak nie tylko dlatego, że stwierdzenie istnienia wyraża opozycję między tym, co tylko pomyślane (fikcyjne), a tym, co realne (obiektywne, pozapodmiotowe),²⁸ ale także — opozycję między tym, co już (jeszcze) nie istniejące, a tym, co aktualne (w tym ostatnim sensie zdanie „Sokrates istnieje” jest zdaniem syntetycznym, obecnie fałszywym).

Zresztą trzeba przyznać, że z powyższym rozumieniem istnienia — zgodnie z którym jest to pojęcie drugiego stopnia, które nie może być orzekane o indywidualach — wiążą się pewne wewnętrzne niespójności. I tak np. Kusnezow wskazuje (zresztą za Thielem), że praktyka naukowa zmusiła Fregego do odstępstwa od pierwotnej interpretacji istnienia i uznania, że własność istnienia przysługuje także przedmiotom abstrakcyjnym.²⁹

Dodatkowo uważam, że rozumienie istnienia jako pojęcia pierwszego stopnia jest *implicitie* wpisane w ujęcie Fregego, gdyż bez tego trudno byłoby zrozumieć wiele jego ustaleń i postulatów. Łatwo to odkryć, analizując np. zdanie „Ludzie istnieją”. Dla Fregego znaczy ono tyle, co „Pojęcie człowieka nie jest puste”, czyli że *istnieją* takie przedmioty (indywidua), które to pojęcie spełniają (podstawienie imion tych przedmiotów w miejsce zmiennej w funkcji propozycjonalnej „*x* jest człowiekiem” zmienia tę ostatnią w zdanie prawdziwe). Mówiąc najkrócej: zdanie „Ludzie istnieją” jest — jak to ujmuje Russell — formalnie równoważne zdaniu z kwantyfikatorem egzystencjalnym „ $\exists x$ (*x* jest człowiekiem)”.

Można by teraz zapytać, czy symbol „ $\exists x$ ”, użyty w ostatnim zdaniu, jest tylko «pustym», formalnym znakiem. Otóż nie wydaje się, by tak było. Myślę raczej, że wyraża on coś w rodzaju pojęcia pierwszego stopnia (zakres zmienności zmiennej *x* przebiega w tym wypadku zbiór indywiduów). Pojęcie to nie zawsze — jak sądzę — ma tę samą treść, np. inną ma w odniesieniu do abstrakcyjnych przedmiotów matematyki czy logiki, a inną w wypadku przedmiotów fizycznych (różnica sposobów istnienia).

Wskazywana wyżej formalna równoważność świadczy zaś, że «logiczne» rozumienie istnienia jako pojęcia drugiego stopnia zasadza się na takiej interpretacji, zgodnie z którą istnienie jest swego rodzaju «własnością», przysługującą indywi-

²⁷ P. T. Geach, „Frege”, [w:] *Trzej filozofowie*, Warszawa 1981.

²⁸ Jeśli chodzi o tę właśnie opozycję, to — przy pewnym rozumieniu nazw własnych (jako różnych od deskrypcji określonych) — zdanie „Sokrates istnieje” można uważać za zdanie analityczne (kwestię analityczności zdań egzystencjalnych poruszę jeszcze niżej).

²⁹ Patrz: Kusnezow, *op. cit.*, s. 229—230.

duom. Słowo „własność” nabiera w wypadku istnienia szczególnego znaczenia; być może nawet w tym kontekście w ogóle należałoby go unikać. Wyjątkowość tej «własności» widać chociażby w tym, że jest ona uniwersalna — w tym sensie, że wszystko, co jest bytem, ją posiada. Istnienie, stanowiąc — by tak rzec — tło ontyczne (niebytu nie ma, byt nie zawiera luk), jest trudne do uchwycenia i upojęciwienia.³⁰

Wydaje się jednak, że nie wskazanie na swoistość «fenomenu» istnienia było celem uwag Fregego i Russella, dotyczących istnienia. Utrzymywanie, że zdania typu „*A* istnieje” (gdzie „*A*” reprezentuje jakąś nazwę własną) nie mają sensu, jest raczej wyrazem zapoznania metafizycznego znaczenia kategorii istnienia i ontycznej roli samego istnienia, które — jak to wskazywałem za Krapcem — nie tylko jest wyróżnialne «logicznie» w bycie, ale też realnie różne od «składowej» materialnej i formalnej bytu. Z drugiej jednak strony czynniki te są w bycie nierozdzielnie ze sobą związane i nie istnieją w oderwaniu od siebie (poza jednym może przypadkiem — Bogiem w ujęciu tomistycznym).³¹

Zastanówmy się teraz, czy w wypadku zdania „Sokrates istnieje” prawomocny jest przekład na odpowiednie zdanie z kwantyfikatorem egzystencjalnym (tak, jak to miało miejsce w wypadku zdania „Ludzie istnieją”³²). Stosując mechanicznie Russellowski wzorzec przekładu, otrzymujemy: „ $\exists x$ (*x* jest Sokratesem)”. Otóż zdanie to wygląda na sensowne — z tym tylko, że spójka „jest” występuje w nim w całkowicie odmiennym znaczeniu niż np. w zdaniu „ $\exists x$ (*x* jest człowiekiem)”. W przeciwieństwie do tego ostatniego, w którym ma ono sens «orzecznikowy», „jest” przybiera tutaj sens «identycznościowy», tj. wyraża tożsamość przedmiotu, nie zaś podpadanie przedmiotu pod pojęcie (imię własne *ex definitione* nie posiada natury predykatywnej).

Trzeba tutaj uzupełnić wskazaną w punkcie (A) Fregowską koncepcję istnienia. Otóż w analizowanej wyżej pracy („Dialog...”) Frege podaje nie jedno (jak sugerowałem wyżej), ale dwa — do pewnego stopnia ze sobą niezgodne — sposoby rozumienia istnienia. Z jednej strony mówi on bowiem, że słowo „istnieć” jest czysto formalnym symbolem, nie posiadającym żadnej treści.³³ Zaraz jednak, próbując niejako uzasadnić swoje rozumienie, dodaje, że zamiast „istnieć” można by równie dobrze powiedzieć: „być sobie samemu równym”. Zdanie „Istnieją ludzie” znaczy zatem dla Fregego to samo, co „Niektórzy ludzie są równi samym sobie”.³⁴ Tym samym jednak Frege — paradoksalnie! — przyznaje słowu „istnieć” pewną (aczkolwiek skąpą) treść. W tym to sensie, poza rozumieniem istnienia jako pojęcia drugiego stopnia,

³⁰ *Notabene* pewnej podstawy do pozytywnej charakterystyki kategorii istnienia dostarczyć może — jak sądzę — tzw. idiogeniczna teoria sądu (Brentano, Twardowski, Wittgenstein), w której przyjmuje się, że istnienie, jako pozajęzykowy (pozamyślowy) korelat prawdy, nie jest cechą, którą ujmuje się w pojęciu, lecz czymś, co może być ujmowane (stwierdzone) tylko w sądach (patrz: B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty*, Warszawa 1968, s. 144).

³¹ M.A. Krapiec, *op. cit.*, s. 402—407.

³² Patrz wyżej, s. 50.

³³ Wyżej, s. 45—46.

³⁴ G. Frege, „Dialog...”, [w:] *op. cit.*, s. 69—70.

występuje u Fregego interpretacja, zgodnie z którą istnienie jest traktowane jako pojęcie pierwszego stopnia, wyrażane przez predykat „jest identyczny (równy) z samym sobą.”³⁵

Jednocześnie sam Frege sugeruje, że pojęcie istnienia, jako tożsame z pojęciem „identyczności z samym sobą” („równości sobie samemu”), jest pojęciem pustym — w tym mianowicie sensie, że jest ono nadrzędne wobec wszystkich innych pojęć, ma nieskończony zakres i nie przysługuje mu żadna treść.³⁶ Zdaniem Fregego sąd „*A* jest równe samemu sobie” (a tym samym — „*A* istnieje”), gdzie „*A*” reprezentuje dowolną nazwę własną, nie dostarcza nam żadnej nowej wiedzy na temat *A*. Jest to sąd analityczny, który nie może być prawdziwie zaprzeczony.³⁷ Jak zwraca uwagę L. Haaparanta, Frege przybliży się w tym punkcie do poglądu Arystotelesa, zgodnie z którym istnienie jest zawarte w każdym orzekaniu.³⁸

Myślę, że krytyka wyłożonego tu poglądu może iść w dwóch co najmniej kierunkach: (a) można kwestionować deklarowaną «pustość» pojęcia równości samemu sobie; (b) można próbować podważać samo utożsamienie sądów egzystencjalnych z odpowiednimi sądami identycznościowymi.

Ponieważ właśnie wskazane utożsamienie uważam za z gruntu wadliwe, punkt (a) nie będzie tu rozwijany (uznając zasugerowaną przez Fregego «pustość» pojęcia równości samemu sobie).

Co się zaś tyczy utożsamienia, o którym mowa w (b), to trudno — jak sądzę — uzgodnić je z rozwiniętą później przez Fregego semantyką. Myślę tu o tym, iż na gruncie Fregeowskiej semantyki możliwe są nazwy (własne), które nie posiadają odniesienia (tj. niczego nie nazywają).³⁹

Biorąc teraz pod uwagę fakt, że — jak to w pewnym miejscu sugeruje sam Frege — zdanie przedmiotowe „*A* istnieje” mogłoby być w jego systemie przełożone na metajęzykowe zdanie „Nazwa „*A*” posiada odniesienie”,⁴⁰ musimy uznać, że (w przeciwieństwie do sądu „*A* jest równe samemu sobie”) sąd „*A* istnieje” nie jest samooczywisty (*scil.* zawsze prawdziwy). Frege podaje następujący przykład nazwy, która posiada sens (*Sinn*), lecz nie ma (najprawdopodobniej) odniesienia: „(to oto) najdalsze od Ziemi ciało niebieskie”.⁴¹ Weźmy teraz dwa następujące zdania: (1) „(To

³⁵ Porównaj: L. Haaparanta, „Frege on Existence”, [w:] *Frege Synthesized*, Dordrecht—Boston—Tokyo 1986, s. 158—171.

³⁶ Patrz: G. Frege, „Dialog...”, [w:] *op. cit.*, s. 71.

³⁷ Tamże, s. 70.

³⁸ L. Haaparanta, *op. cit.*, s. 162.

³⁹ Jeśli chodzi o język nauki, fundamentalnym wymogiem Fregego jest, aby wszystkie nazwy własne posiadały odniesienie (G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, s. 135).

⁴⁰ Tutaj też ujawnia się raz jeszcze obecność w myśleniu Fregego kategorii istnienia jako pojęcia pierwszego stopnia. Cóż bowiem może znaczyć semantyczne „*A*” posiada odniesienie”, jeśli nie „Istnieje przedmiot nazywany (oznaczany) przez „*A*”?”

⁴¹ G. Frege, *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977, s. 63. Dodajmy tu jeszcze, że dla Fregego nazwa własna jest skróconą (utajoną) deskrypcją, co oczywiście jest poglądem mocno problema-

oto) najdalsze od Ziemi ciało niebieskie jest identyczne z samym sobą”; (2) „(To oto) najdalsze od Ziemi ciało niebieskie istnieje”. Otóż wydaje się, że (1), jako stwierdzające tożsamość pewnej treści z samą sobą, jest prawdą. Przy założeniu jednak, że nazwa (lub lepiej — deskrypcja określona) „(to oto) najdalsze od Ziemi ciało niebieskie” jest pozbawiona odniesienia (co przy pewnych założeniach natury kosmologicznej wydaje się całkiem prawdopodobne), (2) wypadaloby uznać za fałsz.

Powyższy stan rzeczy wskazuje, moim zdaniem, zarówno na niesłuszność utożsamienia istnienia z identycznością, jak i na błędność poglądu, iż stwierdzenie istnienia jest zawarte w każdym orzekaniu.

Są także oczywiście inne podstawy, z powodu których można by próbować zdyskredytować tezę o równoznaczności wyrażań „istnieć” i „być identycznym z samym sobą”. I tak np. ktoś, kto istnienie łączyłby ze zmiennością, dynamiką, ruchem, mógłby utrzymywać, że istnieć — to właśnie nie być równym samemu sobie (w pewnym przynajmniej sensie).⁴² Krytkowane utożsamienie istnienia z identycznością można także próbować zaatakować np. z punktu widzenia tomistycznego odróżnienia istoty i istnienia w bytach przygodnych. Otóż cechą wszelkiej treściowej zawartości pojęcia (esencji, formy itp.) jest niewątpliwie jej tożsamość z samą sobą, równość samej sobie. W bytach przygodnych jednakże esencja (równa sobie samej) nie zawiera w sobie istnienia: człowiek może, ale nie musi istnieć. I tak dochodzimy do wskazywanej już wyżej konsekwencji Fregowskiego ujęcia: metafizyka, którą dałoby się zbudować przy interpretacji istnienia jako identyczności, mogłaby być — jak sądzę — tylko esencjalistyczna.

E. Gilson wyświeśla różnicę między esencjalistycznym a egzystencjalistycznym nurtem w metafizyce (reprezentowanym np. odpowiednio przez św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu), odwołując się między innymi do słynnego biblijnego imienia Boga: „Jam jest, który jest”. W tym kontekście wspomniany autor powiada: „Św. Augustyn czytał w tym tekście: Jestem tym, który się nigdy nie zmienia. Św. Tomasz rozumiał to samo sformułowanie: Jestem czystym aktem istnienia.”⁴³

W związku z powyższym wydaje mi się, że rozumienie istnienia jako identyczności jest zdecydowanie bliższe esencjalizmowi (absolutna niezmienność pewnego bytu oznacza bezwzględną równość, identyczność tego bytu z sobą samym). Może to

tycznym (porównaj: S. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, Warszawa 1988, s. 30—35).

⁴² Być może coś podobnego mieli na myśli egzystencjaliści, utrzymując, że — w wypadku człowieka — egzystencja «wyprzedza» esencję. Problem zmiany i tożsamości jest oczywiście złożony. Wydaje się, że pojęcie zmiany zastosowane do określonego przedmiotu zakłada stałość pewnych jego własności (cech konstytutywnych). O tyle bowiem możemy powiedzieć, że to właśnie *A* się staje, o ile *A* jest identyczne ze sobą samym (zachowuje swoją konstytutywną naturę). Z drugiej jednak strony stawianie się pewnego przedmiotu wyklucza całkowitą tożsamość jego uposażenia jakościowego. Na pewnym etapie zmian może dojść także do całkowitej utraty identyczności pewnego konkretnego z sobą samym. Wtedy też nie możemy już twierdzić, że to ten właśnie konkretny ulega zmianie.

⁴³ E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 118.

być uznane — przynajmniej z punktu widzenia pewnych opcji filozoficznych — za jego istotną słabość. Esencjalizm nie eksponuje bowiem dostatecznie (bądź też — w ogóle) roli istnienia w bycie, dynamiczności i aktualności bytu; pomija w sposób oczywisty różnicę między możliwym i aktualnym.⁴⁴

Podsumowując — myślę, że u podstaw przedstawionego sposobu rozumienia istnienia u Fregego i Russella leży zbyt daleko posunięta analogia między definiowanymi przy użyciu środków logicznych pojęciami matematycznymi (metamatematycznymi) a kategoriami filozoficznymi (do tych ostatnich niewątpliwie należy istnienie). Można tu chyba mówić o ekstrapolowaniu «logicznego» sposobu definiowania pojęć matematycznych na procedury objaśniania fundamentalnych kategorii ontologicznych. Mówiąc inaczej: chodzi tu o — sygnalizowaną już wyżej⁴⁵ — spontaniczną i bezkrytyczną analogię między liczbą a istnieniem. Russell utrzymuje np., że zdanie „Sokrates istnieje” jest takim samym nonsensem jak „Sokrates jest liczny”. Pozorną sensowność obu zdań sugerują — według niego — takie same w swej istocie «miby-sylogizmy».⁴⁶ Moim zdaniem jednak można mieć wątpliwości zarówno co do ściśłego podobieństwa obu wypadków, jak i np. do bezsensowności drugiego z wymienionych zdań.

Zwróćmy jeszcze uwagę, że Frege i Russell nie zastrzegli się, iż przyjmowane przez nich rozumienie istnienia jest jedną z teoretycznie możliwych koncepcji (powiedzmy: pojęciem istnienia wprowadzonym na użytek logiki). Traktowali je raczej jako koncepcję wyróżnioną, podstawową, jedyną poprawną.⁴⁷ Russell twierdzi np. dobitnie, że zdanie „*a* istnieje” (gdzie *a* jest czymś, co spełnia funkcję $\phi(x)$) jest tylko pustym dźwiękiem lub formą pozbawioną znaczenia”.⁴⁸

Brak takiego ograniczenia u myślicieli pracujących na pograniczu logiki i filozofii stwarza niebezpieczeństwo jednostronnego ujmowania kwestii istnienia przez innych filozofów.

2. LEŚNIEWSKI

Stanisław Leśniewski poświęcił rozumieniu istnienia m.in. artykuł „Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych”.⁴⁹

⁴⁴ Por. Krapiec, *op. cit.*, s. 404. Wydaje się też, że dychotomia świat aktualny — światy możliwe zakłada rozumienie istnienia jako własności pierwszego stopnia.

⁴⁵ Patrz: przypis 24.

⁴⁶ B. Russell, *Wstęp do filozofii matematyki*, Warszawa 1958, s. 242—243.

⁴⁷ Patrz wyżej, s. 49—50.

⁴⁸ B. Russell, *op. cit.*, s. 243.

⁴⁹ S. Leśniewski, „Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych”, *Filozofia Nauki*, r. II (1994), nr 1, s. 117—134. Jak powszechnie wiadomo, Leśniewski jest twórcą teorii logicznej, zwanej „ontologią”. Jest to aksjomatyczna (oparta na jednym tylko aksjomacie) teoria słowa „jest” (w sensie egzystencjalnym), nadbudowana nad klasycznym rachunkiem zdań (patrz np. T. Kubiński, „Słów kilka o znaczeniu słowa „istnieje””, *Ruch Filozoficzny*, t. XLII (1985), nr 3—4). Nie będę tutaj

Leśniewski zastrzega na wstępie, że jego analiza dotyczy wyłącznie zdań egzystencjalnych; przez te ostatnie rozumie on zaś te zdania, których orzeczenia zawierają pozytywną lub negatywną formę czasownika „być”, „istnieć” lub ich synonimy, a więc np. „Bóg istnieje”, „Kwadratowe koła nie istnieją” itd. Rozważania te nie dotyczą zaś ani wyrażenia „zdanie egzystencjalne”, ani znaczenia tego ostatniego, ani też jego logicznej treści.⁵⁰

Po tej uwadze Leśniewskiego może powstać wątpliwość, czy jego praca w ogóle dotyczy — co interesuje mnie tu najbardziej — samego istnienia (sposobu rozumienia tej kategorii). Otóż wydaje mi się, że tak. Zdania egzystencjalne stwierdzają przecież istnienie, a ich epistemologiczna charakterystyka (sąd analityczny, syntetyczny, prawdziwy, fałszywy itp.), jaką daje Leśniewski, musi — jak się zdaje — odzwierciedlać pewne rozumienie istnienia. Pytanie o podstawę wydawania sądu i o sposób jego uzasadnienia jest zarazem pytaniem o naturę tego, do czego sąd się odnosi i co stwierdza. Nic zatem dziwnego, że w wywodzie Leśniewskiego pojawiają się terminy semantyczne: „współznaczać”, „oznaczać” i in.⁵¹

Na wstępie Leśniewski dzieli zdania egzystencjalne na pozytywne i negatywne; odpowiednio do tej dystynkcji jego analiza rozpada się na dwie części.

(A) Pozytywne zdania egzystencjalne

Główna teza Leśniewskiego, dotycząca zdań z tej grupy, głosi: „Pozytywne zdania egzystencjalne są wszystkie analitycznymi”.⁵²

Analityczne są zatem np. takie zdania: „Ludzie istnieją”, „Bóg istnieje” itp.⁵³

Ktoś, kto kieruje się tzw. zdrowym rozsądkiem, mógłby być nieco zdziwiony tym, że przy takim ujęciu uznaje się za analitycznie prawdziwe np. zdania typu „Krasnoludki istnieją”. Leśniewski jednak wyjaśnia, że orzeczenie żadnego pozytywnego zdania egzystencjalnego, który zostało sformułowane jako zdanie z pozytywnym łącznikiem, nie współorzeka niczego — poza ewentualnie cechą ilości większej niż jeden (gdy orzeczenie występuje w liczbie mnogiej).⁵⁴ Zgodnie z powyższym wyjaśnieniem orzeczenie „istniejący” w zdaniu „Ludzie istnieją” (zdanie „Ludzie istnieją”

rozważał kwestii, jakie rozumienie istnienia leży u podstaw wspomnianej teorii. Widać tu w każdym razie podobieństwo do ujęcia Fregego: „istnienie” traktowane jest jako pojęcie drugiego stopnia. Rzecz należałoby jednak gruntownie uzasadnić, na co nie ma tutaj miejsca.

⁵⁰ Tamże, s. 118—119.

⁵¹ Wydaje się, że za pewnik metafizologiczny znać można tezę, iż każda realistycznie zorientowana epistemologia zakłada pewną ontologię.

⁵² *Ibidem*, s. 120.

⁵³ Terminu „analityczny” Leśniewski używa w bardzo zbliżonym do Kanta sensie. Zdanie analityczne — to takie zdanie, które (będąc ujęte w formę zdania o pozytywnym łączniku) nie zawiera żadnego predykatu współznaczącego cechy, które nie byłyby współznaczone przez podmiot (tamże, s. 119).

⁵⁴ Tamże, s. 121.

w formie zdania z pozytywnym łącznikiem) współznacza jedynie cechę *ilości większej niż jeden*.⁵⁵

W tym świetle widać już, dlaczego — zdaniem Leśniewskiego — każde pozytywne zdanie egzystencjalne jest analityczne. Otóż żadne tego typu zdanie nie zawiera orzeczenia współznaczącego cechę, która nie byłaby współznaczana przez podmiot tegoż zdania, gdyż wyrażenia takie jak „istniejący” czy „będący” nie współznaczą w ogóle żadnej cechy.⁵⁶

W poglądzie tym da się rozpoznać wspomniany wcześniej Fregowski sposób rozumienia istnienia: istnienie jest *quasi*-pojęciem o nieograniczonym zakresie orzekania i «zerowej» treści.⁵⁷ Leśniewski mówi o tym wprost, gdy zauważa, że słowa „byt” lub „byty” (jako synonimy słowa „istniejący”) nie współznaczą nic (poza — co najwyżej — cechą bycia większym niż jeden), chociaż oznaczają wszystko.⁵⁸ Ta namiastka treści, którą twórca mereologii przyznaje słowu „istniejący” (co najwyżej cecha bycia większym niż jeden) nie jest w ogóle niczym swoistym. Wyraża ją bowiem — jak się zdaje — każdy imiesłów użyty w podobnym kontekście. W związku z tym do ujęcia Leśniewskiego stosują się wszystkie zarzuty podniesione wcześniej wobec analogicznej interpretacji Fregego.

Skoro już odwołaliśmy się do Fregego, odnotujmy jeszcze, że — w przeciwieństwie do tego ostatniego — Leśniewski dopuszcza jako sensowne zdania typu „*A* istnieje” (gdzie „*A*” reprezentuje imię własne).⁵⁹ Wszystkie one są według niego zdaniami analitycznymi.⁶⁰

(B) Negatywne zdania egzystencjalne

Główna teza Leśniewskiego brzmi: (1) „Negatywne zdania egzystencjalne, z wyjątkiem zdań, których podmiot współznacza cechę nieistnienia, są zdaniami syntetycznymi”.

Syntetyczność tego typu zdań wyjaśnia się jak następuje. Orzeczenie każdego negatywnego zdania egzystencjalnego (np. „Ludzie nie istnieją”), który przedstawimy w formie z pozytywnym łącznikiem (odpowiednio: „Ludzie są nieistniejący”), współznacza cechę nieistnienia. Jeśli zatem (co zakładamy i co rzeczywiście ma miejsce w obranym przykładzie) podmioty negatywnych zdań egzystencjalnych nie współ-

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Określenie analityczności jest w tym wypadku czysto negatywne: pozytywne zdania egzystencjalne są analityczne, gdyż ich orzeczenia nie współznaczą niczego, *a fortiori* nie współznaczą także czegoś, co nie byłoby współznaczone przez ich podmioty (tamże, s. 123—124).

⁵⁷ Patrz wyżej, s. 49.

⁵⁸ Tamże, s. 121.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 122—123.

⁶⁰ Leśniewski (w przeciwieństwie do Milla) przypisuje imionom własnym konotacje (tamże) — stąd też zdania, o których mowa, podpadają u niego pod pojęcie analityczności.

oznaczają własności nieistnienia, to orzeczenia w takich zdaniach współznaczą nie tylko takie cechy, które są współzaczane przez podmioty.⁶¹

Inna podstawowa teza Leśniewskiego, dotycząca zdań omawianego typu głosi: (2) „Wszystkie negatywne zdania egzystencjalne są sprzeczne”.⁶² Konstatacja ta — podobnie jak w wypadku tezy o analityczności pozytywnych zdań egzystencjalnych — zaskakuje swoją niekonwencjonalnością.⁶³ Zgodnie z nią bowiem fałszem okazuje się np. sąd „Dinozaury nie istnieją”. W związku z tym warto przyjrzeć się bliżej jej uzasadnieniu. Otóż orzeczenia negatywnych zdań egzystencjalnych współzaczają cechę nieistnienia, a przeto są synonimami wyrażen „nie-byt”, „nie-byty”, które — wedle Leśniewskiego — pozostają w sprzeczności z podmiotem każdego sądu. Ta ostatnia teza opiera się na możliwości zdefiniowania każdego podmiotu w formie: „byt posiadający cechy *A, B, C, D* itd.”.⁶⁴

Abstrahując teraz od samego rozumienia kategorii istnienia zawartej w tezie (2), trzeba powiedzieć, że jej uzasadnienie wydaje się błędne z czysto formalnego punktu widzenia. Opiera się ono bowiem na ekwiwokacji, polegającej na wieloznaczności słowa „byt”. Co innego bowiem znaczy słowo „byt” jako synonim słowa „istniejący”, a co innego — jako użyte w kontekście „byt posiadający cechy *A, B, C, D* itd.”. W tym drugim wypadku znaczy ono tyle, co „przedmiot” („coś, co jest czymś, a nie niczym”).

Leśniewski twierdzi dalej, że powszechne (niezgodne z jego własnym stanowiskiem) opinie na temat zdań egzystencjalnych biorą się stąd, iż „forma zdań egzystencjalnych bywa powszechnie używana dla symbolizacji słownej niektórych takich treści, których adekwatnymi symbolami językowymi byłyby zdania nieegzystencjalne”.⁶⁵ I tak np. adekwatnym symbolem treści nieadekwatnie symbolizowanej przez zdanie „Ludzie istnieją” jest forma nieegzystencjalna: „Niektóre byty są ludźmi”.

Widać, że w punkcie tym mamy niemalże dokładnie powtórzony (komentowany już wcześniej⁶⁶) pogląd Fregego. Ponieważ Leśniewski posługuje się w powyższym uzasadnieniu pojęciem adekwatności, w sposób naturalny pojawia się kwestia adekwatności lub nieadekwatności symbolizacji danej treści w zdaniu. Nie będę wnikał tutaj w szczegóły kryterium adekwatności, jakie podaje Leśniewski, gdyż uważam, iż sama jego idea jest z gruntu nietrafna. Zgodnie bowiem ze słowami samego Leśniewskiego analiza adekwatności lub nieadekwatności w omawianym kontekście opiera się ostatecznie na fenomenologicznej analizie intencji rozmówcy.⁶⁷ Innymi słowy: pewne rodzaje zdań lepiej niż inne oddają treści, które mówca zamierzał symbolizować. Słabość tak określonego kryterium jest oczywista. Odwołanie się do in-

⁶¹ Tamże, s. 126.

⁶² *Ibidem*, s. 127.

⁶³ Na to zwraca uwagę sam Leśniewski (s. 129).

⁶⁴ Tamże, s. 127.

⁶⁵ Tamże, s. 130.

⁶⁶ Patrz wyżej, s. 45—49.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 129—130.

tencji użytkowników języka niczego na dobrą sprawę nie wyjaśnia. Wprowadza natomiast do dyskursu problematyczne pierwiastki psychologiczne i subiektywne.

Tyle jeśli chodzi o główne rysy koncepcji Leśniewskiego. Teraz jeszcze słowo komentarza.

Otóż podstawowym problemem, jaki narzuca mi się w odniesieniu do całości przedstawionego ujęcia Leśniewskiego, jest pytanie, dlaczego orzeczenie „(jest) istniejący” nie współoznacza w ogóle żadnej specyficznej cechy, podczas gdy „(jest) nie-istniejący” współoznacza cechę nie-istnienia.

Trzeba przyznać, że to dość zaskakująca asymetria. Negacja przynazwowa (za jaką można chyba uznać „nie” w konstrukcji „nie-istniejący”) jest funktorem nazwotwórczym od argumentu nazwowego. Wydaje się, że jako taka — negacja nie posiada żadnej samodzielnej treści (konotacji), która dodawałaby coś do treści nazwy, z którą ją łączymy. Dołączenie funktora „nie” do jakiejś nazwy jest raczej «czysto formalną» operacją na treści już danej. Chodzi tu oczywiście o tworzenie nazw określających klasy przedmiotów, stanowiących dopełnienie określonych klas do klasy uniwersalnej.⁶⁸ W tym też sensie trudno wyobrazić sobie, by „nie-istniejący” posiadało (jako twór «semantycznie wtórny») znaczenie, podczas gdy „istniejący” znaczenia takiego nie posiadało. Można by raczej powiedzieć, że nie ma cechy nie-istnienia, a jedynie — zaprzeczona «cecha» istnienia.

3. QUINE

Na koniec chciałbym wspomnieć jeszcze krótko o koncepcji Quine’a, gdyż idzie ona po tej samej «logicznej» linii, co komentowane wyżej interpretacje.

W tekście „O tym, co istnieje” Quine wprowadził efektowną i lapidarną formułę: „Być, to znaczy być wartością zmiennej”.⁶⁹ Kryjąca się za tym hasłem koncepcja Quine’a ma — co trzeba wyraźnie podkreślić — charakter odmienny niż przedstawione koncepcje. Wydaje się bowiem, że w przeciwieństwie do nich nie tkwi ona pierwotnie w kontekście semantycznym (pytanie o sens słów „istnieć”, „być” oraz ich synonimów) i nie ma przeto być próbą zdefiniowania czy przybliżenia treści słowa „istnieć” (kategorii istnienia). Według słów samego Quine’a za interesującym nas hasłem nie kryje się także kryterium, które pozwalałoby stwierdzić w sensie bezwzględny, co istnieje, a tym samym — rozstrzygać między konkurującymi ontologiami.⁷⁰ Jak powiada Quine, nie przyglądamy się zmiennym (związanym) po to, by

⁶⁸ Pierwotność — że się tak wyrażę — treści danej w stosunku do jej negacji w negacji przynazwowej widać także w tym, że ta ostatnia da się zdefiniować przy pomocy negacji przyzdaniowej, jak następuje: „ $x \in \text{non-}A \Leftrightarrow \neg (x \in A)$ ”. Swobodnie mówiąc: po to, aby wiedzieć, kiedy jakieś x należy do $\text{non-}A$ (jest desygnatem nazwy „ $\text{non-}A$ ”) trzeba i wystarcza wiedzieć, kiedy x należy do A , i zaprzeczyć temu przy pomocy funktora negacji przyzdaniowej.

⁶⁹ W.v.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969, s. 28.

⁷⁰ Tamże, s. 28—29.

dowiedzieć się, co istnieje, lecz po to, aby przekonać się, co pewna teoria uznaje za istniejące.⁷¹ Quine'owi chodzi tutaj po prostu o zobowiązania ontologiczne teorii naukowych (tj. o kontekst metodologiczny).

To jednak, o czym dana teoria mówi, że istnieje (to, do czego muszą się odnosić zmienne związane danej teorii, aby jej konstatacje były prawdziwe), nie pozostaje w jednoznacznym stosunku do ontologicznych sporów o istnienie. Faktyczne istnienie tego czegoś nie jest bowiem wcale pewne; zawsze można mówić o jakichś elementach czysto konwencjonalnych, usprawniających nasze myślenie o świecie.

Teoria ontologiczna (w przeciwieństwie do teorii naukowej) ma rozstrzygnąć m.in. (przynajmniej co do swego ostatecznego celu, który — być może — nigdy nie zostanie w pełni osiągnięty), co istnieje w sensie absolutnym. Chodzi tu o ustalenie podstawowych typów rzeczywistości — tj. czy coś jest materialne, idealne, konkretne, ogólne, względne, absolutne, fizyczne, psychiczne *etc.* Dlatego też pytanie o ontologiczne zobowiązania «ontologii materialnej» nie ma sensu. Jest ona bowiem zobowiązana po prostu do tego, by jej tezy egzystencjalne były prawdziwe, a racja jej istnienia opiera się na realistycznym przekonaniu o istnieniu — w pewnym przynajmniej sensie — «ostatecznego umeblowania świata».

Z nauką rzecz ma się chyba inaczej (przynajmniej jeśli chodzi o jej «krótko-zakresowe», doraźne cele); ma ona wyjaśnić (w sensie: streścić, uporządkować, sklasyfikować itp.) rzeczywistość fenomenalną (zgodnie z Duhema rozumieniem teorii fizycznej jako klasyfikacji zespołu praw doświadczalnych).⁷²

Supozycje egzystencjalne w nauce nie są zatem — jak można by rzecz rozumieć — celem samym w sobie, lecz służą do wytłumaczenia, wyjaśnienia, uporządkowania tego, co dane w surowym doświadczeniu.⁷³ Niebanalne jest zatem pytanie o ontologiczne zobowiązania nauk empirycznych czy matematycznych — chociażby jako punkt wyjścia do ich ewentualnej krytyki filozoficznej. Wydaje mi się, że u Quine'a mamy do czynienia ze swoistą redukcją problematyki istnienia do zagadnienia założeń (zobowiązań) ontologicznych teorii naukowych.

Wartościami zmiennej można uczynić dowolny typ obiektów: indywidua, zbiory, zbiory zbiorów *etc.*, funkcje (pojęcia) różnych stopni oraz rozmaite inne byty abstrakcyjne.⁷⁴ Wszystko zależy od wyboru języka (logiki). Pytanie tylko, czy język taki adekwatnie odzwierciedla strukturę bytu. Czy istnieje «metafizyczna konieczność» zakładania istnienia obiektów, będących wartościami zmiennych związanych w danej

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Pierre Duhema filozofia nauki. Wybór pism*, Wrocław 1991, s. 37.

⁷³ Quine, *op. cit.*, s. 30. Inna sprawa, że jeśli ideę wyjaśnienia naukowego połączymy z klasycznym rozumieniem prawdy, to ustalenie tego, co jest, będzie musiało zostać uznane za integralną część działalności naukowej. Tyle tylko, że w poszczególnych naukach rozstrzygnięcia ontologiczne czynione *explicite* mają zwykle ograniczony, «lokalny» charakter, tj. dotyczą rzeczywistości jednego typu (w fizyce np. — bytów materialnych).

⁷⁴ Tamże, s. 26.

teorii naukowej? Sam Quine sugeruje przecież, że problem tego, co istnieje, nie jest kwestią czysto językową.⁷⁵

W żadnym razie nie można więc w filozofii utrzymywać, że istnieć to tyle, co być wartością zmiennej. Wychodzi to bowiem — jak sądzę — na to samo, co powiedzenie, że być — to być założonym jako istniejący.

Możliwe, że utożsamienia takiego dałoby się jeszcze bronić w matematyce. Jak zauważa bowiem Russell: „Kiedy powiadam „istnieje” albo „istnieją”, nie wynika z tego prawdziwość zdania, że to, o czym mówię, jest (albo są) częścią wyposażenia świata [...]. Logika matematyczna uznaje zdanie: „Liczby istnieją”, metalogika zaś — zdanie: „Liczby są logicznymi fikcjami lub symbolicznymi udogodnieniami””.⁷⁶ Jest to bardzo specyficzne i — jak sądzę — z filozoficznego punktu widzenia niedostateczne rozumienie istnienia. Przypomina trochę intuicjonistyczne *esse est constitui* (np. liczby są klasami klas, a klasy — to symboliczne uogólnienia, które istnieją o tyle, o ile da się je «skonstruować», bliżej określić, zdefiniować semantycznie⁷⁷).

Nie jest wykluczone, że są dziedziny, w stosunku do których interpretacja taka mogłaby być uprawniona (np. matematyka z intuicjonistycznego punktu widzenia). Wydaje się jednak, że w filozofii nie można na niej poprzestać, gdyż wtedy straciłyby sens takie podstawowe rozróżnienia, jak realność—fikcja, aktualność—możliwość, prawda—fałsz (chodzi tu o klasyczne rozumienie prawdy) *etc.* Innymi słowy, podejście takie w sposób wyraźny przesunęło dyskurs filozoficzny dotyczący istnienia w stronę konstruktywizmu, subiektywizmu, konwencjonalizmu i relatywizmu.

Osobiście stoję jednak na stanowisku, że konwencjonalny czy relatywny może być jedynie sposób ujęcia tego, co istnieje (wybór aspektu rzeczywistości, którą chcemy badać), ale nie samo uznanie czegoś (jakiegoś typu obiektów) za to, co istnieje lub nie istnieje.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 29.

⁷⁶ B. Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, Warszawa 1971, s. 266—267.

⁷⁷ Oczywiście nie wszystkie klasy zakładane w klasycznej teorii mnogości da się zdefiniować semantycznie. Stąd też wziął się sprzeciw intuicjonistów wobec niektórych zasad teorii mnogości (patrz np.: M. Łagosz, „Intuicjonizm wobec niektórych zasad teorii mnogości”, [w:] *Z zagadnień filozofii współczesnej. Acta Universitatis Wratislaviensis*, Wrocław 1995, s. 49—66).