

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

JAN WOLEŃSKI

(Kraków)

O ONTOLOGICZNYM ROZUMIENIU PRAWDZIWOŚCI RAZ JESZCZE

Bronię poglądu, że pojęcie prawdy należy do epistemologii. Wypowiedziałem się na ten temat w następujących pracach: (a) *Epistemologia*, t. III *Prawda i realizm*, Aureus, Kraków 2003, ss. 25–29, 40–42 (komentarze historyczne o starożytności), ss. 60–62 (komentarze historyczne o średniowieczu); (b) *Is Truth an Ontological Concept?*, w: *Logic and Metaphysics. Proceedings in the Genova Conference of Genoa 2001*, ed. by M. Marsonet and M. Benzi, Name, Fiesole 2004, ss. 133–159 i (c) *Epistemologia. Poznanie, wiedza, prawda i realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 63–68 (kwestie historyczne w starożytności), ss. 79–84 (kwestie historyczne w średniowieczu), ss. 155–157, 344–345.

Przypomnę krótko moje argumenty. Punktem wyjścia mojej argumentacji jest analiza scholastycznej zasady *ens et verum convertuntur*. Skoro byt i prawda są zamienne, to trzeba rozważyć złożenia (*) „byt fałszywy” i (**) „byt prawdziwy”. Byt fałszywy nie jest jednak bytem. Tedy, przymiotnik „fałszywy” funkcjonuje w (*) jako modyfikator, tj. zmienia sens rzeczownika „byt”. Z kolei, „prawdziwy” w (**) nic nie dodaje do rzeczownika byt, bo byt prawdziwy jest po prostu bytem. Można tedy rzec, iż „prawdziwy” funkcjonuje w (**) jak redundator. Inaczej jest przy epistemologicznym pojęciu prawdy, odnoszonym np. do zdań. Przymiotniki „prawdziwy” i „fałszywy” są determinatorami, ponieważ zdania prawdziwe są zdaniami i zdania fałszywe są zdaniami. Wyciągam stąd wniosek, że ontologiczne pojęcie prawdy jest trywialne, a traktowanie bytu jako nośnika prawdy niczego nie wnosi, skoro byt prawdziwy jest bytem i na odwrót.

W epistemologii jest inaczej, gdyż kwalifikacja zdania jako prawdziwego lub fałszywego jest istotna. Okoliczność ta sprawia kłopoty przy interpretacji zasady *ens et verum convertuntur*. Scholastycy salwowali się (a ich następcy nadal tak czynią) teologią, powiadając, że zamienność ma miejsce w umyśle Bożym. Z oczywistych powodów nie każdy filozof jest gotów przyjąć tę perspektywę. Strony 334–345 w (c) rysują pewną modyfikację scholastycznej tezy w oparciu o metamatematyczną teorię modeli, ale to tylko zaznaczam. W (c) czynię też parę spostrzeżeń historycznych, w szczególności na temat rozwoju pojęcia oddawanego słowem *aletheia*, o niejednoznaczności stanowiska presokratyków z Parmenidesem włącznie wobec ontologicznego i epistemologicznego pojęcia prawdy oraz o preferencjach Arystotelesa na rzecz drugiego, które ostatecznie lub przynajmniej na razie zwyciężyło w filozofii nowożytnej.

Moje stanowisko w sprawie ontologicznego rozumienia prawdziwości spotkało się z ostrą krytyką ze strony Adama Bastka w artykule *Aletheia – zadanie ontologii* zamieszczonym w zbiorze *Z filozofii współczesnej. O prawdzie*, pod red. D. Sepczyńskiej i P. Wasyluka, Instytut Filozofii – Centrum Badań Europy Wschodniej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, ss. 11–38. Bastek w swej krytyce wziął pod uwagę prawie wyłącznie (a), dodałem „prawie”, gdyż mój polemista jednak zauważył (s. 15), że w (c) mowa jest o słowie *aletheia* jako o *privativum*, ale już niczego więcej nie dostrzegł. Choć strony 155–157 w (c) pokrywają się z tekstem z 2003 r., komentarze historyczne w tej pierwszej (czasowo późniejszej) książce są, przynajmniej w moim przekonaniu, istotne z punktu widzenia rozważanej kwestii; te partie są, ponadto, znacznie bardziej rozbudowane niż w (a), przy czym Bastek całkowicie pominął nawet te, które znajdują się w książce z 2003 r. Dodam, że (a), ostatni z trzech tomików poświęconych problematyce epistemologicznej, podobnie jak dwa poprzednie, stanowił w gruncie rzeczy pomoc dydaktyczną, czyli został pomyślany jako skrypt dla studentów filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Uwaga ta nie zwalnia mnie rzecz jasna z odpowiedzialności za błędy, aczkolwiek nieco dziwi, że Bastek oparł swoje uwagi krytyczne na tekście, który został zastąpiony przez książkę o ambicjach nie tylko dydaktycznych, ale również monograficznych.

Rozważania Bastka mają dwa wymiary, mianowicie retoryczny i merytoryczny. Zacznę od tego pierwszego. Bastek zaczyna od pochlebnej uwagi na temat (a) jako publikacji „znanej i szeroko komentowanej” (s. 11). Otóż, nic mi nie wiadomo, aby książka z 2003 r. była

znana i szeroko komentowana. Niewątpliwie publikacja z 2005 r. (poprawiony dodruk ukazał się dwa lata później) zdobyła sobie większą popularność, ale nie powiedziałbym, że jest ona szeroko komentowana. Przypuszczam, aczkolwiek mogę się mylić, że Bastek dodał sobie polemicznego animuszu, bo polemizowanie z książką znaną i szeroko komentowaną wygląda inaczej, aniżeli z funkcjonującą na obrzeżach filozofii. Podobnie tłumacząc sobie nazwanie Ch. Kahna papieżem amerykańskiej filologii klasycznej (s. 24), ponieważ polemizowanie z odpowiednikiem głowy Kościoła katolickiego w jakiegokolwiek dziedzinie, a nie ze zwykłym klechą, na pewno dodaje splendoru. Nawiasem mówiąc, Bastek błędnie identyfikuje Kahna jako filologa klasycznego. Jest i był profesorem filozofii. Wracając do rzeczy, jest rzeczą obojętną dla debaty na temat ontologicznego pojęcia prawdy, czy Kahn jest papieżem czegokolwiek, a moja książka o epistemologii znana i szeroko komentowana. Tedy przytoczone opinie Bastka o moich pracach mają charakter wyłącznie perswazyjny. Bastek powiada, że moje uwagi na temat ontologicznego pojęcia prawdy, „kontrastowanego z jego teorio-poznawczym odpowiednikiem” są zdawkowe (s. 12). Sens kwalifikacji „zdawkowe” jest niezbyt jasny w tym przypadku. Przypuśćmy, że ma to znaczyć, że uwag tych jest niewiele. To prawda, ale trudno, aby było inaczej, skoro uważam, że pojęcie prawdy należy do epistemologii i wyjaśniam, dlaczego tak sądzę. Wedle Bastka, trzeba mu poświęcić więcej uwagi, bo jest ważniejsze od epistemologicznego, które „jest trywialne i teoretycznie jałowe” (s. 13). Wszelako konstatacja zdawkowości powinna wieńczyć krytyczne dzieło mojego polemisty. Bastek tak właśnie czyni w ostatnim zdaniu swego tekstu (s. 38), ale o ile topos końcowy ma za sobą jakieś argumenty, to początkowy nie. Przy okazji zwrócę uwagę na niewłaściwe przedstawienie mojego stanowiska. Nie traktuję ontologicznego pojęcia prawdy jako odpowiednika wobec jej epistemologicznego rozumienia, a nawet nie mogę tak czynić. Gdyby było inaczej musiałbym trywialne i niepotrzebne pojęcie uważać za odpowiednik potrzebnego i nietrywialnego, a jestem jak najdalszy od tego. Istotnie, radykalnie kontrastuję oba rozumienia prawdziwości, ale nie jako odpowiedniki, lecz jedno jako ciekawe i filozoficznie intrygujące, a drugie nieciekawe, czy też, ujmując rzecz ostrożniej, mniej interesujące.

Dalej Bastek wyjaśnia, dlaczego moje stanowisko nie dziwi. Pisze tak (s. 11):

Po pierwsze dlatego, że [mój osąd] został sformułowany przez rzecznika teorii poznania, który ani myśli rezygnować z własnej profesji na rzecz zorientowanej na byt

„konkurentki” (to oczywiste), a po drugie, – dotyczy pojęcia dostosowanego, wyprokurowanego, z góry skazanego na odrzucenie i na banicję.

Oba stwierdzenia Bastka są błędne. Po pierwsze, nie jestem rzecznikiem teorii poznania, ale stanowi ona główny przedmiot moich zainteresowań. Słowo „rzecznik” jest przez Bastka użyte w sposób niepoprawny. Można być rzecznikiem kogoś lub jakiegoś poglądu, ale nie dyscypliny filozoficznej. Owszem, jestem rzecznikiem tezy o trafności epistemologicznego rozumienia prawdziwości, ale nie epistemologii jako dyscypliny filozoficznej. Po drugie, jeśli już coś jest moją profesją, to filozofia jako taka, a nie jakakolwiek „konkurentka” epistemologii, zorientowana na byt lub cokolwiek innego. Po trzecie, czegoś brakuje w przytoczonym zdaniu, bo słowo „dostosowanego” od razu nasuwa pytanie „Do czego?”. Dalszy ciąg nie objaśnia tej kwestii do końca, bo nie wiadomo, czy „dostosowany”, „wyprokurowany” i „z góry skazany na odrzucenie i na banicję” znaczą to samo czy coś innego. Przypuszczam, że Bastek miał na myśli to, iż ontologiczne pojęcie prawdy tak scharakteryzowałem, aby je odrzucić. Otóż, aczkolwiek w pełni uznaję to, że można to pojęcie potraktować inaczej niż ja (niebawem zajmę się niektórymi poglądami Bastka na ten temat), ale niczego nie czyniłem z góry. Wręcz przeciwnie, najpierw podałem racje, a potem wyprowadziłem z nich konkluzje. Każdy to może sprawdzić zarówno w (a), jak i (c).

Bastek, pisząc (s. 14) o drodze („jeśli [...] chcemy dowiedzieć się”) do ontologicznego ujęcia prawdziwości, rekomenduje uwolnienie się od jego „konkurencyjnej interpretacji” (cudzysłów w tekście Bastka), tj. „uczestniczącej w sparingu z wybranymi ‘doniosłymi’ rozstrzygnięciami o teoriopoznawczym rodowodzie”. Trudno zrozumieć ten fragment. Po pierwsze dlatego, że nikt, o ile mi wiadomo, nie proponuje epistemologicznej interpretacji ujęcia prawdy w ontologii, ale teoriopoznawczą wykładnię pojęcia prawdy, tj. rozważania jej w epistemologii lub/i semantyce. Bastek najwyraźniej zakłada, że ontologiczne rozumienie prawdziwości (czy też jej ujęcie w ontologii) jest dane, a jedni mają rację pozostając przy nim, natomiast drudzy błędzą, spairując z „doniosłymi” rozwiązaniami rodem z epistemologii. Gdy słowo opatruje się cudzysłowem, to, o ile nie jest to cytowanie (wliczając w to mówienie o słowach w metajęzyku), przypisuje się mu swoiste znaczenie, w szczególności, antonimiczne. Wychodzi więc na to, że Bastek uważa rozstrzygnięcia związane z epistemologiczną analizą prawdziwości za w ogóle pozbawione doniosłości lub mało doniosłe.

Są to jednak jeno deklaracje nie poparte żadnymi racjami. Otóż, zabiegi polegające na operowaniu cudzysłowami, wprowadzaniu nowinek leksykalnych w rodzaju „o-rzeczenie” (s. 13), co do których nie wiadomo, czy mają wyrażać konstatacje (lub ich fragmenty) o rzeczach czy też zgola coś innego lub też będące belferskim prawieniem o „współczesnych epistemologach, którzy wiele umieją”, mają także charakter perswazyjny czy też retoryczny i nie dodają niczego substancjalnego do dyskusji, chciałoby się powiedzieć, że podobnie jak przymiotnik „ontologiczna” do rzeczownika „prawdziwość”.

Przechodzę do wymiaru merytorycznego. Poruszę tylko niektóre punkty argumentacji Bastka na tyle, na ile związane są z krytyką mojego stanowiska lub starają się objaśnić, dlaczego ontologiczne (teorio-bytowe) pojęcie prawdy ma być takie ważne. Bastek powiada (s. 12), że moje przedstawienie prawdziwości w sensie ontologicznym (dla prostoty, będę używał zwrotu „o-prawda” jako skrótu, co sprawia, że nie można go porównywać z nowinką słowotwórczą w rodzaju „o-rzeczenie”) „odwołuje się do dwu wskazówek o ewidentnie średniowiecznej proveniencji”, mianowicie iż (1) byt jest nośnikiem o-prawdy; (2) byt i prawda są ekstensjonalnie zamienne (podstawowa teza teorii transcendentaliów. Po pierwsze, (1) i (2) nie są żadnymi wskazówkami, ale tezami. Po drugie, trudno zrozumieć, dlaczego (1) ma być tezą „o średniowiecznej proveniencji”. Arystoteles w *Metafizyce* (księga E) odróżnia cztery rozumienia pojęcia bytu, a wśród nich byt jako prawdę, a to implikuje, że, wedle tego ujęcia, byt jest nośnikiem prawdy. Stagiryta musiał więc mieć jakieś powody, aby takie rozumienie bytu wyróżnić. Wolno przyjąć, że miał na myśli jakichś wcześniejszych filozofów. Celowo nie precyzuję, kogo Arystoteles miał na myśli, aby nie wkleść się w spory interpretacyjne. Ważne jest tutaj jedynie to, że jakieś 16 stuleci przed powstaniem teorii transcendentaliów rozważano byt jako prawdę. To, czy teoria ta powstała dopiero w średniowieczu, jest sporne. K. Bärthlein (*Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, Teil 1, de Gruyter, Berlin 1972) dopatruje się jej w *Corpus Aristotelicum*, natomiast J. A. Aersten (*Medieval Philosophy & Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1996) argumentuje, że Filip Kanclerz był pierwszym, który rozważał systematycznie transcendentalia. Dalej, Bastek stwierdza, że nie wiadomo, „[D]laczego to właśnie teoria transcendentaliów miałyby stanowić odpowiednią miarę filozoficzno-bytowego pojęcia prawdziwości”. Wszelako nigdzie nie napisałem, że jest to jakakolwiek miara, a w szczególności odpowiednia. Jest to po prostu schemat filozoficzny, w ramach którego rozważa się o-prawdę.

Wyjaśnienie tego jest nader proste. Zasada *ens et verum convertuntur* umożliwia sprawne porównanie prawdy w sensie epistemologicznym (e-prawdy) i o-prawdy. Istotnie, fundament teorii transcendentaliów natchmiał implikuje, że kwalifikacje „prawdziwy” i „fałszywy” inaczej funkcjonują w ramach epistemologii niż w ramach ontologii (por. wyżej). Wszelako przyjęcie, że o-prawda winna być rozważana niezależnie od teorii transcendentaliów nie uchyla pytania o sens kontekstu „byt fałszywy”.

Bastek tak wyjaśnia jego zdaniem należyty sposób traktowania o-prawdy (s. 12/13):

Przed wszystkim należy podkreślić, że nie zmierza [on] do sformułowań wobec epistemologii konkurencyjnych, wiąże się natomiast z nieustanną problematyzacją podstaw, dzięki którym możliwe okazuje się proste – prawdziwe lub fałszywe – orzekanie. I o ile orzekanie (np. o Krakowie, że leży lub nie leży w Chinach [jest to aluzja do przykładu rozważanego przeze mnie – J.W.]) – nieodzowne z punktu widzenia codziennej pragmatyki – odwołuje się do rozpoznanego epistemologicznie pojęcia prawdziwości, o tyle orzekanie o bycie Krakowa leżącego w Chinach nasuwa wątpliwości natury ontologicznej. Z punktu widzenia niepraktycznej filozofii to właśnie pierwsze z nich jest trywialne i teoretycznie jałowe. Mówienie o Krakowie, że leży w Chinach (gdzie w *istocie* tam nie leży) – twierdzenie, że zdanie to dotyczy świata *rzeczywistego*, ale jest fałszywe – bez problematyzacji dołączonych pojęć *istoty* i *rzeczywistości*, wydaje się trywialne i filozoficznie błahę. Tak rozumiana i ukierunkowana problematyzacja nie należy do codziennej pragmatyki ani nawet do niecodziennej teorii poznania: jest rzeczą ontologii. Ontologia nie ustala prawdy ontycznej, tzn. nie ustala jak jest *naprawdę*, *rzeczywiście*, *w istocie*, *faktycznie*, *w rzeczy samej*; zamiast tego stawia pytania o wspólną płaszczyznę wymienionych – i wszelkich możliwych ontycznych odniesień, a wtedy każde staje się problemem. Już w chwili swych narodzin – ustami parmenidejskiej bogini – powiadała, że owa płaszczyzna jest-jedna [kolejny przykład leksykograficznej twórczości – J.W.], a śmiertelników, którzy nie uświadamiali sobie tej jedności, a więc – konieczności, choćby nawet na „modyfikatory” i „determinatory” się powoływali, określała mianem „dwugłowych”, którym „być” oraz „nie być” tym samym i nie tym samym się wydaje.

Jest to dość charakterystyczny ustęp z tekstu Bastka i zasługuje na analizę (w dalszym ciągu przytoczę inne).

Pomijając drobne smaczki logiczne w postaci „jedność, a więc konieczność” (smaczek, bo jedność nie jest ani koniecznością, ani jej nie implikuje) czy leksykograficzne („jest-jedna”), zacytowany fragment robi duże wrażenie z punktu widzenia rozmachu głoszonych w nim tez, aczkolwiek na tym kończy się ich walor. Zaczynając od początku, nie twierdziłem (i nadal tak jest), że ontologiczne ujmowanie prawdy jest konkurencyjne wobec e-prawdy. Przyjmuję do wiadomości, że Bastek ujmując prawdę ontologicznie zmierza do „nieustannej problematyzacji

podstaw, dzięki którym możliwe okazuje się proste orzekanie”, prawdziwe lub fałszywe. Mam jednak problem z uchwyceniem, dlaczego wykluczone zostało orzekanie skomplikowane, czyli takie, które nie jest proste. Nie wiem, co to jest codzienna pragmatyka, na dodatek skontrastowana z niecodzienną epistemologią. Nie przypominam sobie, abym gdziekolwiek wyraził pogląd, wedle którego mówienie o bycie Krakowa leżącego w Chinach nie nasuwało wątpliwości ontologicznych, a nawet sformułowałem innego rodzaju zastrzeżenia. W swoich pracach staram się objaśnić pogląd, że zdania fałszywe (empirycznie, pomijam matematyczne) dotyczą świata rzeczywistego i czynię to drogą semantyczną. Bastek ma prawo utrzymywać, że wydaje się to trywialne i filozoficznie blahe, o ile nie dołączy się pojęć istoty i rzeczywistości, ale winien albo rzecz bliżej uzasadnić, np. przez rozważenie wadliwości podejścia semantycznego albo napisać „wydaje mi się” zamiast „wydaje się”. W samej rzeczy, byłoby znacznie lepiej, gdyby swoje tezy częściej formułował w trybie *de se*, a nie *de re*. Problematyzacja jest bez wątpienia ulubionym zajęciem Bastka, podobnie jak doszukiwanie się tematyizacji czegoś przez kogoś, np. u Kahna.

Wspomniałem już o nieustannej problematyzacji podstaw, a nadto znajdujemy problematyzację dołączonych pojęć istoty i rzeczywistości. To oczywiste, że ontologia nie ustala prawdy ontycznej, zupełnie niezależnie od tego, czy ktoś uważa tę kategorię za ważną. W rzeczy samej (by użyć ulubionego zwrotu dr Kozieli z serialu *Klan*; jest to oczywiście różne od *w samej rzeczy*, nie tylko graficznie, ale także semantycznie), zdanie „[Ontologia] stawia pytania o wspólną płaszczyzną wymienionych [w poprzednim zdaniu – J.W.] – i wszelkich możliwych ontycznych odniesień, a wtedy każde staje się problemem” jest niezrozumiałe, chociażby dlatego, że nie zostało wyjaśnione, co to jest wspólna płaszczyzna wszystkich możliwych odniesień ontycznych i co podpada pod kwantyfikator „wszystkie”. Niezależnie od tego, zakończenie „wtedy każde staje się problemem” jest albo zbędne, ponieważ nie ma problemu bez pytania albo niewystarczające, o ile przyjmie się, że istnienie problemu jest niezawisłe od jego artykulacji. Przejście od odróżnienia determinatorów i modyfikatorów do tego, że ich użytkownikiem „być” i „nie być” wydaje się tym samym i nie tym samym jest tyle brawurowe, co wyjątkowo zabawne. Z nader drobiazgowego punktu widzenia, Bastek, bo nie parmenidejska bogini, wypowiada się o odróżnianiu słów „być” i „nie być”. Jako powołujący się na determinatory i modyfikatory, zapewniam Bastka, że owe jednostki językowe nigdy nie wydawały mi się (przypuszczam, że nie jestem wyjątkiem) te same

i nie te same, a zdecydowanie różne, z uwagi na to, że drugie zawiera przeczenie, a pierwsze nie ma słowa „nie”. Jeśli ktoś powie, że nie chodzi o słowa i ich znaczenia, ale o byt i to, do czego odnosi się (o ile w ogóle odnosi się do czegokolwiek) termin „nie być”, sformułuję tezę, że niczego to nie zmieni.

Odwołanie się przez Bastka do Parmenidesa wprowadza w krąg historii filozofii. Oto diagnoza Bastka (s. 13/14):

[...] zniecierpliwiona brakiem zadowalających rozwiązań nowożytna filozofia zdecydowała się na przecięcie owego gordyjsko-platońskiego węzła [tj. zagadki niebytu – J.W.]. Nie próbowała go zatem rozsupłać, ale zdecydowała się na cięcie wykonane miarowo, opierając się zdobyczach dualizmu podmiotowo-przedmiotowego: na gruncie teorii niezdeteminowanego bytowo przedmiotu. Pierwsze szkice tejże teorii znajdujemy u Kazimierza Twardowskiego, rozwija ją Alexius Meinong, niektóre z jej zagadnień podejmuje Bertrand Russell, modyfikuje Willard Van Orman Quine. Droga od Parmenidesa do Quine⁷; a nie jest więc drogą teorio-bytowego pojęcia prawdy. Wskazuje na pewną ewolucję epistemologicznego zadania, jakie legło u podstaw zachodniej myśli filozoficznej: na czym polega relacja pomiędzy „być” i „być prawdziwym”? Zadanie to nosi miano *aletheia*.

Zacznę od końca tym razem. Mamy oto zadanie dotyczące objaśnienia różnicy pomiędzy (i) „być” a (ii) „być prawdziwym”, epistemologiczne, jak powiada Bastek. Mniejsza o to, że pojedynczy rzeczownik nie może być mianem jakiegokolwiek zadania, ale w końcu można potraktować końcowe zdanie ostatnio zacytowanego fragmentu jako eliptyczne. Ważniejsze jest to, że owo zadanie jest trywialne i zgoła nie epistemologiczne, ale syntaktyczne. Odpowiedź polega na tym, że (i) jest częścią właściwą (ii). Oczywiście nie chodzi o to, więc Bastek powinien albo skasować cudzysłowy i użyć formuły „na czym polega relacja pomiędzy byciem i byciem prawdziwym?” albo dodać, że chodzi o sens zwrotów „być” i „być prawdziwym?”. I właśnie tak czynię, powiadając (zgodnie ze swoją metodologią preferuję transkrypcje semantyczne), że (i) i (ii) znaczą to samo. I tutaj pojawia się kwestia znaczenia kwalifikacji „być fałszywym” w odniesieniu do bytu. Nie będę powtarzał swego stanowiska w tej materii, bo je wcześniej wyraźnie zaznaczyłem.

Pozostała (czyli wcześniejsza) część komentowanego fragmentu zawiera syntetyczny zarys ewolucji filozofii w kwestii niebytu od Parmenidesa do Quine’a. Bastek relacjonuje tak, jakby cały czas temu się przyglądał. Wie, że filozofia nowożytna była zniecierpliwiona brakiem zadowalającego rozwiązania, nie starała się rozsupłać węzła gordyjsko-platońskiego, a zamiast tego wykonała miarowe cięcie, opierając się na takich lub innych zdobyczach. Wszelako detale są dalekie od

historycznej adekwatności. Dualizm podmiotu i przedmiotu pojawił się grubo przed filozoficzną nowożytnością. Jeśli Bastek wspomina już o Twardowskim i Meinongu, to winien wyjaśnić, że ich rozważania były oparte na koncepcji przedmiotu intencjonalnego, a nie „na gruncie teorii niezdeterminowanego bytowo przedmiotu”. A w przypadku Twardowskiego warto odnotować jego analizę słowa „nic” jako wyrażenia synkategorematicznego, podobnie jak uwagi Carnapa o zdaniu *Das Nichts nichtet* jako gwałcącym zasady składni logicznej. Konstatacja o gruncie teorii niezdeterminowanego bytowo przedmiotu jest wysoce myląca z uwagi na to, że trzeba wprzód wyjaśnić, czym różni się brak bytowego niezdeterminowania od niedookreśloności, np. w sensie Ingardena. To prawda, że Russell polemicznie podjął niektóre zagadnienia poruszone przez Meinonga, ale bez sprecyzowania, że teoria deskrypcji umożliwiła operowanie wyrażeniami nominalnymi nie mającymi odniesienia przedmiotowego (tj. nazwami pustymi w tradycyjnym sensie, czyli obejmującym zwroty deskrypcyjne), relacja Bastka ma nader niską zawartość informacyjną. Podobnie ma się sprawa z Quinem, o którym czytelnik dowiaduje się tyle tylko, że coś zmodyfikował z poglądów Russella. Faktycznie, Quine dokonał wielu modyfikacji, w tym także kompletnie niezwiązanych z rozważaną kwestią, np. opracował nową wersję teorii typów logicznych. Wszelako w kwestii pustych terminów indywidualnych Quine zaproponował ich eliminację (podobnie zresztą było w przypadku terminów niepustych) przez wprowadzenie stosownych predykatów. Na samym końcu (s. 38) Bastek syntetycznie powiada, że filozofia nowożytna zastąpiła pogląd Parmenidesa, że nie można wskazać tego, czego nie ma przez rozstrzygnięcia typu meinongowskiego co do ich istoty. Wprawdzie trudno zorientować się, co Bastek myśli o istocie rozstrzygnięć meinongowskich, ale jakakolwiek ona byłaby, przypisywanie takowych rozwiązań Russellowi i Quine’owi może świadczyć tylko i wyłącznie o ignorancji, zwłaszcza logicznej, kogoś, kto to czyni. Pomijając Parmenidesa, o którym będzie jeszcze mowa, niezbyt jasną kategorię wskazywania (ostensywnego?, przez opis?, przez nazwanie?) tego, co istnieje lub nie, a także Meinonga, którego teoria substytucji była bardziej subtelna niż Bastek mniema, twierdzenie, że Russell i Quine wskazywali (czy też instruowali jak to czynić) to, czego nie ma, jest wielce osobliwe.

Nie dziwię się, że Bastek traktuje podejrzliwie rozwiązania zagadki niebytu na gruncie logiki (wygląda zresztą na to, że nie bardzo rozumie relację pomiędzy nią a epistemologią, a przynajmniej zamazuje

granicę pomiędzy tymi dziedzinami), ale mimo wszystko, wypadaloby się powstrzymać od kwalifikowania takich prób jako wyrazu zniecierpliwienia, niemożności rozsąpania czy dokonywania miarowych cięć. Stwierdzenie, że trakt „od Parmenidesa do Quine’a nie jest więc drogą teorio-bytowego pojęcia prawdy” jest tyle trafne, co trywialne. Nie jest, bo prawie nikt tak tego nie traktował, przynajmniej od XVII w. Opinia, że wymienieni filozofowie podjęli zadanie ontologiczne i to takie, które „legło u podstaw filozofii zachodniej” i uczynili to w sposób epistemologiczny, jest zdecydowanie na wyrost, gdyż bezwarunkowo zakłada, że ontologiczna wizja Parmenidesa określiła bieg filozofii zachodniej, a także dlatego, co wynika z całości tekstu Bastka, że epistemologiczne podejście do ontologii jest nieuprawnione z zasady. Ajdukiewicz utrzymywał, że ontologia (metafizyka) jest w znacznej mierze wyprowadzaniem wniosków z rozważań epistemologicznych. Nie ma żadnego powodu, aby każdy filozof akceptował taki sposób rozważania i rozwiązywania problemów metafizycznych, ale perspektywa ta nie powinna być odrzucana tylko dlatego, że jest niezgodna z wytycznymi branymi od Parmenidesa.

Własne rozsąpanie prawdy ontycznej Bastek rozpoczyna od uwag na temat znaczenia wyrazu *aletheia*. Twierdzi, że należałoby je tłumaczyć jako „nieskrywanie”, „niezapominanie” czy „nietajenie”. Pomijając szczegóły i od razu widoczną nierównowagę tych przekładów, czyli po prostu wieloznaczność rozważanego słowa, Bastek przyjmuje tzw. prywatywne rozumienie terminu *aletheia*, w myśl których jest ona zaprzeczeniem rzeczownikiem. Niezorientowany czytelnik może nawet dojść do wniosku, że rzeczona interpretacja jest jakąś nowością, wypracowaną przez Heideggera, o której także „pisze Jan Woleński” (patrz wyżej). Szkoda jednak, że Bastek nie zreferował tego, co piszę. Moja narracja jest referatem z literatury na ten temat i krótko przedstawia dzieje traktowania wyrazu *aletheia* jako *privativum* od Sekstusa Empiryka do polemik, np. Friedländera i Luthera z Heideggerem. Jeśli Bastek gromi mnie i innych filozofów, zwłaszcza takich, którzy (s. 15).

[...] przyjmując założenia spod znaku *eine daseinsfreie Wissenschaft* [winno być *einer daseinsfreien Wissenschaft*, bo używamy dopełniacza rzeczownika rodzaju żeńskiego – J.W.] – założenia sygnalizowanej nowożytej teorii przedmiotu, sądzą, że mogą podejmować ontologicznie wiążące decyzje,

winien przynajmniej zaznaczyć, że amatorzy *einer daseinsabhängigen Wissenschaft* (w kwestii interpretacji filozofii greckiej) spotykają się

z ostrą krytyką ze strony filologów klasycznych, głównie za brak wystarczającej kompetencji w zakresie języka greckiego. Heideggerowska koncepcja prawdy jest zresztą krytykowana ze strony nie tylko filologów klasycznych, ale także filozofów (por. np. H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Examination*, Princeton University Press, Princeton 1998, O. Dahlstrom, *Heidegger's Theory of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2001). Wszelako wywód Bastka jest niemal wyłącznie apologią Heideggera (bodaj z jedną uwagą krytyczną na s. 38) w kwestii jego historycznych i systematycznych rozważań o prawdzie, by tak rzec, miarowym cięciem wedle nader swoiście pojmowanej obiektywności argumentacyjnej.

Prywatywna interpretacja słowa *aletheia* jest raczej niekwestionowana w odniesieniu do greki archaicznej i presokratyków. Rozumienie tego terminu jako *privativum* niczego nie implikuje w kwestii ontologicznego czy epistemologicznego rozumienia prawdziwości. Niewątpliwie motyw epistemologiczny był silny u sofistów i pisarzy z nimi związanych, np. Tukidydesa. Arystoteles dokonał decydującego kroku w kierunku zerwania z tradycją. Uznał przede wszystkim, że prawda jest w myśli, a nie w bycie. Sławny fragment z *Metafizyki* (1011b) „Mówić, że to, co jest, nie jest, a to, co jest nie jest, jest to fałsz, a mówić, że to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, to prawda” staje się wręcz niezrozumiałą, gdy go zamienimy na „Mówić, że to, co jest, nie jest, a to, co jest nie jest, jest to skrywanie (zapominanie, tajenie), a mówić, że to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, to nieskrywanie (niezapominanie, nietajenie ” staje się wręcz niezrozumiałą, może poza jego aplikacją do konkretnych dialogów, w których relacjonuje się pewne sytuacje w zamiarze ich ujawnienia lub nie. Arystoteles opowiedział się za epistemologicznym rozumieniem prawdziwości i zbędnością (przynajmniej tak można rozumieć jego uwagi w *Metafizyce* 1027) jej ontologicznej interpretacji. Być może Stagiryta nie miał racji i powinien antycypować poglądy rektora z Fryburga, ale tego rodzaju kwalifikacja jest na razie egzotyczna z punktu widzenia dostępnych argumentacji. Nawoływanie do tego, aby filozofowie współcześni respektowali archaiczne znaczenie *alethei* jest podobne postulatowi, aby słowo „materia” było dzisiaj stosowane wyłącznie w piekarnictwie, ponieważ grecki wyraz *materia* pierwotnie oznaczał ciasto.

Stagiryta przekształcił pojęcie prawdy w profesjonalną kategorię filozoficzną. Profesjonalizacja pojęcia prawdy przez Arystotelesa uprawnia określanie filozofii prawdy jako aletejologii. Bastek kwestionuje tę propozycję pisząc (s. 14):

Greckie słowo *aletheia* nie powinno być zatem stosowane – jak chce Woleński – jako podstawa neutralnego określenia wszelkich dociekań poświęconych prawdzie. Czym innym jest bowiem zadanie, czym innym jego wypełnienie będące rozwiązaniem, czym innym wreszcie – teoria możliwych rozwiązań.

Wszelako Bastek myli pojęcie wyrażone przez słowo *aletheia* z aletejologią, aczkolwiek (przypis 6) wspomina, że zaproponowałem przymiotnik „aletejologiczny” urobiony od słowa *aletheia*. Stanowisko Bastka jest uprawnione, o ile przyjmujemy jego tezę, że wyraz *aletheia* jest mianem pewnego zadania ontologicznego. Dosłowne rozumienie tego stwierdzenia jest absurdalne w świetle interpretacji prywatywnej, ponieważ prowadzi do takiego oto zdania: „Zadanie to [wyszczególnione przez Bastka w sposób już omówiony – J.W.] nosi miano nieskrywania (niezapominania, nietajenia)”. Na gruncie aletejologii nie ma żadnego konfliktu pomiędzy zadaniem, jego wypełnieniem a teorią (powiedziałbym raczej spektrum) możliwych rozwiązań. Wszystko to daje się znakomicie pomieścić w ramach aletejologii, aczkolwiek nie upieram się przy tej nazwie i nie wiążę z nią żadnych merytorycznych presumpcji. Uwagi Bastka w sprawie aletejologii są ostatnią jego wycieczką pod moim adresem. Chciałbym jednakże uczynić jeszcze kilka krytycznych spostrzeżeń pod adresem artykułu *Aletheia – zadanie ontologii*. Moje dalsze komentarze są selektywne. W szczególności, pomijają polemiki Bastka z Kahnem, a także egzegezę poglądów Heideggera. Zauważę tylko, że Bastek w swym uwagach o analizach Kahna w ogóle nie odniósł się do materiału filologicznego przedstawionego w pracach amerykańskiego filozofa, zwłaszcza w książce *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, D. Reidel, Dordrecht 1973 (II wyd., Hackett, Indianapolis 2003) w ogóle nie wspomnianej w omawianym artykule.

Idee Parmenidesa odgrywają szczególną rolę w rozważaniach Bastka. Można nawet powiedzieć, że hasło: „Z powrotem do Parmenidesa” jest wiodącym przesłaniem artykułu *Aletheia – zadanie ontologii*. Bastek, zaraz po wyjaśnieniu, co znaczy termin *aletheia*, pisze następująco (s. 14/15):

[*Aletheia*] w odniesieniu zaś do parmenidejskiego (ontologicznie pierwszego) poematu – jako niemożliwość niebycia: byt nie może skrywać się na tle *einai*, albowiem każdorazowo uwidacznia ona jego obecność, stanowi ona jego nieskrywanie [i tutaj znajduje się przypis do mojej książki, aczkolwiek bez związku, bo o interpretacji prywatywnej piszę bez jakiegokolwiek nawiązania do Parmenidesa – J.W.]. Pomyśleć o tym, co nie istnieje, znaczyłoby tu tyle, co pomyśleć o czymś nie do pomyślenia: myślenie o *myślanym istniejącym* nie jest kwestią wyboru, lecz świadectwem koniecznej identyczności myśli i bytu.

Ostatni fragment nawiązuje do głównej tezy Parmenidesa. Przejście od nieskrytego do koniecznej identyczności myślenia i bytu jest, jak to Bastek ma w zwyczaju, brawurowe, ale w zacytowanym tekście obciążone jawnym błędem *non sequitur*. Trzeba więc coś dodać, w szczególności wskazać, co jest podstawą tezy (***) konieczne jest, że myśl i byt są identyczne. Bastek w gruncie rzeczy tego nie wyjaśnia. Wprawdzie cytuje (s. 21, przypis 18) fragment wedle przekładu znajdującego się w książce G. S. Kirka, J. E. Ravena, M. Schoefielda, *Filozofia przedsokratejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, wedle którego [był] jest i nie może nie być, ale z tego nic nie wynika na temat koniecznej identyczności myśli i bytu, tj. nie wynika z tego stwierdzenie (***)

Nieco wcześniej (s. 13) Bastek dworuje sobie (patrz wyżej) z dwugłowych, którym „być” i „nie być” wydaje się tym samym. O dwugłowych mowa w poemacie Parmenidesa, a przed tym czytamy (Kirk, Raven, Schoenfield, jw., s. 248): „Co ma być powiedziane i pomyślane, musi z konieczności być. Jest bowiem być, nic natomiast nie jest”. Wszelako i z tego fragmentu nie wynika (***)

Zacytowany przekład nie jest jedynym (por. wybór w mojej *Epistemologii* z 2005 r., s. 67). Jeśli „to samo” w rozmaitych translacjach rozumieć jako identyczność w sensie Leibniza, można argumentować, że jeśli a i b (np. myśl i byt) są identyczne, to są identyczne konieczne. Kripke uważa np., iż nie można poprzedzać każdej identyczności operatorem konieczności. Trzeba więc wiele założeń dla uzasadnienia tezy, iż Parmenides wypowiedział tezę (***)

Konsultowałem tę kwestię z filologami klasycznymi i dowiedziałem się, że oryginał grecki daje nikłe podstawy do utrzymywania, że korzysta się w nim z pojęć modalnych, w szczególności kategorii konieczności, a to samo można wyczytać z komentarzy Kirka, Ravena i Schoenfielda. Można więc twierdzić ze sporym uzasadnieniem, że Parmenides nie miał jeszcze wystarczającego aparatu pojęciowego, aby sformułować (***)

Entuzjastom poematu Parmenidesa jako fundamentu europejskiej filozofii należy te rzeczy przypominać, ponieważ zbyt łatwo odwieszają to, co jeszcze nie wisało w VI i V w. p.n.e. Bastek z aprobatą odnotowuje (s. 27) opinię Gadamera, że Heidegger interpretując presokratyków, w tym Parmenidesa, rozpoznał w nich samego siebie, a następnej stronie rekomenduje tę postawę wobec innych. Powiada, że jeśli jest inaczej, „tym gorzej” dla danego badacza, ponieważ (s. 28) „tylko myśl zaangażowana może się udostępnić tej odległej, pozwalając jej być sobą w sobie”. Nie przeczę, że taka hermeneutyka jest możliwa i miła

dla niektórych filozofów, ale sugerowałbym, aby ją uznawać za lokalną i niekonieczną.

Bastek ma sporo do powiedzenia na temat tego, co stanowi o uznaniu czegoś czy nawet czegokolwiek oraz jak istnienie i myślenie ma się do sproblematyzowania (?) tego. Tak rozsupłuje ten problem (s. 15):

[...] istnienie tak samo jak i myślenie (na mocy parmenidejskiej *to gar auto noein esti te kai einai*), nie jest kwestią uznania, lecz każdorazową – jego podstawa: to, co myślane, nie okazuje się myślanym w wyniku uprzedniego uznania za rzecz myślenia godną; istniejące nie istnieje zaś w wyniku jakiegokolwiek pozytywnej weryfikacji. Przeciwnie: coś może być-uznane o tyle tylko, o ile jest-myślane.

Dla porządku zauważę, że zdanie (por. Kirk, Raven, Schofield, jw., s. 247) *to gar auto noein esti te kai einai* („Tym samym jest bowiem być pomyślanym i być”, „Myśl i bycie są tym samym”) pochodzi ze źródeł uważanych za pośrednie, aczkolwiek Kirk, Raven i Schofield powiadają, że mogłoby pasować do wywodu o tym, że byt jest i nie może nie być. Jakby nie było, *to gar auto noein esti te kai einai* nie pociąga konkluzji Bastka o relacji uznawania i myślenia. Zupełnie niezależnie od retorycznego zabiegu z „być-uznane” i „jest-myślane”, wniosek, że uznanie zakłada myślenie jest zgoła trywialny. Wystarczy w tym celu rozważyć zaprzeczenie implikacji „jeśli x uznaje, że A , to x myśli, że A ”, czyli koniunkcję „ x uznaje, że A i nieprawda, że x myśli, że A ”. Wprawdzie nie jest ona formalnie sprzeczna, ale podobnie pragmatycznie paradoksalna (tj. nieintuicyjna) jak konstatacja „wiem, że A , ale nie wierzę, że A ”. Traktuję uwagę o trywialności zależności pomiędzy uznawaniem a myśleniem jako bardzo widome świadectwo tego, że filozoficzna głębia (niekiedy) produkuje banalne konsekwencje, które mogą być uzyskane daleko prostszymi środkami. Bywa jednak gorzej, jak o tym przekonują ustalenia Bastka na s. 38 w kwestii dynamiki przedstawiania tożsamości i prawdy (dokładniej: jej „zaokrąglonego” pojęcia; rezygnuję z wyjaśnienia, na czym owa, ontologiczna, bo jakże by inaczej, krągłość polega). Bastek powiada, że (1) coś jest identyczne, o ile zgadza się ze sobą, coś zgadza się, o ile jest identyczne; (2) nie jest identyczne, o ile nie zgadza się ze sobą, nie zgadza się, o ile nie jest identyczne. Zasadą logiki jest to, że każdy przedmiot jest identyczny sam z sobą, a skoro tak, to wyrażenia „zgadza się ze sobą” i „jest identyczne ze sobą” są synonimami. Wówczas (1) i (2) są równoważne. Jeśli jednak „zgadza się ze sobą” i „jest identyczne ze sobą” znaczą odpowiednio coś innego, to obie rozważane tezy są fałszywe w tej części, w której zgodność ma implikować identyczność. Być może Bastek

podchodzi do (1) i (2) dialektycznie, np. po heglowsku, a wtedy identyżność i zgodność są tym samym i nie są tym samym, co nie przeszkadza, hegliście rzecz jasna, uznać (1) i (2) za prawdziwe. Ba, można nawet spokojnie rzec, iż być-uznane zakłada jest-myślane, z dodatkiem dynamicznie w obu przypadkach.

Pora wrócić do o-prawdy. Bastek kończy swój artykuł uwagą (s. 38):

Przyjmując Parmenidejską perspektywę *braku możliwości wskazania tego, czego nie ma*, zastępowaną obecnie nowożytnymi (meinongowskimi co do istoty) rozstrzygnięciami, należy podkreślić, że tożsamość nie stanowi o zgodności; tożsamość nie warunkuje jej swoją rzekomą dynamiką naprzemiennego zachodzenia i niezachodzenia. Nie jest (wbrew opiniom Brentano, Husserla czy choćby [...] Heideggera) skorelowana z przyjętymi nieweryfikowalnymi (ontycznymi) założeniami, lecz każdorazowo stanowi ich „nieruchomą” i pewną podstawę. Myślane w sposób konieczny jest tym, co będące – będąc w ten właśnie sposób tożsamym, może być do innego, ale w taki sam sposób tożsamego momentu. Wynik owego odniesienia – pozostaje w sferze ontycznej niepewności i w żaden sposób nie rzutuje, mówiąc słowami Parmenidesa, na „niewzruszone serce dobrze zaokrąglonej Prawdy”. O jej ontologicznie „zaokrąglonym” pojęciu można zapewne powiedzieć wiele, ale chyba, nie to, że jest niepotrzebne i trywialne.

Moja kwalifikacja pojęcia o-prawdy jako trywialnego i niepotrzebnego opierała się na spostrzeżeniu, że orzecznik „prawdziwy” w złożeniu „prawdziwy byt” jest redundantorem. Jest to argument wykorzystujący logiczne własności pojęć i ich kombinacji. Ta droga jest, rzecz jasna, wykluczona wobec propozycji Bastka, albowiem nie sposób z niej wyczytać jakiegokolwiek informacji o naturze pojęcia prawdy. Czytając ostatnio zacytowany passus nie dowiemy się np., czy zaokrąglona jest Prawda, czy też jej pojęcie. A jeszcze na dodatek dowiadujemy się (s. 37) o „kulistości” tożsamości. Być może Prawda różni się od prawdy i pierwsza stanowi „nieruchomą” podstawę drugiej, a być może duża litera P nie ma żadnego istotnego znaczenia. Czy zaokrąglony = „zaokrąglony”? Czy nazwa „Prawda” funkcjonuje jako jednostkowa, czy ogólna, czy też jako indywidualna, czy generalna? Czy myślane w sposób konieczny jest tym samym, co będące, czy też w sposób konieczny myślane jest będące? Przypuszczam, że Bastek z wielkim obrzydzeniem odrzuci takie pytania, gdyż są one niestosowne wobec prawdziwej (ontologicznie) filozoficznej głębi. Niezależnie od tego, jak „zaokrąglone” pojęcie o-prawdy ma się do „kulistości” tożsamości, na pewno nie jest trywialne. Nie może być, gdy wnikiemy w taki oto wywód (s. 37) związany z widokiem obrazu krzywo wiszącego na ścianie:

Parmenidejska teza o „kulistej” tożsamości nie traktuje jednak o możliwości prawdy ontycznej, ale o konieczności prawdy ontologicznej: nie dlatego myślany obraz okazuje się będący, że jest rzeczą krzywo wiszącą na ścianie, nawet, gdyby „istotnie” wisiał krzywo. Będąc myślanym, nie może nie być będącym – istnieje bez względu na ontyczną możliwość prawdziwości. Gdy wskazany, nie może nie być.

Prosta obserwacja, że konieczność implikuje możliwość, nie jest w stanie zniwelować głębi stwierdzenia, że konieczność prawdy ontologicznej polega na tym, iż gdy coś jest myślane, nie może nie być i to „bez względu na ontyczną możliwość prawdziwości”. Nic też nie da przypomnienie, że Russell, Meinong i paru innych nie zajmowali się perspektywą wskazywania tego, co nie istnieje, bo nikt o w miarę zdrowych zmysłach do tego nie dąży, natomiast rozważali to, czy można myśleć (mówić) o tym, czego nie ma. Interpretacyjny zabieg Bastka polegający na przypisaniu Parmenidesowi automatycznego przejścia od myślenia do wskazywania niewątpliwie otwiera nowe perspektywy ontyczne, aczkolwiek nie ma za sobą żadnego uzasadnienia tekstualnego.

Wszelako będę argumentował, że o-prawda jest kategorią niepożądaną. Wezmę pod uwagę to, co Bastek twierdzi na temat funkcji o-prawdy na s. 12/13 (odpowiedni fragment został zacytowany wcześniej) w związku z nieustanną problematyzacją podstaw umożliwiających prawdziwość lub fałszywość orzekania oraz problematyzacją takich pojęć jak istota i rzeczywistość, a także stawiania pytania, cytuję raz jeszcze, „o wspólną płaszczyznę [...] wszelkich możliwych ontycznych odniesień”. Przypuśćmy, że pojęcie prawdy wymaga rozstrzygnięcia takich kwestii ontologicznych (dla porządku: nie sądzę, aby tak było, ale chcę pozostawać w ramach dyskursu Bastka). Nawet jeśli tak jest, wystarczy powiedzieć, że prawdziwe lub fałszywe orzekanie zależy od tego, jaka jest istota rzeczywistości i wspólna płaszczyzna wszelkich możliwych ontycznych odniesień. Tak czynią rozmaite, popularne obecnie, koncepcje uprawdziwaczy (*truth-makers*). Mówiąc inaczej, prawda (fałsz) orzekania zależą od tego, jaki jest byt (Byt, jeśli ktoś woli), a nie zyska się żadnej dodatkowej treści przez dodanie w którymś punkcie teorii-bytowej prawdziwości, np. przez konstatację, że o-prawda jako wspólna płaszczyzna dla rzeczywistości, jej istoty i ogółu możliwych ontycznych odniesień warunkuje prawdziwe lub fałszywe orzekanie. Ornamentyka w postaci problematyzacji, tematykacji, opatrywania wyrażen cudzysłowami, pauzowania w obrębie pojedynczych słów (o-rzekanie) lub ich złożen (jest-jedna, być-uznane, jest-myślane), stosowanie kursywy w emfaticznej roli w czy odnaj-

dywania samego siebie w Parmenidesie tej okoliczności nie zmienia, bo nie może. Tego rodzaju zabiegi pełnią w tekście Bastka wręcz magiczną funkcję. Ponieważ jednak jesteśmy na terenie filozofii, każdy pogląd może być zakwestionowany. Taką możliwość dopuszczam całkiem serio, ale w zamian, sugeruję niejaką tolerancję filozofów metafizycznej głębi, oglądających siebie w poematach sprzed 25, wieków wobec innego sposobu filozofowania. Nie widać powodu dla dezawuowania analizy logicznej już w punkcie wyjścia za pomocą retorycznych dwuznaczników. Może lepiej po prostu skonstatować, że o ile jedni uważają, iż logiczne właściwości badanego pojęcia są fundament dalszego filozofowania, inni obierają odmienną drogę i wyrażają swe intuicje w sposób alegoryczny lub w języku raczej prywatnym, np. przez takie oto stwierdzenia (s. 37)):

Tożsamość nie jest możliwością zgodności w tym sensie, że nie stanowi ruchomego komponentu zgodnościowego ujęcia prawdy, jej korelatu.

Z góry uznaję zarzut, że wyrwałem ten fragment z kontekstu. Niemniej jednak, nie sądzę, aby to, co poprzedza zacytowane zdania lub to, co po nim następuje, wyjaśniało, czy autorowi chodzi o jakiś komponent zgodnościowego ujęcia prawdy, czy też o jakiś komponent jej korelatu, aczkolwiek nie wykluczam, że, zdaniem Bastka, komponent i korelat prawdy są jednym i tym samym.

*

* *

Już po napisaniu powyższego tekstu ukazała się książka A. Bastka, *Poza egzystencjalną i nieegzystencjalną interpretacją przedmiotu. Parmenidejska niepowątpiewalność będącego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011. Odniosę się tylko do ss. 114–117, na których Bastek komentuje moje ujęcie przeciwstawienia realizmu i antyrealizmu (na podstawie *Epistemologii*, t. 3, Aureus, Kraków 2003, ss. 194–195). Analiza Bastka dodaje do moich tez twierdzenie Parmenidesa o identyczności myślenia i bytu. W rezultacie dochodzi do takich oto sformułowań: (a) (realizm') to, co jest myślane, jest transcendentne (= jest-myślane niezależnie od tego, czy jest-myślane, tzn. nawet wtedy, gdy nie jest myślane); (b) (realizm'') to, co jest-myślane, naprawdę jest-myślane; (c) (antyrealizm') to, co jest-myślane jest immanentne (= jest-myślane w zależności od tego, czy jest myślane, naprawdę, tzn. tylko wtedy, gdy jest-myślane); (d) (antyrea-

lizm”) to, co jest myślane, naprawdę nie jest jest-myślane. Ma to być odpowiednikiem moich charakterystyk: (RE’) przedmioty poznania są transcendentne (= nieimmanentne); (RE’’) przedmioty poznania istnieją naprawdę; (AR’) przedmioty poznania są immanentne; (AR’’) przedmioty poznania nie istnieją naprawdę. Uznałem, że (RE’) i (AR’) są lepszymi charakterystykami realizmu i antyrealizmu, niż odpowiednio (RE’’) i (AR’’). Za istotny składnik proponowanej charakterystyki uznałem to, że podkreśla ona zarówno składnik ontologiczny jak i epistemologiczny.

Bastek znajduje, że (a) i (d) są wewnątrznie sprzeczne (oznajmia, że dowodzi tego drogą *reductio ad absurdum*), natomiast (b) i (c) tautologiczne i ontologiczne prawdziwe. Istotnie, użycie tezy Parmenidesa usprzecznia (a) i (d) (wszelako wprost, a nie przez redukcję do absurdu) oraz tautologizuje (b) i (c). Dalej, Bastek powiada, że jego analiza prowadzi do zaniku przeciwstawienia realizmu i antyrealizmu oraz, że (a) – (d) zostają zredukowane do dwóch, mianowicie „ontologicznie sprzecznego (wspólnego przeciwstawianym (AR’) i (AR’’) (jako (b) i (d) – JW)) i ontologicznie prawdziwego (wspólnego przeciwstawianym RE’’ i AR’! (czyli (b) i (c) – JW). Rezultaty te są chyba osobliwie ważne, skoro opatrzone wykrzyknikiem. Ujmując rzecz prościej (a) i (d) są równoważne (dwie sprzeczności są ekwiwalentne *ex definitione*), podobnie jak dwie tautologie są równoważne (także na mocy definicji). W samej rzeczy, opozycja realizmu i antyrealizmu staje się podejrzana na znaczeniu, skoro realizm i antyrealizm raz są sprzeczne, a innym razem tautologiczne. Można ewentualnie przeciwstawić tautologie sprzecznościom ((b) i (c) oraz (b) i (d), ale, jak Bastek roztropnie zauważa, jest to rezultat trywialny. Wszelako konstatacje Bastka, w szczególności, kwalifikacje (a) i (d) jako sprzeczności oraz (b) i (c) jako tautologii, nie wadzą się wyprowadzić bez uznania o identyczności bytu i myślenia. Sam traktuję rozumowanie Bastka jako *reductio ad absurdum* tezy Parmenidesa, ale to inna sprawa.

Bastek kontynuuje tak (s. 116):

Przywoływany przykład paradoksalnego twierdzenia [chodzi o zdanie „mamy (lub nie) dostęp do rzeczywistości samej w sobie, tj. niezależnie od procesu poznawczego” – J.W.] będącego – zdaniem autora *Epistemologii* – następstwem zasad RE’’ (tu: to, co jest-myślane, naprawdę jest-myślane) i AR’’ (tu: to, co jest-myślane, naprawdę nie jest-myślane), wydaje się być jednak spowinowacony tylko z tymi zasadami, które w wyniku usunięcia egzystencjalnej przedmiotowości zostały rozpoznane jako wewnątrznie sprzeczne.

W swoim tekście nie wiąże owego paradoksalnego twierdzenia z kwestią realizmu i antyrealizmu, ale z pewnymi zarzutami wobec semantycznej definicji prawdy, ale mniejsza oto, skoro Bastek wykrywa powinowactwa tam, gdzie ich niema. Wracając do głównego problemu, Bastek reinterpretuje paradoks jako stwierdzenie „możliwe jest myślenie o tym, co nie do pomyślenia, i to niezależnie od tego, czy jest myślane” i dalej konstatuje, że nie ma to

znamion rzeczywistego paradoksu, lecz tylko pozyskanego przez *reductio ad absurdum* dowodu na to, że niemożliwe jest myślenie o tym, co nie do pomyślenia.

Tego ostatniego nie trzeba jednak dowodzić sprowadzaniem do niedorzeczności, ale wystarczy zrozumienie, że nie można myśleć o tym, co nie do pomyślenia, chyba, że, czego nie wykluczam, że słowa „myślenie” i „pomyśleć” są przez Bastka używane dwuznacznie, raz wedle Parmenidesa, a innym razem potocznie. Tak czy inaczej, utrzymywanie, że dany (czyli ja w tym wypadku) autor popada w sprzeczność przez przywoływanie przesłanek, których nie akceptuje, jest zajęciem jałowym, ale, jak widać, nieobcym Adamowi Bastkowi.