



PIRMIN STEKELER-WEITHOFER

# Myślenie pojęciowe w Heglowskiej Nauce logiki<sup>1</sup>

*Conceptual Thinking in Hegel's Science of Logic*

**ABSTRACT:** Hegel's logic is an analysis of *b e i n g* in the sense of all possible objects of thought and experience, of *e s s e n c e* in the sense of all meaningful theoretical explanations of appearances or phenomena, and of the *c o n c e p t* in the sense of our conceptual system of default differentiations and generic inferences. The contrast between general sentences expressing situation- and time-independent *d i s p o s i t i o n s* as default inferences and empirical truths with a situational and temporal dependent *c o p u l a* (*was/is/will be*) replaces Kant's distinction between *a p r i o r i* and *a p o s t e r i o r i* judgements in the *Critique of Pure Reason*. Truth, reality and objectivity are not situated in a transcendent sphere behind the phenomena, but play an internal role in our transsubjective explication and explanation of experience in the generic sense of what can be intersubjectively recognized or reproduced.

**KEY WORDS:** Hegel • *a p r i o r i* • appearance • being • concept • essence • for itself • form • generic inference • in itself • logic • ontological proof • projection

## 1. Holizm i atomizm

### 1.1 Nie istnieje wiedza bezpośrednia

**N**ie istnieje fundament ludzkiej wiedzy, który opierałby się na subiektywnych wrażeniach. Zatem, wiedza nie jest konstruowana „od dołu do góry”, poczynając po prostu od jednostkowych spostrzeżeń, jak to zapewne dzieje się u zwierząt. Jest tak dlatego, że ludzka wiedza musi być ujmowana jako efekt połączenia rozwoju wspólnych i indywidualnych umiejętności oraz zdolności, włączając w to werbalizację, a nie jedynie jako ontogenetyczny proces nabywania przez jednostkę różnych sprawności na gruncie filogenetycznej ewolucji. Nie jest to arbitralne „roszczenie” czy „wiara”, od której rozpoczynamy nasze rozważania. Przyjmujemy wszak

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony na Uniwersytecie Warszawskim, marzec 2009, w ramach cyklu wykładów filozofów z Niemiec organizowanych przez Pracownię Studiów nad Filozofią Niemiecką.

*implicite* – także w powszechnym mniemaniu – że podstawowa prawda o sposobie naszego bycia w świecie brzmi: uczymy się wielu rzeczy poprzez słowa i uczymy się rozumienia tego, co postrzegamy, dzięki pojęciom, które kryją się za tymi słowami.

Hegłowska *Fenomenologia ducha* pokazuje, że błędy tradycyjnego empiryzmu polegają na redukcji ludzkiej wiedzy do percepcji i umiejętności właściwych zwierzętom. Najbardziej wyraźne ujęcie tego typu redukcjonizmu znajdujemy u Hume’a. Jednocześnie Hegel krytykuje racjonalizm, który jest tradycyjnie kojarzony z mistyfikacją, jakiej dokonał Kartezjusz, mówiąc o myślącej samą siebie samoświadomości. W rzeczywistości Hegłowska *Fenomenologia* odkrywa społeczną konstytucję ludzkiej inteligencji, rozumienia, świadomości i samowiedzy za pomocą metody dekonstrukcji, którą Hegel nazywa „dialektyką”. Metoda ta jest zarazem destrukcyjna i rekonstrukcyjna. Polega ona na stopniowej krytyce wszelkich – tak rzeczywistych jak i możliwych – nazbyt naiwnych lub prostych, odpowiedzi na pytanie, czym jest duch ludzki. Metodologicznie identyczna – choć różna przedmiotowo – okazuje się procedura stosowana przez Hegla w *Nauce logiki*. W tym dziele także mamy do czynienia z dekonstrukcją wszystkich zbyt naiwnych poglądów, choć tym razem dziedzinę przedmiotową stanowi byt, czyli to, co istnieje i to, co jest prawdziwe. Tak więc cel *Logiki* jest taki sam jak *Fenomenologii* – odsłonięcie metodologicznych podstaw każdej (samokontrolującej się) samoświadomości oraz pojęć: wiedzy, prawdy i rzeczywistości. Dialektyczna, czy też dekonstrukcyjna analiza owych pojęć przebiega, by tak rzec, z góry na dół.

Zasadnicza racja, by zaczynać „od góry” opiera się na tym, że analiza poprzedza syntezę – nasz namysł nad relacją między posiadaną przez nas wiedzą a światem, czy też nad samymi pojęciami wiedzy i świata rozpoczyna się, i musi się rozpoczynać, we wnętrzu całej tradycji wiedzy i doświadczenia. To fakt niezaprzeczalny, a także reguła metodologiczna. Musimy to uznać i zaakceptować. Proponuję, by ów postulat określić jako zasadę holizmu każdej dysponującej samowiedzą filozofii wiedzy i nauki.

Współczesna filozofia analityczna – przeciwnie – woli konstruować wszystkie rzeczy w świecie i całą wiedzę o nich, wychodząc od rzekomo bezpośrednio danych atomów. Czyniąc tak, filozofia analityczna nie jest analityczna. Wbrew wszelakim czysto werbalnym atakom na filozofię „syntetyczną” (co znakomicie ilustrują tyrady Bertranda Russella) filozofia analityczna wierzy – bez żadnego dalszego uzasadnienia i wystarczającej argumentacji – w pewien rodzaj atomizmu logicznego. A atomizm logiczny wszak nie polega na analizie z góry założonych elemen-

tów w języku i nauce. Stanowi on raczej syntetyczną konstrukcję mniej lub bardziej uproszczonego, formalnego *eidolonu* w sensie Platońskim. Ów *eidolon* jest logicznym modelem-zabawką, formalnym obrazem, dzięki któremu, filozof analityczny – jak sam siebie określa – chce zrozumieć i wyjaśnić relację między językiem, nauką i światem. Niestety, zachodzi poważna obawa, że odpowiadające sobie *eidola*: języka i wypowiedzianych w nim twierdzeń z jednej strony, a „świata rzeczy”, do którego odnoszą się nazwy i zdania z drugiej, tworzą jedynie *ideo-logię*. Jest to rezultat przyjmowania zawężonej perspektywy, którą wprowadza kierujący nami *eidolon*, czy też – by odwołać się do stwierdzenia Wittgensteina – rezultat jednostronnej diety, gdy myśli się o języku, wiedzy i świecie. Krótko mówiąc, zasadniczy problem filozofii analitycznej, scjentyzmu i ich ukrytej ideologii logicznego atomizmu polega na braku analizy „elementów” syntetycznych struktur, co podkreślał już, jak wiadomo, Hegel.

Co prawda, w matematyce zaczynamy od elementów – na przykład od liczb i (elementarnych) twierdzeń arytmetycznych. Jeśli jednak chcemy zrozumieć, co znaczy założenie, że liczby i prawidłowości matematyczne (liczbowe) są czymś danym, potrzebujemy filozoficznej analizy ich struktury pojęciowej. W tym kontekście istotny problem stanowi to, że liczby i ich zależności są dostępne jedynie przez odnoszące się do nich terminy i zdania, a te „istnieją” jedynie w formie naszej matematycznej praktyki.

Prawdziwa wiedza jest o wiele bardziej złożona, niż jakakolwiek zdolność radzenia sobie maszyny obliczeniowej z aksjomatami i zasadami dedukcyjnymi rachunku formalnego. Dzieje się tak ze względu na naszą relację ze światem rzeczywistym. Znaczy to, że musimy zrozumieć pojęcie świata, o którym zarówno ja, jak i ty nie tylko możemy jedynie rozmawiać, ale również doświadczyć go w rzeczywistości. Tym, o czym możemy jedynie mówić, są zwyczajne możliwości czy też zwyczajnie rozumiałe światy naszych myśli. W tego rodzaju świecie możemy jedynie znaleźć rzeczy same w sobie [*Dinge an sich*]. Ujmując to w inny sposób, rzeczy same w sobie, jako takie, istnieją jedynie w myślach. Jest to jedno z najważniejszych systematycznych spostrzeżeń poczynionych przez Hegla, które odróżniają go od Kanta. To, o czym możemy powiedzieć, że istnieje realnie, musi w jakiś sposób ukazać się w ludzkim doświadczeniu. Z drugiej strony, roszczenia dotyczące realnego istnienia zawsze wiążą się z formą i treścią, o charakterze częściowo ogólnym – i jako takim sytuacyjnie niezmiennym – a po części empirycznym, a więc sytuacyjnie zmiennym.

Możemy teraz zobaczyć, że – i w jaki sposób – realne języki różnią się od jedynie formalnych języków teorii matematycznych. Języka nauki nie można utożsamiać jedynie z matematyką, gdyż odnosi się on do świata

realnego doświadczenia. Matematyka to zaledwie formalny szkielet, na przykład zmatematyzowanej fizyki. Krótko mówiąc, realna praktyka nauki i wiedzy nie zostanie zrozumiana i sformułowana *explicite*, jeśli patrzymy na nią jedynie przez formalno-teoretyczne okulary. Taki sposób patrzenia tworzy właśnie ideologię scjentyzmu.

## 1.2 Heglowskie „kategorie” jako całościowy system różnic i wnioskowania

Zajmiemy się teraz zagadnieniem, co to znaczy rozpoczynac – wzorem Hegla – od takich ogólnych słów lub „kategorii”, jak „byt” i „Nic”; co znaczy „rozwijać” czy „dedukować” takie słowa („kategorie”), jak „stawanie się” i „istnienie”, a także inne „kategorie” – związane z nimi – jakość” i „ilość”, „miara” i „istota”. Otóż pierwsza odpowiedź na tego typu pytania jest następująca: słowa te, czy kategorie to jedynie nazwy najbardziej ogólnych form naszej refleksji nad relacją między myśleniem i mówieniem, a światem. Wszyscy używamy owych słów-kategorii w ramach swoistej praktyki polegającej na namyśle nad ogólnymi formami mowy. Jednak zazwyczaj nie uświadamiamy sobie ich znaczenia i, co gorsze, pomijamy założenia związane z ich użyciem. Dlatego też potrzebny jest rozwój bardziej samoświadomego użycia takich „kategorii”.

Taki właśnie cel kieruje przedsięwzięciem Hegla. Proponowane kroki, w prowadzonej przezeń analizie, prowadzą nas, rzecz można „w dół”: od bardziej ogólnych do bardziej szczegółowych kategorii. Podstawa takiej procedury jest następująca: zorientowana na uzyskanie samowiedzy analiza tworzy dostępną *explicite* skalę metodologicznie uporządkowanych założeń. Czyniąc tak, rozwijamy naszą (samo)wiedzę dotyczącą swoistości ludzkiej wiedzy. Jako taka, owa analiza to zatem „metafizyczna” wiedza w sensie *noesis noeseos* Arystotelesa, która okazuje się tym samym, co Kantowska analiza transcendentálna, jeśli rozumieć ją właściwie. Stąd też nie należy mylić Heglowskich etapów rozwoju kategorii ze współcześnie rozumianą dedukcją. W jej ramach wszak zaczynamy od aksjomatów, wyprowadzając następnie twierdzenia na podstawie wcześniej przyjętych reguł wnioskowania. Natomiast zgodnie z Heglowską ideą rozwoju logicznego, procedura polega na odsłanianiu tego, co jest już z góry założone, kiedy *explicite* używamy wyżej wymienionych kategorii lub *implicite* odnosimy się do nich w sferze praktyki.

## 1.3 Byt jest prawdą, a treść formą

W jaki sposób Hegel prowadzi rozumowanie „w dół”: od najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych, do bardziej konkretnych i szczegółowych „kategorii”? Zaczyna od kategorii bytu. Można wiele powiedzieć na temat tej kategorii. Przyjmę, pokrótce, że „byt” jest najogólniejszym określeniem dla tego, co istnieje (rzekomo) w tym lub innym sensie. To znaczy, że jest nadrzędnym terminem dla tego rodzaju określeń jak: istnienie, rzeczywistość, prawda, obiektywność i im podobnych. Przyjmijmy, że „byt”, oznacza, przynajmniej na początku, formalną ideę istnienia świata jako takiego oraz określonych przedmiotów w świecie, sytuacji, procesów i zdarzeń. Innymi słowy, Hegel nie dokonuje, a przynajmniej nie na początku, rozróżnienia pomiędzy całym światem a ograniczonymi sferami obiektów, realnych własności i prawdziwych twierdzeń. Nie czyni również początkowo rozróżnienia między poziomem odniesienia a poziomem ekspresji. Tak jak *Parmenides*, jeden z filozofów, do których odwołuje się sam Hegel, zaledwie nazywa topos, lub raczej problem przez użycie pojęcia „bytu”. Hegel rozwija tę myśl pytając, co rozumiemy używając owego pojęcia. Krótko mówiąc, dla uważnego czytelnika nie powinien istnieć problem, czy tak rozumiana kategoria bytu odpowiada kategoriom prawdy formalnej – w tym drugim przypadku mówimy jedynie o wyrażaniu wiedzy formalnej, a nie o tym, o czym ta wiedza jest.

Stajemy teraz przed problemem, czy istnienie lub prawda będzie pojęciem pustym, jeśli nie mamy kryteriów odróżnienia tego, co prawdziwe od tego, co nieprawdziwe, oraz istnienia od nieistnienia. Zatem nie istnieje pojęcie prawdy bez negacji tj. bez dokonania rozróżnienia niebytu i fałszu. Kategoria bytu zawiera, w tym znaczeniu, niebyt jako swoje przeciwieństwo. To oznacza, że byt jest określony jedynie w relacji do niebytu. Prawda jest określona jedynie w relacji do fałszu. W jaki sposób jednak powinniśmy rozumieć kryteria lub reguły tego rozróżnienia? Droga analitycznej refleksji Hegla prowadzi teraz do kolejnych kategorii, jak stawa się czyżmiana i obecność lub Byt [*Dasein*]. Oznacza to, że musimy zaakceptować fakt, że każde możliwe rozróżnienie pomiędzy prawdą i fałszem może, jak zauważył to już Heraklit, być rzeczywiście dokonane jedynie w teraźniejszym świecie zmian empirycznych. Okaże się, że w owym realnym, empirycznym świecie nie tylko „rzeczy” są zmienne, ale również „znaczenia” słów. Tak więc rozwojowi podlegają również nasze systemy rozróżnień i wnioskowań, wyrażane przez słowa. Musimy więc zgodzić się z faktem, że każda rzeczywista wypowiedź, która posiada swoją treść, każdy akt mowy i jego właściwe zrozumienie, są pod takim czy innym

względem ograniczone do obecnej sytuacji rozmowy, aczkolwiek także przekraczają sytuację i perspektywę mówiącego. W przeciwnym razie nie mogłyby być zrozumiane przez innych, którzy, z powodu bycia w innej sytuacji, mają inny punkt widzenia.

Mówiąc inaczej, nigdy nie możemy całkowicie znieść *performatywnych*, to znaczy *subiektywnych i dialogicznych* (będących efektem współdziałania), aspektów treściowych mowy, nawet jeśli są one wyrażone w formie pisemnej, o czym wiedział już Platon, trzeci z filozoficznych bohaterów Hegla. W efekcie przekroczenie naszego subiektywizmu (i odpowiadającej mu skończoności) pozostaje zawsze w jakiś sposób „względne”. Zatem, musimy dokonać rozróżnienia pomiędzy charakterystycznymi lub istotnymi, a niezwiązanymi i nieistotnymi cechami szczególnego położenia mówiącego i słuchającego. Gdy tak czynimy, relatywizujemy niezmienność rodzajową. Innymi słowy, kiedy „abstrahujemy” od rzeczywistej sytuacji, tak jak to robimy zwłaszcza w refleksji nad formami semantycznymi, nie docieramy do absolutnie niezmiennego sensu zdania. W najlepszym przypadku dochodzimy do rodzajowych form dialogicznego rozumienia.

W rezultacie przeprowadzonego oglądu dotarliśmy do problemu pogodzenia rzeczywistych niezmiennych sytuacyjnie pojęć sensu i prawdy z ograniczeniami wynikającymi z naszego rzeczywistego użycia (schematów) pojęciowego zróżnicowania, identyfikacji i wnioskowania. Tylko na podstawie takiego uzgodnienia możemy zrozumieć pojęcie nie-subiektywnej wiedzy i nauki. Zagadnienie to jest analogiczne do platońskiego problemu *methexis*, albo odwzorowania form w stosunku do realnego świata możliwych, konkretnych ludzkich doświadczeń, jak to zostało przedstawione w dialogu *Parmenides*, który był szczególnie chwalony przez Hegla jako pierwszy „spekulatywny” tekst w dziejach filozofii, tj. opisujący najwyższy poziom refleksji nad sensem i prawdą. Główne i najważniejsze pytanie, jakie powinniśmy sobie teraz zadać brzmi: w jaki sposób konkretne przedmioty dzielają własności form rodzajowych?

## 2. Byt formalny i realny

### 2.1 Byt w sobie jest formalnym byciem w sobie

Istnieje tradycyjne rozróżnienie pomiędzy *byciem w sobie* i *byciem dla siebie*. *Bycie w sobie* lub jako takie (*an sich, kath'auto*) jest, jak to pierwszy zauważył Hegel, po prostu abstrakcyjnym istnieniem, będącym efektem naszego sposobu mówienia i myślenia. Wszystko, co istnieje wyłącznie w sobie [*an sich*] nie istnieje jeszcze w sposób rzeczy-

wisty. Dla przykładu Sherlock Holmes istnieje jako taki, jak również Zeus, czy też Archanioł Michał, tak jak istnieje cyfra 7 lub struny w teorii strun. O niektórych z tych rzeczy wiemy, że nie istnieją faktycznie. Ale o innych rzeczach, dla przykładu, o ogrodzie zoologicznym subatomowych cząstek elementarnych we współczesnej fizyce kwantowej wiemy, że w jakiś sposób naprawdę istnieje, choćbyśmy nawet czasami nie rozumieli dokładnie, w jaki sposób to się dzieje. Zatem, zdecydowanie łatwiej jest wiedzieć, czym te cząstki są w sobie [*an sich*], niż wiedzieć, czym są w sposób rzeczywisty, w i dla siebie [*an und für sich*]. Wiemy, czym są te cząstki jako takie, ponieważ dowiadujemy się o tym z książek. Jednak nie jest wiadome, jak rzeczy istnieją w sobie [*an sich*]. Wiedza o rzeczach w-sobie nie jest również w żaden sposób ukryta za zasłoną naszego subiektywizmu, o czym przekonywał nas Kant. Jest to raczej najlepiej nam znana część naszej wiedzy. To jedno z podstawowych odkryć Hegla. Przeciwstawia się on jeszcze bardziej zdecydowanie niż Kant jakimkolwiek odnoszeniu się do świata znajdującego się całkowicie poza obszarem naszego doświadczenia. Takie transcendentne odniesienie się jest logicznie niemożliwe. Jest ono zdefiniowane w niewłaściwy sposób. Ktokolwiek uważa inaczej, myli zwyczajnie twierdzenie o transcendentnym odniesieniu z odniesieniem osiągalnym<sup>2</sup>. Jednakże czasami mówiąc o rzeczach samych w sobie skupiamy się, tak naprawdę, na pojęciowej formie i abstrakcyjnym odniesieniu.

Jeśli na przykład powiemy, że liczby w sobie (albo jako takie) nie mogą być spostrzegane, to stwierdzamy fakt, że nie istnieją istotowe cechy liczb jako takich, w sposób umożliwiający zobaczenie, usłyszenie lub dotknięcie terminów liczbowych, nawet jeśli używamy przedstawień jakiegoś rodzaju. Niewidomy może zajmować się arytmetyką lub geometrią, opierając się na postrzeżeniach akustycznych lub „dotykowych” (przez dotykanie rzeczy), głucha osoba oczywiście potrzebuje dodatkowej pomocy w postaci znaków „optycznych” lub „dotykowych”. Liczby jako takie istnieją jedynie jako formy. Jako formy, mają one podłoże w praktyce, w której używamy całego systemu możliwych przedstawień liczb. Przykładem owych przedstawień mogą być uporządkowane w ciągi wyrażenia liczbowe czy też zbiory liczbowe rzeczy. Kiedy mówimy o liczbach jako takich, mówimy o (pod)formach całej praktyki liczenia, a zatem również o formach możliwych (wypowiadanych) aktów.

<sup>2</sup> Cała tradycja klasycznej filozofii analitycznej nie dostrzega, że Hegel jest nawet bardziej radykalny w swoim krytycznym podejściu niż empiryzm logiczny. Ten ostatni wykazuje się ponad wszystko ambiwalentnym podejściem do dogmatycznego fizykalizmu. W gruncie rzeczy obalenie kantowskiego pomysłu majstrowania przy noumenach, czy też rzeczach samych w sobie było jednym z podstawowych celów namysłu Hegla.

Przykład liczb pokazuje, że to, do czego filozofowie odnosili się od czasów Platona poprzez użycie zwrotów takich jak „(był) w sobie” to tak naprawdę podformy formy bardziej złożonej. W przeciwieństwie do tego bycie dla siebie, czy też *Fürsichsein* odnosi się do zbioru możliwych aktualizacji poprzez indywidualne wypowiedzi.

## 2.2 Byt dla siebie odnosi się do identyfikacji w empirycznym świecie postrzeżeń zmysłowych

Hegel dokonuje rozróżnienia pomiędzy byciem jako takim a byciem dla siebie w celu wyartykułowania dwojakich, odpowiadających sobie aspektów każdego aktu odniesienia do konkretnych „przedmiotów” w świecie rzeczywistym. Owe akty, to odniesienia typu rodzajowego i abstrakcyjnego, czy też forma przedmiotu i rzeczywisty sposób, w jaki przedstawia sam siebie albo jest faktycznie przedstawiany. Zwrot (bycie) w sobie lub (bycie) ja ko ta ki m [*An-sich-Sein*] jest używany w przypadku, kiedy odnosimy się do rzeczy, która jest za ledwie możliwa, albo raczej jest jedynie „dostępnym dla umysłu” przedmiotem myślenia. Owo odniesienie zachodzi zawsze w sposób rodzajowy, abstrakcyjny i niezależny od sytuacji. Kiedy jesteśmy proszeni o skierowanie naszego namysłu na ten aspekt, jesteśmy proszeni o to, by pomyśleć o rzeczy jako takiej albo *an sich*<sup>3</sup>. Powszechnie wiadomo z doświadczenia, co i w jaki sposób, należy powiedzieć o lwie „jako takim”, sztuce „w sobie” albo języku niemieckim *an sich*, i co rozumiemy przez stwierdzenie, że coś spełnia jedynie warunek bycia w sobie [*an sich*], ale nie istnieje w rzeczywistości. Zwrot „(bycie) dla siebie” [*Für-sich-Sein*] nie jest jednak równie dobrze sprecyzowany. Hegel wydaje się używać go, kiedy chce, abyśmy skupili się na indywidualności danego przypadku, odnosi się anaforycznie do aktualnej sytuacji, w której prowadzony jest dyskurs. W takim przypadku tożsamość rzeczy zawsze wyłącza się jako relacja pomiędzy różnymi możliwymi jej przedstawieniami. Należy zwrócić uwagę, że łaciński zwrot *pro se esse* w rzeczywistości znaczy „być w relacji do samego siebie”. W tym sensie, tożsamość każdej rzeczy zawsze pochodzi z relacji równoważności pomiędzy różnymi „przejawami”, „przedstawieniami” i (symbolicznymi) „reprezentacjami” rzeczy. Nie ma sposobu powiedzenia czegokolwiek o owej tożsamości lub równoważności poza naszą praktyką identyfikowania i różnicowania rzeczy.

<sup>3</sup> Hegel czyni wyraźne nawiązanie do Parmenidesa, Heraklita i Platona. Niemniej jednak często nie docenia się jak ważne jest jego dokładne czytanie owych autorów, jak również Arystotelesa dla pomysłów dotyczących Heglowskiej nauki logiki. Doprowadziło ono do właściwego użycia terminów „jako taki” i „w sobie” jako tłumaczeń greckiego *kath'auto*.



Teraz widzimy, dlaczego bycie dla siebie jest dość trudną „kategorią”. Używamy tej kategorii mówiąc o przedmiocie, tak jakby nasze pojęciowe ujęcie tegoż przedmiotu nie było powiązane z tym, czym ów przedmiot jest dla siebie samego. Ale jest to właśnie błąd, ponieważ rzecz, do której się odnosimy jest również pewnym rodzajem amalgamatu, jej rodzajowo i pojęciowo zdeterminowanego bycia-w-sobie oraz naszych sądów o „jej” urzeczywistnieniach się lub bezpośrednich uobecnieniach i reprezentacjach, dzięki którym identyfikujemy konkretną rzecz w sobie i dla siebie [*an und für sich*]. Nawiasem mówiąc, w tym sensie nie możemy mówić o liczbach jako o przedmiotach „dla nich samych”. Dzieje się tak, ponieważ liczby nie są jednostkowymi przedmiotami doświadczenia, a jedynie ogólnymi przedmiotami myśli. Z drugiej strony, jest całkowicie uzasadnione, aby mówić o byciu w sobie [*Fürsichsein*] jednostkowych r e p r e z e n t a c j i liczb. Ma to związek z praktyczną identyfikacją typów-symboli, czyli z praktyką „czytania” znaku jako znaku typu albo, co w sumie jest tym samym, z różnieniem pomiędzy cyframi i wyrażeniami liczbowymi jak „1” i „2” lub „11” i „12”.

### 2.3 Byt w sobie i dla siebie jest czymś konkretnym

Każdy wystarczająco niezmienny przedmiot konkretnego namysłu istnieje w - i - d l a - s i e b i e . To oznacza, że został już pomyślany jako urzeczywistnienie określonej formy rodzajowej. W rzeczywistości Hegel interpretuje Platónską ideę ( w s o b i e ) jako taką właśnie formę rodzajową. Łaciński zwrot *con-crescere* znaczy „wzrastać razem”, „łączyć się”. W każdym ujęciu konkretnego przedmiotu, jego forma rodzajowa i jego rzeczywiste ucieleśnienie są już w tym sensie „rozwinięte razem”. Zakłada się bowiem, że przedmiot jest urzeczywistnieniem t e j ... ( a n i e i n n e j ... ) formy, czy też Hegłowskiej idei, pewna przed-wiedza o Platónskich ideach jest z góry przyjęta. A więc widzimy, że stoi przed nami zadanie wyjaśnienia relewantnych Platónskich lub Hegłowskich idei, czy też form rodzajowych czegoś, które zazwyczaj są niejawnie, z góry zakładane. To właśnie jest zadanie („transcendentalnej”) analizy filozoficznej, rozumianej we właściwy sposób.

Można by rzec, że jasne sądy na temat owych powiązań przynoszą, idealne stwierdzenia o idealnych formach samo-świadomie powracających do rzeczywistego świata. Dobrym tego przykładem jest zastosowanie twierdzeń geometrii matematycznej w rzeczywistym świecie. Dzięki temu używamy miar, na przykład, miar odległości i kątów. Zauważmy, że wiedza o (idealnych) formach (jako takich) odgrywa ważną rolę w każdej w y a r t y - k u ł o w a n e j wiedzy empirycznej, w której sformułowano obiekt-

tywne stwierdzenia prawdy. Tak rozumiana wiedza o formach rodzajowych jako takich, może być wyuczona na pamięć, czy nawet wyrażona jako matematyczna, tj. może być, po prostu, schematyczną, możliwą do opanowania przed-wiedzą o tym, co możemy spostrzegać empirycznie. Jako taka, wiedza o formach rodzajowych odgrywa pewną *a prioryczną* rolę w każdej konkretnej (a więc empirycznej) wiedzy. Wiedza o formach rodzajowych jest, z drugiej strony, w wyjaśnionym wcześniej znaczeniu apriorycznym założeniem artykułowanej *explicite* wiedzy empirycznej. Wiedza o formach rodzajowych jest wiedzą pojęciową. Jako taka wychodzi daleko poza tak zwane prawdy „analityczne” zaledwie definiowanych stwierdzeń, takich jak: „kawaler to mężczyzna, który nigdy nie był żonaty” lub podobnych.

Platon jako pierwszy zauważył istotną regułę dotyczącą pojęć, że prawdy ejdetyczne lub rodzajowe — na przykład dotyczące lwów, atomów, albo też substancji chemicznych — są prawdziwym celem każdej właściwie pojmowanej nauki, która nie zajmuje się wyliczaniem ogromnej ilości pojedynczych faktów, ale rozwija nasze pojęcia. W rzeczywistości owe prawdy ejdetyczne odgrywają rolę założonej już wcześniej wiedzy pojęciowej, kiedy używamy odpowiednich słów w stwierdzeniach empirycznych odnoszących się do poszczególnych przypadków. Mówimy na przykład, że lew Jonatan jest chory, albo, że dana reakcja chemiczna ma miejsce tu i teraz. Każde konkretne odwołanie się do przedmiotu w świecie empirycznym, z góry zakłada, co najmniej niejawnie, jakąś wiedzę rodzajową o formach. To zwierzęta posiadają pamięć empiryczną, lecz nie biorą one udziału w naszej praktyce związanej z wiedzą obiektywną, która jest przyjęta z góry w przypadku każdego odniesienia empirycznego dotyczącego świata. Każde przedmiotowe odniesienie zakłada z góry cały system *n i e j a w n y c h* *s ą d ó w* albo raczej ukrytą zdolność do *w ł a ś c i w e g o* *d z i a ł a n i a*, na przykład, kiedy dochodzi do rozpoznania, że pewien akt mowy jest urzeczywistnieniem jakiejś formy, albo też pewien obraz jest przejawem jakiegoś obiektu.

Sądy są aktami woli i nie zdarzają się nam. Mogą być, tak jak inne działania, słuszne lub błędne. Dla sądów, tak jak dla innych czynności, istnieje już określony horyzont normatywności. To, co jest wartościowe, czy też możliwe do powiedzenia, czy też stwierdzenia, co musimy udowodnić i co jest dane, aby określić ów horyzont. Nie istnieje treść, a skutkiem tego nie ma sądu, jeśli to, co ktoś powiedział nie jest wcześniej zrozumiane w horyzoncie normatywności, zdefiniowanym przez to, co uważamy za pojęciowo „prawdziwe” lub za „rodzajowo pewne” formy istotnych wnioskowań. Posługując się normami, ja jako słuchacz wiem w co mogę albo powinienem (lub nie powinienem) wierzyć, czego się spodziewać lub też co czynić, słysząc i widząc to, co mówiący (przypuszczalnie szczerze i nie bez przyczyny) powiedział albo zrobił.

I tak, stare jak świat pytanie semantyki formułowane od czasów Platonskiej teorii idei brzmi następująco: w jaki sposób „rozumujemy” i uczymy się rozumieć rodzajowe znaczenie słów – zaczynając od jednostkowych i szczegółowych przypadków ich użycia? Odpowiedź Hegla brzmi: Rozumienie to uczestniczenie w całości kultury, w całym systemie powiązanych z sobą, wyłonionych we współpracy praktyk społecznych. Kluczową formą praktyki, jej ideą, jest to, co jest rozumiane. Istota rozumienia pozostaje identyczna we wszystkich możliwych i zróżnicowanych sposobach reprezentowania form albo Hegłowskiej idei. Dzięki temu możliwe jest lepsze rozróżnienie między relewantną i substancjalną wewnętrzną formą (albo treścią), a zmienną formą zewnętrzną, przez którą treść jest reprezentowana w poszczególnych przypadkach. Termin „pojęcie” oznacza wewnętrzne formy lub treści, czy też systemy z nich złożone.

Rozumienie treści lub pojęć polega na tworzeniu odpowiednich rozróżnień i konkluzji dotyczących aktów mowy i zachowań niewerbalnych. Jest to pewna umiejętność działania we właściwy sposób zgodnie ze zdefiniowanymi wspomnianymi wcześniej normami działania. Jest to w istocie najważniejszy wniosek Hegłowskiego rozwinięcia argumentu z *Nauki logiki*: Nie jest możliwe żadne inne rozumienie prawdy i znaczenia, jeżeli nie uwzględnimy choćby zdumiewających i dogmatycznych odpowiedzi<sup>4</sup>.

### 3. Logika bytu

#### 3.1 Obiektywne analizy logiczne przyjmowane bez zastrzeżeń przez przeciętnych użytkowników języka

Wstępnie przyjęta Hegłowska analiza systemu kategorii i odpowiadających mu obszarów obiektów myślenia i mowy zawiera analizę warunków prawdziwości. Współczesny czytelnik nie łatwo je dostrzeżę. Pierwsza sprawa, o której należy wspomnieć: kiedy *explicite* zastanawiamy się nad stwierdzeniami i aktualnymi warunkami, zawsze są one traktowane jako przedmioty myślenia. Ale w ich rzeczywistym użyciu, stwierdzenia

<sup>4</sup> Powinno być jasnym dla czytelnika, że ogólna forma, o której mówię, że jest „semantyką rozróżnień i inferencji” bezpośrednio odnosi się do pomysłu Roberta Brandoma dotyczącego normatywnego i inferencyjnego statusu procesów i znaczeń. Patrz szczególnie R.B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, MA 1994; *idem*, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, MA 2000. Główna różnica polega na tym, że ja analizuję Hegłowską logikę jako analizę transcendentálną zakładanych form działań ludzkich. Nie wierzę, że jakieś genetyczne wyjaśnienie, w jaki sposób normy i formy mogą się rozwinąć, jest czymś więcej niż historią *post hoc* mającą na celu uspokojenie pewnego rodzaju niepokojów monistycznych naturalistów. Istnieją inne sposoby na pozbycie się rzekomo transcendentnego dualizmu form samych w sobie i ich konkretnych przedstawień.

są bieżącymi przedstawieniami, mianowicie wyrażeniami zdaniowymi. „Istniejące” warunki aktualne dane są w rzeczywistym i możliwym doświadczeniu, a nie jedynie jako przedmioty myślenia. Jest to bardzo wnikliwe odkrycie, nawiązujące do Fichtego, które dotyczy swego rodzaju „ontologicznej różnicy” (Heidegger) między sposobem bycia, jaki znamy z przedstawień i rzeczywistych faktów z jednej strony, a przedmiotami refleksyjnego czy naukowego namysłu, z drugiej strony. Bycie obiektem myślenia z góry zakłada pewne rodzajowe umiejscowienie. Frege wyjaśnił to przejrzyście z logicznego punktu widzenia. Gdy odczytujemy prawidłowo *Pisma semantyczne* Fregego widzimy, że czyni on wyraźne rozróżnienie, po pierwsze, między znakiem performatywnym a kopulą (łącznikiem), czyli realizacją aktu mowy i jego funkcjonalnym zastosowaniem. Z drugiej strony, co nawet bardziej istotne, wyjaśnia on różnicę pomiędzy predykatem w jego użyciu, własnością jako intensjonalnym przedmiotem refleksji, a zbiorem jako ekstensjonalnym przedmiotem wypowiedzi. Jedynie Wittgenstein, nie zaś Russell czy Carnap, zauważył pierwszoplanową wagę tych rozróżnień. Gani on nas, na przykład, za to, że zamiast skoncentrować się na niezwykle interesującej rozmowie o abstrakcyjnych znaczeniach, zastępujemy ją rozmową o formach użycia, praktyce i życiu. Nawet, jeśli używa przykładów, Wittgenstein rozwija te dość abstrakcyjne spostrzeżenia w swojej krytycznej analizie filozoficznej. Hegłowski sposób tworzenia szeregu kategorii, takich jak obecność, jakość, ilość, tożsamość i tak dalej, jest nie mniej ogólny i abstrakcyjny. Powód, jaki za tym stoi, jest jasny. Zadanie polega na przekształceniu przyjętych z góry w każdej rozmowie założeń na temat prawdy na analizę stosunków zdaniowych i aktów mowy, takich jak twierdzenia, poglądy, intencje lub obietnice.

Chciałbym teraz przedstawić zarys głównych związków między Hegłowską doktryną bytu, doktryną istoty i doktryną pojęcia. Główne pytanie brzmi następująco: w jaki sposób abstrakcyjne czy idealne formy są powiązane z rzeczywistym doświadczeniem? Zacznę od krótkiego wyjaśnienia szczególnej roli miary jako paradygmatu używanego na potrzeby projekcyjnego „pośredniczenia” między abstrakcyjnymi formami a empirycznymi treściami. Następnie zajmę się pytaniami: w jaki sposób określać formy kwantyfikacyjne wyrażen rzeczownikowych używanych w zdaniach i w jaki sposób problem substancji prowadzi Hegla do wyjątkowej doktryny istoty? Hegel skupia swoje zainteresowania na dialogicznej formie indywidualnych sądów o „rzeczywistym” odniesieniu słów i *dialektycznej*, czy też *historycznej* formie obiektywności i rozumu. Na koniec spróbuję wyjaśnić trudne do spełnienia Hegłowskie twierdzenia dotyczące różnych form sądu (*Urteil*) i wniosku (*Schluss*) w jego doktrynie pojęcia.

## 3.2 Miara jest projekcją form

Sedno idei Heglowskiej procedury w logice można dostrzec w trzeciej części jego doktryny bytu, która zajmuje się kategorią miary. Hegel pokazuje, do czego służą analizy sposobów projekcji abstrakcyjnych form mowy na doświadczenie przy użyciu pewnego rodzaju miar. Jest to jasne w przypadku każdej ledwie formalnej wypowiedzi o formach geometrycznych, liczbach i proporcjach. Całkowicie matematyczne twierdzenia nie odnoszą się, jako takie, do rzeczywistego świata możliwych doświadczeń. Nie odnoszą się również do transcendentnego świata ukrytego za sceną fenomenów. Są one częścią rachunku, sformalizowanego sposobu używania znaków i języka. Odnoszą się do świata doświadczenia jedynie przez właściwe projekcje. Hegel nazywa te projekcje, *parte pro toto*, „miarami”. Kiedy używamy zdań o formach geometrycznych mówiąc o przedmiotach empirycznych, potrzebujemy „miary” w celu osądzenia, czy konkretne figury, czy układy figur przedstawiają formy wystarczająco dobrze. Kiedy używamy arytmetyki przy obliczeniach powinniśmy, zidentyfikować właściwe jednostki i zbiory. Owa jednostka jest również określona przez „miarę” w najbardziej ogólnym Heglowskim sensie. Miara określa to, co jest policzone. W rzeczywistości, miary w najogólniejszym Heglowskim sensie są kryteriami łączącymi abstrakcyjne formy ilościowe języka (tak jak ich używamy w czystej arytmetyce i geometrii) z jakościowymi rozróżnieniami.

## 3.3 Ilość zakłada z góry tożsamość ilościową

Aby dobrze zrozumieć podstawowy problem odniesienia musimy teraz wrócić do rozdziału B dotyczącego doktryny bytu i kategorii „ilości”. Owa kategoria odnosi się do form kwantyfikatorowych, w których wyrażenia rzeczownikowe są używane jako podmioty w orzekaniu. Oto podstawowy problem: często zwrot jako taki nie mówi nam, czy jest on użyty jako termin jednostkowy, czy jako wyrażenie ilościowe. Wyrażenia takie jak „kilka lwów” lub „wiele lwów” są używane jedynie jako kwantyfikatorowe. Nazwy własne są często, lecz nie zawsze, używane jako terminy jednostkowe. W zdaniu „lew poluje na ssaki”, wyrażenie rzeczownikowe „lew” może być nazwą pojedynczego obiektu. Może ono odnosić się również do gatunku lwów. Albo też odnosi się do wszystkich lwów. W pierwszym przypadku zdanie mówi o pewnym pojedynczym lwie, w ostatnim przypadku o tym, że każdy lew ściga ssaki (nawet, jeśli nie zawsze). W ujęciu rodzajowym mówi się coś takiego: jest cechą gatunkową, że lwy polują na ssaki. Ale czasami, dla przykładu, w zoo, lwy żyją jedząc jedynie mięso, nie polując na ssaki. Prowadzi nas to do następującej ogólnej obserwacji. W zdaniach o następującej

formule logicznej: (\*)  $\mathcal{N}$  posiada własność  $\mathcal{P}$ , albo: (\*\*)  $\mathcal{N} \varepsilon \mathcal{P}$ ,  $\mathcal{P}$  zastępuje prosty lub złożony (jednoargumentowy) predykat. Nie jest to zbyt skomplikowane, by zdania przekształcić w formułę (\*) lub (\*\*)<sup>5</sup>. Czyniąc tak, zwracamy szczególną uwagę na zaktualizowany podmiot  $\mathcal{N}$ . Zazwyczaj sądzimy, że w (elementarnym) orzekaniu  $\mathcal{N}$  zastępuje termin jednostkowy. Ale dla Hegla, tak jak dla Kanta, podmiot lub zwrot rzeczownikowy  $\mathcal{N}$ , jeżeli by dobrze pomyśleć, może mieć różne formy kwantyfikujące. Nazywanie czegoś pojedynczym w zdaniu jest tylko jedną z możliwych form kwantyfikujących zwrotu rzeczownikowego. Zatem można powiedzieć, za Richardem Montague i jego zwolennikami, że każde wyrażenie rzeczownikowe  $\mathcal{N}$  jako podmiot w zdaniu orzekającym w tym kształcie, jest kwantyfikatorem ogólnym. To oznacza, że klasyczne, czy też tradycyjne rozumienie logicznej formuły orzekania  $\mathcal{N} \varepsilon \mathcal{P}$ , nie jest jeszcze Fregowską „funkcjonalną” formułą „elementarnego” orzekania  $\mathcal{P}(\mathcal{N})$ .

Jako formuła jest ona raczej zbliżona do struktur powierzchniowej gramatyki. Nawiązując do idei Montague’a, możemy na początek powiedzieć, że koresponduje to z taką formułą jak:  $\mathcal{N}(\mathcal{P})$ . Oznacza to, że podmiot lub wyrażenie rzeczownikowe jest funktorem, który traktuje wyrażenie czasownikowe jako „argument”. Jeżeli  $\mathcal{N}$  koresponduje z pojedynczym terminem  $t_{\mathcal{N}}$ , i jeżeli orzekanie może być analizowane jako funkcja w ujęciu Fregego, wtedy  $\mathcal{N}(\mathcal{P})$  mówi w sposób istotny to samo co  $\mathcal{P}(t_{\mathcal{N}})$ .

Jeśli spojrzymy uważnie na wyrażenia rzeczownikowe  $\mathcal{N}$  jako na podmioty w zdaniach lub twierdzeniach o formule  $\mathcal{N} \varepsilon \mathcal{P}$  w tym tradycyjnym, powierzchniowym związku, dostrzeżemy również, że powinniśmy zdać sobie sprawę z kwantyfikatorskiej postaci wyrażenia  $\mathcal{N}$  analizując oboje wyrażenia,  $\mathcal{N}$  i  $\mathcal{P}$ . Zamierzona „jedność” wyrażona przez spójkę „jest” w wyrażeniu „ $\mathcal{N}$  jest  $\mathcal{P}$ ” musi być dowiedziona. Nawiązując do Hegla czynimy to poprzez „wniosek” (po niemiecku *Schluss*), który ujawnia, w jaki sposób zwrot rzeczownikowy  $\mathcal{N}$  „zgadza się z” lub „pasuje do” zwrotu czasownikowego  $\mathcal{P}$ . Mówiąc inaczej, najpierw powinniśmy odkryć formę tej zgodności, zanim będziemy mogli powiedzieć, że zrozumieliśmy zdanie, i zanim możliwe będzie dokonanie sądu refleksyjnego dotyczącego prawdy (wartości) wypowiedzianego zdania. Wydaje, że idea Hegla sprawia, że

<sup>5</sup> Możemy formalnie nawet żądać, by dla każdego zdania, które posiada formę  $\mathcal{N} \varepsilon \mathcal{P}$  i mówi, że albo jest deszczowo, albo zdarzenie posiada własność  $\mathcal{X}$ , gdzie  $\mathcal{X}$  może być własnością, jaką jest mój powrót do domu, czy też odgłos wydawany przez twoją trąbkę. Lecz jeśli tak uczynimy, założymy, że sfery przedmiotów, czy też własności odnoszących się poprzez zmienne (jak stany pogody, czy też stany ciał lub zdarzeń) są już określone. Znaczy to w sumie, że odnoszące się do nich kategorie jakościowe są już dla odpowiednich zmiennych założone. Chcemy wiedzieć, jakie to ma konsekwencje.

„termin średni” lub „średnie twierdzenie” czynią tę jedność zrozumiałą. Jest to jedność pojęciowa albo rodzajowa. Jako taka, jedność ta, nie jest jedynie subiektywnym sposobem radzenia sobie z  $\mathcal{N}$  tak jak by było  $\mathcal{P}$ , lub zwyczajnym pr z y p i s a n i e m wyrażenia  $\mathcal{P}$  do podmiotu  $\mathcal{N}$ <sup>6</sup>.

Zauważyliśmy, że Hegel dokonuje rozróżnienia pomiędzy stanami kwantyfikatorskimi  $\mathcal{N}$ : stanem uniwersalności [*Allgemeinheit*], stanem rodzajowości lub szczególności [*Besonderheit*] i stanem jednostkowości [*Einzelheit*]. Uniwersalność odnosi się do wszelkich kwantyfikacji, jednostkowość do pojedynczych terminów i przedmiotów. Sądy rodzajowe tworzą „średnią dziedzinę” terminów i zdań. Mówią o przedstawicielu danego zbioru „w sobie”, w jego formalnym lub rodzajowym sposobie bycia w sobie [*Ansichsein*]. Jako takie, określają w sposób formalny dziedzinę, o której mówimy. Są one z góry założone w każdej definicji dziedziny dla kwantyfikatorów ogólnych. Poprzez konkretne użycie sądów rodzajowych określamy, co znaczy bycie pojedynczym obiektem w zbiorze. Dla przykładu, w zależności od predykatu, mówiąc o osobach, możemy uwzględnić lub też nie uwzględniać także ludzi, którzy są martwi. Z pewnością zaś nie wliczamy ich, kiedy mówimy o liczbie osób w danym państwie. To, czy jest się żywą osobą określa w ten sposób odpowiednie pojęcie pojedynczego obiektu, czy też podmiot w zespole obiektów, o którym mówimy. Określa to, w jaki sposób odczytywać ogólne twierdzenia dotyczące całego kręgu osób.

W rzeczywistości zestaw własności „partykularnych” czy „rodzajowych” posiada funkcję „pośredniczenia”, w przypadku, gdy należy określić znaczenie zwrotu rzeczownikowego, takiego jak „lew”, w jego uniwersalnym, czy też jednostkowym użyciu<sup>7</sup>. Możemy dostrzec to, na przykładzie dobrze znanego i szeroko omawianego zdania z dziedziny geometrii. Zdanie „Okrąg ma dokładnie jeden środek”, może być odczytywane na dwa, trzy, a nawet więcej sposobów. Jako zdanie rodzajowe mówi ono o formie okręgu. Jako zdanie uniwersalne mówi o wszystkich okręgach – jako o kształtach lub figurach. Jako zdanie o poszczególnym obiekcie może mówić, że ten okrąg, który narysowałeś lub do którego się odnosisz, posiada środek – tak jak wszystkie inne okręgi. Wielu ludzi zdaje się mieć problemy w rozumieniu rodzajowego użycia takiego zdania, jako rozszczenia dotyczącego idealnej formy

<sup>6</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przełożył wstępem i komentarzem opatrzył Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990 (dalej: *Enc.*), §179: „W s z y s t k i e r z e c z y s ą p e w n y m r o d z a j e m ” i §180 „jedność podmiotu i orzecznika jako pojęcie samo [...] [j]est wypełnieniem pustego ‘Jest’, łącznika”.

<sup>7</sup> Heglowskie *Besonderheit* nie tylko odnosi się do Arystotelesowskiego terminu średniego, jak się o tym później przekonamy.

okręgu, tak jak zdawali się to czynić Protagoras, Sekstus Empiryk i Hume. Wszyscy oni utrzymują, że nie istnieją takie formy. Każdy „rzeczywisty” okrąg posiada faktyczne własności, które stoją w sprzeczności z zestawem własności idealnych okręgu matematycznego. Nie mniej jednak, ma rację Platon, kiedy żąda, by idealne formy *a priori* determinowały rzeczywiste znaczenie każdego użycia słowa „okrąg”. Możemy uogólnić odkrycie i powiedzieć, że twierdzenia rodzajowe określają pojęciową treść rzeczywistych empirycznych roszczeń. Możemy przyjąć, że twierdzenia rodzajowe czynią to w sposób, który pozostawia „podmiotowość” w określonym sensie. Dzieje się tak, ponieważ zdania rodzajowe, jakkolwiek aprioryczne w odniesieniu do jednostkowych stwierdzeń empirycznych, nadal są zależne od całego systemu istotnej wiedzy i dlatego też mogą być przedmiotem zmiany. W tym sensie stwierdzenia rodzajowe zastępują tak zwane stwierdzenia syntetyczne *a priori* w Kantowskiej koncepcji<sup>8</sup>.

W każdym poszczególnym przypadku musimy określić „ilość” zwrotu rzeczownikowego lub podmiotu  $N$  wspomnianego w zdaniu. Obejmuje to określenie dziedziny i związanych z nią jednostek (elementów i obiektów), o których mówimy (chcemy mówić). Rozumiemy logiczny status  $\mathcal{N}$  jako podmiotu w zdaniu jedynie, jeśli możemy powiązać go w sposób prawidłowy z całą dziedziną dyskursu  $\mathcal{G}$  i odpowiadającą mu dziedziną obiektów  $g$ . Po pierwsze, znaczy to, że nazwa ma swoje określone znaczenie jedynie w kontekście zdania, albo raczej w stwierdzeniu wyrażonym w tym zdaniu. Po drugie, oznacza to, że podmiot posiada określone znaczenie i odniesienie jedynie w relacji do całej sfery dyskursu. Paradoksalnie można też powiedzieć, że nazwy lub pojedyncze terminy nie nazywają niczego jako takiego. Mogą one jedynie nazywać w kontekście całościowej struktury wypowiedzi. Ich użycie jako nazw z góry zakłada utworzenie całej dziedziny  $\mathcal{G}$  jako już ustanowionej dziedziny dyskursu. Jednostki lub obiekty należące do  $\mathcal{G}$  mogą być pojedynczymi przedmiotami empirycznymi. Mogą być także całymi klasami przedmiotów, abstrakcyjnymi obiektami, typami rodzajowymi lub ogólnymi gatunkami. W każdym przypadku musimy od samego początku wiedzieć, co odróżnić i co zidentyfikować.

Określenie właściwej dziedziny dyskursu jest zapośredniczone poprzez system „pojęciowych” stwierdzeń rodzajowych. Stwierdzenia te wyrażają jednocześnie pojęciowe warunki wstępne rozumienia wspomnianego

<sup>8</sup> Doktryna istoty jest subiektywną doktryną, która wysuwa twierdzenie dotyczące twierdzeń rodzajowych, poprzez które chcemy wyrazić różnicę pomiędzy zwykłymi pojawieniami się (jako rzeczami dla siebie) i tym, co mówimy o rzeczach, że są one istotowo (w sobie). Doktryna pojęcia jest doktryną formy porozumiewania się w naszych rozmowach na temat rzeczy „w sobie i dla siebie”.



zdania lub twierdzenia i pociągają za sobą istotne wnioski, które upoważniają nas do użycia zdania jako zrozumiałego<sup>9</sup>. Kiedy Hegel mówi, że każda tożsamość już z a w i e r a pewne rozróżnienia, wyraża fakt, że tożsamości są zawsze w z g l ę d n e w stosunku do danej dziedziny dyskursu, a dokładniej, do stosownych predykatów lub rozróżnień, które określają dziedzinę łą c z n i e z pojęciem „przedmiotu” w tej dziedzinie. Przedmioty należące do dziedziny są identyfikowane nie poprzez dokonywanie „łatwych” rozróżnień, czy też nie poprzez wyliczanie poszczególnych różnic, j a k k o l w i e k teoretycznie byłyby to możliwe. Pokazuje to, dlaczego dalszy namysł nad prawdziwym pojęciem tożsamości będzie prowadzić nas w kierunku „dialektycznej” logiki istoty i relewancji.

„Wyniki” w Hegłowskiej doktrynie istnienia są głównie negatywne: Nie istnieje żadne absolutne uniwersum dyskursu, które oferuje nam „natychmiastowe” lub „wieczne” tożsamości. Raczej, każde bezstronne odniesienie się do świata, dziedziny doświadczenia albo też do świata czy dziedziny abstrakcyjnych obiektów, z góry zakłada pojęciową lub logiczną strukturę powiązanych odnośnych przedmiotów mowy czy też myślenia. To, co zakłada determinację, liczy na możliwe nazwo-podobne wyrażenie albo możliwy (potwierdzający lub anaforyczny) akt nazwania. Skoro rzeczy zmieniają się, zakłada się, że to, co znaczy dla nazwy to samo lub co innego, sprzeciwia się w dziedzinie. Na przykład, jeśli są różni mówiący z różnymi „perspektywami”. Zakłada to również, że wiemy, co jest uważane za stosowne odnoszące się do obiektów predykaty lub „negacje” i co jest liczone jako n e g a c j a n e g a c j i w tej dziedzinie. Taka negacja negacji „definiuje” właściwą relację równoważności pomiędzy różnymi drogami obiektów z dziedziny dyskursu, może być dana mnie i tobie, teraz i wtedy, tutaj i tam. Albo raczej, to dziwne wyrażenie „negacja negacji” stara się wyrazić następującą prawdę logiczną: Żaden predykat (tj. negacja) w dziedzinie dyskursu nie może być czystszy, niż r e l a c j a r ó w n o w a ż n o ś c i, która definiuje t o ż s a m o ś ć o b i e k t ó w, o których mówimy, albo do których się odnosimy.

<sup>9</sup> W *Dodatku* do § 166 *Enc.* (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968. Dostęp online: [http://www.suhrkamp.de/werkausgabe/werke\\_in\\_baenden\\_mit\\_registerband\\_50.html](http://www.suhrkamp.de/werkausgabe/werke_in_baenden_mit_registerband_50.html); <http://www.hegel.de/>. (Dalej używam skrótu: GW) 20, §166 *Zusatz*), Hegel porównuje status twierdzeń rodzajowych z rzeczywistością, w której załóżek rośliny przeradza się w pełni w roślinę: oczywiście nie dzieje się tak z a w s z e. [Część *Dodatku*, o której mowa, nie została uwzględniona w polskim przekładzie *Enc.* – przyp. tłum.].

## 4. Uwagi o logice istoty i pojęcia

### 4.1 Subiektywna logika bada performatywną formę aktów mowy

Hegel nazywa doktrynę istoty i doktrynę pojęcia „logiką subiektywną”. Za ważny uważa bowiem fakt, iż każdy rzeczywisty akt mowy jest wypowiedzany przez nadawcę. Znaczenie nie jest dowolne i niezależne od sytuacji – to fundamentalne odkrycie pojawia się po raz pierwszy w historii logiki właśnie u Hegla. Ponadto, rozumianego tak znaczenia nie możemy przydawać zdaniom jako związkom syntaktycznym, które mogą być wykorzystywane dowolnie. Raczej, użycie zdań jest płynne.

Twierdzenie to godzi w podstawowe założenie przyjmowane w tradycji logicznej, czy też racjonalistycznej, od Leibniza po Carnapa. Jeśli chcemy zrozumieć prawdziwą strukturę myślenia i prawdy, rzeczywistą treść i faktyczną wiedzę, nie możemy abstrahować od faktu, że znaczenie jest uwarunkowane aktami mowy. Abstrakcyjne ujęcie czystego zdania-znaczenia, jak definiujemy je w czystej matematyce poprzez jedynie werbalne lub obrazowe schematy operacji wnioskowania, nie wystarcza by wypowiedzieć każdą relację z rzeczywistym światem rzeczy i innymi osobami. Platon podejmuje ten problem w dialogu *Parmenides* (jak również w dialogach *Kratylos*, *Fajdros*, *Teajtet* i *Sofista*). To jest właśnie problem każdej semantyki formalnej, nie tylko wczesnej teorii form Platona: „Świat” czystych obiektów formalnych lub matematycznych oraz prawdy jest wciąż pozbawiony sensu w Kantowskim rozumieniu tego słowa. Znaczy to tyle, że nie posiada on jeszcze odpowiedniego powiązania ze światem rzeczywistym faktycznych i możliwych doświadczeń.

Ale podejście jedynie subiektywne, z uwzględnieniem percepcji i wewnętrznego nastawiania nie jest wystarczające, jak to już pokazał problem empiryzmu. Dla przykładu, Locke zajmuje obiektywne stanowisko, kiedy wypowiada tezy dotyczące subiektywnych form ludzkiego rozumienia. Chce je oprzeć na percepcji zmysłowej oraz na zbiorze operacji mentalnych. Lecz owo twierdzenie mówiące, w jaki sposób przypuszczalnie działa ludzki umysł jest samo w sobie dogmatyczne. Locke zapomina o epistemologicznym statusie swoich własnych aktów mowy. Jeszcze mniej jasne jest stwierdzenie, iż nakreślony przez niego obraz jest prawdziwy, wbrew temu, co współcześni zwolennicy Locke’a sądzą na gruncie nauk kognitywnych. Z drugiej strony Hume tylko wydaje się być sceptyczny pod tym względem. Również on utrzymuje, iż posiada pewną wiedzę dotyczącą prawdy oraz rozwoju rzeczywistych przekonań. Hume rości sobie prawo do posiadania

wiedzy na temat wiodącej roli pragnień w ludzkim zachowaniu i uważa, że zachowanie ludzkie „istotnie” nie różni się od zachowań obserwowanych u zwierząt. Pytanie brzmi: na jakiej podstawie powinniśmy przyjąć takie stanowisko, zwłaszcza, że nie jest ono w ogóle empiryczne, ale normatywne. Mówi ono, że w oczywisty sposób ważne rozróżnienie pomiędzy poznaniem zwierzęcia a wiedzą ludzką jest rzekomo „nieistotne”. Ale to spostrzeżenie jest samo w sobie wartościowe. Dlatego jest zwyczajnym absurdem twierdzić, że takie rozróżnienie nie musi bądź nie może być dokonane. W porównaniu do sokratejskiego sceptycyzmu, tj. do refleksji nad własnym aktem mowy (włączając także sceptyczne wypowiedzenie wątpliwości), Hume nie jest sceptyczny w sposób wystarczający. Oznacza to, że zapomina on o przyjętych wstępnie założeniach swoich własnych wątpliwości i przekonań. Dzieje się tak nawet wtedy, kiedy zdaje się udzielać jedynie „pragmatycznych” odpowiedzi z uwzględnieniem tego, co można powiedzieć lub w co uwierzyć w uzasadniony sposób. Pokazuje to w stenograficznym skrócie, dlaczego refleksja filozoficzna nie może wychodzić od empirycznej, Hume’owskiej, wersji tak zwanego sceptycyzmu kartezyjańskiego.

Kiedy przypomnimy sobie, że Hegel nazwał swoją pierwszą część logiki *Nauką o bycie*, logiką „obiektywną”, widzimy głęboką ironię, czy też sprzeczność w tym tytule. Dzieje się tak, albowiem nauka o bycie nie wykracza nigdy poza dziedzinę zwykłych abstrakcyjnych form mowy i myślenia, a w ostateczności czystej matematyki. Ostatni rozdział mówiący o mierze pokazuje, że musimy opuścić dziedzinę czystego dyskursu formalnego, gdy chcemy mówić o prawdziwym świecie. Miara jest pierwowzorem przeniesienia abstrakcyjnych form na rzeczywiste doświadczenie. Ale to doświadczenie nie jest natychmiastowym postrzeżeniem zmysłowym. Jest ono efektem powiązania doświadczenia rozwoju i kontroli intersubiektywnej wiedzy. Dialogiczna i dialektyczna to znaczy społeczna i historyczna struktura tego rozwoju jest tematem Heglowskiej doktryny istot.

Doktryna pojęcia jest najtrudniejszą ze wszystkich. Dotyczy ona tego, do czego odnosimy się mówiąc o „wiecznej” wiedzy, „nieskończonej” prawdzie i „obiektywnych” pojęciach czy znaczeniach. Struktura ludzkiego życia jest traktowana jako rama dla każdej konkretnej formy życia. Nasze życie jako całość, w którym szczególnie rozwój ludzkiego doświadczenia odgrywa ważną rolę, a więc doktryna pojęcia dotyczy najbardziej ogólnej formy myślenia pojęciowego i treści. Doktryna pojęcia jest „spekulatywną”, czyli stojącą na najwyższym poziomie, analizą prawdziwej idei pojęciowego rozumienia i prawdziwej formy ludzkiej wiedzy.

#### 4.2 Istota jest wynikiem właściwych sądów dotyczących odniesienia

Zajmijmy się teraz analizą form używanych podczas odnoszenia logicznych form wypowiedzi do realnego świata naszego doświadczenia. Pytanie, jakie się pojawia, brzmi następująco: w jaki sposób identyfikujemy empiryczne obiekty i własności w prawdziwym oglądzie [*Anschauung*]? Przedmioty muszą być „substancjami”, które pozwolą nie tylko na pewne zmiany ich własności podczas zdarzeń, ale również na przyjęcie różnych perspektyw dotyczących substancji w sobie w relacji do różnych obserwatorów i mówiących. Widzimy więc, że odnajdywane u Spinozy jedynie abstrakcyjne analizy substancjalnej materii nie są wystarczające. Rozróżnienie między byciem w sobie [*Ansichsein*] i byciem dla siebie [*Fürsichsein*], to znaczy rozróżnienie pomiędzy z wyjątkiem abstrakcyjną formą lub typem (mowy) i (jej) indywidualną realizacją (*token*) w postaci, na przykład, deiktycznego odniesienia, staje się w tym miejscu decydujące: Każdy wystarczająco niezmienny przedmiot konkretnego rozumienia jest już kategorią bycia-w-i-dla-siebie [*An-und-Für-Sich-Sein*]. Hegel dostrzega, że ani racjonalizm, ani empiryzm nie pozwalają na przeprowadzenie satysfakcjonującej analizy tego zagadnienia. Kant osiągnął dużo na tej drodze, ale Hegel nie jest zadowolony ze sposobu, w jaki Kant prezentuje swoje idee, mianowicie przyjmuje jako założenie model Newtonowskiej mechaniki i rzutu go na „normalne” mówienie o rzeczach.

Pod koniec rozdziału zajmującego się miarą, Hegel udowadnia *ex negativo*, dlaczego jest potrzebne nowe podejście w doktrynie istoty. Podstawowym problemem jest to, w jaki sposób określić „substancjalne rzeczy”, o których możemy powiedzieć coś w obiektywny sposób. Hegel krytykuje Spinozę za wszystkie jego zbytnie abstrakcyjne odpowiedzi.

[...] nie została różnica (między substancjami – dop. autora) ujęta [...] jako jakościowa, a substancja nie została określona jako coś, co samo siebie różnicuje, nie została określona jako (konkretny – dop. autora) podmiot (zdania – dop. autora) (NL s. 594)<sup>10</sup>.

Substancja jest obiektem odniesienia danego pojedynczego terminu w zdaniu predykatywnym. Jeśli używamy takiej nazwy, z góry zakładamy, że możliwe jest orzekanie o tożsamości i różnicach między przedmiotem a innymi przedmiotami należącymi do całej dziedziny lub systemu odniesienia. Owo orzekanie jest możliwe na podstawie sądów jakościowych.

<sup>10</sup> GW 21, s. 381: „Der Unterschied (der Substanzen) ist [...] nicht qualitativ aufgefasst, die Substanz nicht als das sich selbst unterscheidende, nicht als Subjekt bestimmt“.

Pojęciem, którego Hegel używa do określenia substancjalnej identyczności rzeczy jest „przyciąganie”, pojęciem używanym dla rozróżnienia rzeczy jest „odpychanie”. Słowo „przyciąganie” odnosi się do wystarczająco trwałej tożsamości, natomiast słowo „odpychanie” do wystarczająco stabilnej relacji nierówności, która definiuje składniki zbioru przedmiotów<sup>11</sup>.

Słowo „istota” jest nazwą kategorii, poprzez którą odpowiadamy na następujące pytanie: „Czym było naprawdę to, o czym ty, ona lub oni rozmawiali?” Istota jest, zatem, A r y s t o t e l e s o w s k i m „To-czym-to-powinno-być” [*to ti en einai*]. Jeśli, na przykład, próbujemy odpowiedzieć na pytanie, co jest „rzeczywistym odniesieniem” terminu *N* używamy właśnie tej formy logicznej. To samo dzieje się, jeśli zapytam, czy zdanie *p* w r z e c z y w i s t o ś c i j e s t p r a w d z i w e i z a c z n ę o d p o w i a d a ć n a t o p y t a n i e. Podstawową sprawą jest to, że w każdej takiej odpowiedzi musimy wziąć pod uwagę odmienne perspektywy mówiącego (mówiących) i słuchającego (słuchających). Z drugiej strony, każda odpowiedź, której udzielię jest m o j ą o d p o w i e d z i ą. Zajmijmy się teraz mówiącym. Wszystkie stwierdzenia obiektywności są stwierdzeniami obiektywności indywidualnych mówiących. Każde zrozumienie jest, po pierwsze i przede wszystkim subiektywnym rozumieniem. Każdy sąd dotyczący dobra lub zła, rzeczywistości lub uzasadnionego rozumienia terminu lub tekstu jest sądem podmiotu, np. m o i m s ą d e m. Nie istnieje żadne dowolne zdanie lub twierdzenie, które mogłoby być prawdziwe całkowicie niezależnie od jakiegokolwiek mówiącego. Każdy widok rozpościera się z konkretnego miejsca! Prawda jest zawsze sprawą subiektywną, nawet jeśli żądam uznania jej za obiektywną. W tym sensie jest uprawnione, by mówić, że jest ona sprawą intersubiektywną. Hegel analizując tę subiektywną formę prawdy w swojej doktrynie istoty nazywa ją niezwykle trafnie l o g i k ą s u b i e k t y w n ą. Następujące zdanie prowadzi nas od doktryny bytu do doktryny istoty: „Absolutna niezróżnicowana jednia jest ostatnim określeniem bytu przed jego przejściem w istotę” (NL, s. 394)<sup>12</sup>.

Rozumowanie wydaje się być następujące. Dopóki nie zdamy sobie sprawy z tego, że różnice między substancjami muszą być jakościowe i powinny uwzględniać perspektywę danego obserwatora w rzeczywistym

<sup>11</sup> Pojęcie „odpychanie” i pojęcie przyciąganie odnoszą się w ogólności nie do sił fizycznych, lecz do nierówności i równości przedmiotów jako dwóch stron jednej formy kategorii bycia częścią czy też zestawem przedmiotów. Każde prawdziwe odniesienie przedmiotu w doświadczeniu musi zgadzać się z odpowiednią formą. Zob. GW 21, s. 166 i nast. (NL, s. 243 i nast.).

<sup>12</sup> GW 21, s. 381: „Die absolute Indifferenz ist die letzte Bestimmung des Seins, ehe dieses zum Wesen wird“.

lub możliwym oglądzie [*Anschauung*], żadne indywidualne określenie rzeczy substancjalnej nie jest w ogóle możliwe<sup>13</sup>. W efekcie pojęcie substancji staje się całkowicie puste. Jeżeli mogliśmy powiedzieć, że czysta ilość jest czymś niezróżnicowanym jako coś, co podatne jest na wszelkie określenia<sup>14</sup>, to możemy odnieść się jedynie do formy bycia substancji, czy raczej do formy użycia pojedynczych terminów w wyrażeniu rzeczownikowym. Jeśli wszystkie określenia przedmiotu, do którego się odnosiliśmy, mogłyby być nadal dostępne, podmiot zdania lub przyimek nie mógłby być czymś więcej aniżeli tylko *c z y s t ą z m i e n n ą*. Ale jeśli powiązemy własności jedynie ze zmiennymi, nie będziemy mogli wydawać sądów.

Niektórzy filozofowie chcieliby podążyć za Hume'em i ujmować przedmioty lub rzeczy jako *w i ą z k i* jakości lub własności. Ale własności nie istnieją w oderwaniu od rzeczy. Własności muszą być przecież ostatecznie własnościami przedmiotów. Jako takie, nie powinny być one mylone z prostymi rozróżnieniami jakościowymi ze świata wrażeń. Jakości zmysłowe nie są dobrymi podstawami logicznej struktury [*Aufbau*] obiektywnego świata. To zagadnienie stało się tematem Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Pojęcie istoty powinno zatem zostać rozwinięte w taki sposób, byśmy mogli przewyciężyć błędną ideę, która zakłada, że substancja może być określona w sposób natychmiastowy.

Kiedy pytamy o *i s t o t ę* czegoś, pytamy o przyjęte z góry założenia z nią związane. To samo ma miejsce, gdy pytamy o *r z e c z y w i s t e* odniesienie nazwy *i r z e c z y w i s t ą* prawdę twierdzenia. Każda odpowiedź na tego typu pytania jest subiektywna: *J a w y z n a c z a m t o, c o m y p o w i n n i ś m y i m o ż e m y p r z y j ą c z a i s t o t n e i p r a w d z i w e*. To samo dotyczy odpowiedzi na pytania o *u p r a w n i o n e* konotacje znaczenia słów, odniesienia do terminów jednostkowych lub własności predykatów w ich relacji do nazywanych obiektów. Wyłania się więc pytanie o to, co my możemy wiedzieć i jak ja mogę mówić *z a n a s*. *D o k t r y n a i s t o t y* jest analizą struktury *r e l a c j i o d n i e s i e n i a* na podstawie sądów jednostkowych. Jej głównym zadaniem jest analiza z góry przyjętych sposobów przenoszenia *m o j e j* perspektywy na perspektywę *t w o j ą, j e j* lub *i c h*. W rzeczy samej, w takich przypadkach

<sup>13</sup> Jednak tego typu przypuszczenie nie prowadzi nas do niczego. Tak długo jak *n o c h k e i n e A r t v o n B e s t i m m t h e i t s e i n s o l l* (GW 21, p. 373 [„nie powinno być jeszcze żadnej określoności”, zob.. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*. Tom I, przełożył i objaśnieniami opatrzył A. Landman, Warszawa 1967 (dalej: NL), s. 580 – przyp. tłum.], nie wiemy, do czego się odnieść.

<sup>14</sup> „Die reine Quantität ist die Indifferenz als aller Bestimmungen fähig“ (GW 21, p. 381). [Czysta ilość jest czymś niezróżnicowanym jako coś podatnego na wszelkie określenia (NL, s. 580) – przyp. tłum.].

często używamy zwrotów mających na celu podkreślenie ważności naszej wypowiedzi, np. „naprawdę”, „obiektywnie”, „rozsądnie”. Skomplikowanym zagadnieniem, jest to, w jaki sposób mało znaczące słowo „naprawdę” będące „reklamą” m o j e g o sądu prowadzi w stronę bardziej uniwersalnego sensu, odwołującego się do jakiegoś rodzaju „w s p ó l n e g o - r o z s ą d k u”<sup>15</sup>.

Ściśle związane z tym tematem jest pytanie o to, co znaczy, gdy mówimy, że jakaś wiedza jest „lepsza” niż inna lub, że jakaś wiedza jest powierchowna. Przykładowo, ja wiem, że patyk w wodzie jedynie w y g l ą d a na złamany, ale jest możliwe, że ty tego nie wiesz. Albo też, kiedy stojąc na przeciw fasady stodoły myślisz, że jest to stodoła, ale ja wiem z mojej perspektywy, że tak nie jest – albo w ostateczności wiem, że nie możesz tego w i e d z i e ć. W takich przypadkach ja (lub my) mówię, że moje (nasze) „nowe” sądy określają, to co jest n a p r a w d ę, podczas gdy twój „stary” sąd był błędny. Kiedy mówimy w ten sposób, rozróżniamy byt od pozoru, a realność i obiektywność od zwyczajnych przedstawień.

Jak to zauważył Hegel, każdy taki „nowy” i „zaktualizowany” sąd z góry przyjmuje, że co najmniej „coś jest prawdziwe” w starym sądzie. Jest to sąd r e l a t y w n y dzięki właściwej formie logicznej. Z drugiej strony, nowe wyjaśnienie lub nowa wiedza często zmienia tylko n i e k t ó r e e l e m e n t y lub a s p e k t y w starym obrazie: patyk nie jest złamany, ale prawdą jest, że wydaje się złamany. Fasada wygląda jak fasada stodoły, ale nie istnieje prawdziwa stodoła za nią (albo też istnieje, ale „tylko przypadkiem”). Jak więc widzimy, weryfikacje starych sądów przebiegają podobnie do uzgadniania mojej perspektywy z perspektywami innych, w celu osiągnięcia wspólnego układu odniesień. Znane są chociażby takie przykłady pomieszania pojęć: Hume i Protagoras sądzą, że mówią o formach geometrycznych, ale tak naprawdę mówią o zwykłych figurach lub kształtach. Fizyk może uważać, że mówi o lokalnych i nieskończenie małych impulsach, jako o szczególnych siłach dynamicznych, ale tak naprawdę mówi on jedynie o pewnych elementach w naszym sposobie opisu ruchu jako takiego, przy użyciu formuł matematycznych.

Kolejnego przykładu dostarcza nam różnica pomiędzy mechaniką Newtonowską i Einsteinowską teorią względności. Nowa teoria wprowadziła wiele zmian. Ale również pozostawiła wiele zagadnień w poprzednim kształcie. W istocie, żadne prawdziwe poprawne wyjaśnienie klasycznej mechaniki nie zostało przeformułowane. Powód tego jest następujący; Za-

<sup>15</sup> Wszyscy wiemy, że jedynie w bardzo szczególnych przypadkach pojedyncza osoba może mieć rację w wysuwanych przez siebie sądach w przeciwieństwie do wszechogarniającego przyzwolenia prawie wszystkich innych – jak to mi się wydaje u Hegla w pewnych kwestiach, wyłączając poważne problemy w czynieniu go zrozumiiałym.

stosowania mechaniki Newtona są mniej drobiazgowe, niż ludzie to sobie wyobrażają. Nowa teoria również potrzebuje zewnętrznego osądu. Musimy dokonać rozróżnienia pomiędzy przydatnymi aproksymowanymi modelami i niemającymi zastosowania, choć równie dobrymi rozróżnieniami, które jednakże wykraczają poza margines błędów przyjętej metody pomiaru.

Bardziej ogólnie: „nowe” wyjaśnienia lub korekty są uzasadnione jedynie w przypadku, gdy rozwiązują problemy, dla których nowe rozwiązanie jest niezbędne, potrzebne, „nienagane”. Jest to reguła, która określa pojęcie uzasadnionego rozwoju każdej nauki i wiedzy, każdej praktyki i instytucji. Tak więc, jeśli „rewolucje” w naukach i ludzkich przedsięwzięciach w miały by być zasadniczo słuszne, powinniśmy rozumieć, po co są one konieczne, tj. jakie potrzeby powinny być zaspokojone i jakie problemy rozwiązane. Jeśli nie istnieje odpowiedź na te pytania, rozwój nie jest postępek i nie powinien być traktowany jako uzasadniony. Nie każda zmiana w obrębie języka, teorii czy metody w nauce, czy też poza nią może być traktowana jako postępek. Zauważmy, że jeśli rozwój jest konieczny w opisanym powyżej sensie nie znaczy to, że sprawy nie mogłyby rozwinąć się inaczej.

#### 4.3 Sądy i wnioski są zawsze osadzone w systemie pojęć

Kolejnym trudnym zagadnieniem w logice Hegła jest jego wykład o sądach i wnioskowaniu zawarty w doktrynie pojęcia. Początkowo wydawać by się mogło, że Hegel myśli o klasycznych sylogizmach, mówiąc o trzech figurach sylogistycznego rozumowania. Spróbuję pokazać, że Hegłowski rozumienie procesu wnioskowania całkowicie różni się od ogólnie przyjętego sposobu odczytania arystotelesowskiej logiki dedukcji sylogistycznej. Moje zastrzeżenie dotyczy tego, że Hegel nie przywiązuje wystarczającej uwagi do logiki dedukcyjnej, w zamian za to skupia się na formie rodzajowego orzeczenia: *N jest P*.

Arystoteles wyróżnia trzy postaci sylogizmów. Podstawowy sylogizm ma według niego następującą formę:

(\*) *Jeśli A zawiera B, a B zawiera C, to A zawiera C, to znaczy: jeśli wszystkie B są A i wszystkie C są B, to wszystkie C są A.*

Ten sylogistyczny model nosi nazwę „Barbara”. Jest to sylogizm w pierwszej postaci. W sylogizmie tym termin średni B w jednej z przesłanek pełni funkcję podmiotu, a w drugiej – predykatu. Przykładem sylogizmu w drugiej postaci mogłoby być według Arystotelesa zdanie:



(\*\*) Jeśli  $A$  zawiera  $B$  i  $C$  zawiera  $B$ , to niektóre  $A$  są  $C$  (i niektóre  $C$  są  $A$ ).

Można powiedzieć, że w sylogizmie drugiej postaci, termin średni  $B$  jest podmiotem zdania w obu przesłankach. Trzecia postać, w której termin średni jest w obu przesłankach predykatem, nie uprawnia do zasadnego wnioskowania w standardowej postaci kwantyfikacji ogólnej. Jeśli  $A$  jest  $B$  i  $C$  jest  $B$  to może się zdarzyć, że  $A$  jest  $C$ . Ale nie dzieje się to w sposób konieczny. W trzeciej postaci wnioskowanie jest ważne tylko wtedy, kiedy użyjemy negacji, jak to uczynił, w rzeczy samej, Arystoteles. Jeśli, na przykład, *jakiś  $A$  nie są  $B$  i wszystkie  $C$  są  $B$ , to pewne  $A$  nie są  $C$* . Arystoteles z góry zakłada, że  $A$ ,  $B$  i  $C$  odnoszą się do niepustych zbiorów i używa czterech różnych spójek, a mianowicie:  $AaB$ ,  $AiB$ ,  $AoB$ ,  $AeB$ , z czego zdawali już sobie sprawę jego średniowieczni czytelnicy. Formuły te należy kolejno czytać: *wszystkie  $B$  są  $A$ , niektóre  $B$  są  $A$ , niektóre  $B$  nie są  $A$ , wszystkie  $B$  nie są  $A$* . Przy okazji zwróćmy uwagę, że kolejność orzekania jest odwrotna, jeśli weźmiemy pod uwagę prawidłowy porządek słowa „jest”, od lewej do prawej strony. Arystotelesowskie sylogizmy są ważnymi zasadami dedukcji stosowanymi podczas tworzenia drzew terminologicznych i w diagramach Eulera. Jak to już pokazałem w innym miejscu<sup>16</sup>, Arystoteles przedstawia kompletny i spójny system reguł wnioskowania w odniesieniu do jego semantyki ekstensjonalnych relacji pomiędzy niepustymi, odnoszącymi się do konkretnej rzeczy predykatami. Jak widzimy, dla Arystotelesa litery  $A$ ,  $B$ ,  $C$  nie odnoszą się do różnych kategorii.

Generalnie Hegel nie traktuje swoich „sylogizmów” analogicznie do Arystoteleskich czy też dedukcyjnych. Związek pomiędzy dokonaniem przez niego podziałem na trzy postaci „sylogizmu” a popularnymi postaciami sylogizmów przedstawionymi przez Arystotelesa jest niewielki, z wyjątkiem samej nazwy. Pojawiająca się tu niejednoznaczność została poddana krytycznej analizie przez Trendelenburga i innych. Przyjrzyjmy się więc trzem Heglowskim postaciom wnioskowań, dla których używa on następujących figur:  $J-S-O$ ,  $O-J-S$  i  $S-O-J$ . Poszczególne człony wnioskowania są określane przez kwantyfikujący status „terminu pośredniczącego”, a nie, jak to się dzieje u Arystotelesa, poprzez syntaktyczną formę dwóch przesłanek.  $J$  oznacza „jednostkowość”,  $S$  oznacza „szczegółowość”, zaś  $O$  „ogólność”. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest przynajmniej kilka podobieństw do Arystotelesowskiej procedury. W pierwszej postaci wnioskowania ( $J-S-O$ ), termin średni, który jest predykatem pierwszej przesłanki,

<sup>16</sup> P. Stekeler-Weithofer, *Grundprobleme der Logik. Elemente einer Kritik der Formalen Vernunft*, p. 1, Berlin 1986.

staje się podmiotem drugiej przesłanki. Wnioskowanie typu „Barbara” wydaje się przykładem pierwszej postaci sylogizmu:

*(J-S-O): Jeśli (wszystkie) J są S i (wszystkie) S są O to (wszystkie) J są O.*

Sądzę jednak, że figura *(J-S-O)* sylogizmu „jakościowego” w ujęciu Hegła obejmuje wszystkie obowiązujące wnioski sylogistyczne. Figura ta reprezentuje wszystkie formalne wnioski „rozumienia”, tj. wszystkie obowiązujące schematy logicznych dedukcji. Hegel nazywa takie jakościowe wnioski „wnioskowaniem obecności” (albo raczej: istnienia lub Bytu [*Dasein*] *Enc* §183). Hegel zauważa, że w takich wnioskowaniach przesłanki już zawierają wnioski, tak więc główny problem polega na tym, skąd wziąć przesłanki: W jaki sposób możemy udowodnić zdanie kwantyfikatorowe w postaci: *(wszystkie) N są P*?

Jednym ze sposobów, by otrzymać zdanie kwantyfikatorowe jest w n i o s k o w a n i e i n d u k c y j n e. Hegel mówi, że *S-J-O* jest figurą takiego właśnie sylogizmu indukcyjnego, który mógłby być czwartą postacią sylogizmu, o ile porządek *S-J-O* i *O-J-S* miałyby sens. Tak jednak nie jest<sup>17</sup>. Wnioskowanie indukcyjne ma następującą postać: *(S-J-O)*: Jeśli każdy pojedynczy przypadek *N* z gatunku *S* posiada własność *O*, to wszystkie *S* posiadają własność *O*. Jest to wstępna zasada indukcyjna kwantyfikacji ogólnej.

Innym sposobem przejścia do stwierdzeń ogólnych jest wnioskiowanie przez analogię. Jest to wnioskiowanie, w którym używamy jednostkowych przykładów, aby pokazać własności rodzajowe w sposób synekdotyczny. Terminy średnie określają tu pojedyncze przypadki. Lecz szczegółowe własności tych jednostek prowadzą nas do określenia ogólnych cech rodzajowych pojęcia lub gatunku. „Wnioskiowanie” odpowiadające temu rozumowaniu ma postać *(O-J-S)*: Jednostkowy przypadek *J* reprezentuje ogólną cechę *O*, która może być wyrażona poprzez rodzajowe stwierdzenie, posiadające status szczególowości i wyraża istotową formę gatunkową rzeczy.

Na pierwszy rzut oka wygląda to dziwnie. Powszechnie znany jest następujący przykład: Posługujemy się jednostkową figurą, by dowieść ogólnego twierdzenia dotyczącego odpowiadającej jej idealnej figury geometrycznej. Już od czasów Platona nazywamy takie wnioskiowanie „epagogicznym”. Możemy je nazwać również wnioskiowaniem „przez analogię”. Termin „analogia” znaczy „równość wyrażen”. Oznacza to, że używamy tych samych zwrotów odnosząc się do figury geometrycznej (na przykład koła) i pojedynczych przypadków (rzeczywistego kształtu reprezentującego

<sup>17</sup> Indukcja jest sylogizmem refleksyjnym (*Enc.* §190): Właśnie tutaj terminy średnie mają status jednostkowości i są nazwami dla rzeczy jednostkowych.

figurę geometryczną). Platon i Hegel mogliby wspólnie wystąpić przeciwko wszystkim empirystom, którzy twierdzą, że argumentacja przez analogię, dzięki której wyprowadzamy ogólne cechy, zapośredniczone przez jednostkowe przypadki, jest innego rodzaju niż indukcja. Indukcja prowadzi nas do ogólnych zdań kwantyfikujących. Dowodzenie przez analogię prowadzi do twierdzeń rodzajowych. Jednakże obie należą do tej samej kategorii wnioskowania, wnioskowania refleksyjnego, ponieważ termin pośredniczący ma status kwantyfikujący szczególowości. Druga figura Hegla (*O-J-S*) jest scharakteryzowana w sposób formalny poprzez fakt, że pojedynczy podmiot *P* ma „dwie” własności *O* i *S*, które okazują się jedną własnością: Jest to własność, która może być wzięta za ogólną własność każdego jednostkowego podmiotu określonej klasy przedmiotów (moment *O*), a jednocześnie za „rodzajową” własność gatunku (moment *S*). Określenie „wnioskowanie refleksyjne” nawiązuje do Kantowskich sądów refleksyjnych, w których pojedyncze przypadki także wskazują na własności ogólne.

Szczególny status twierdzeń rodzajowych wymaga ostrożnych sądów w sytuacji, gdy chcemy je zastosować do indywidualnych przypadków. Nie są one same z siebie twierdzeniami ogólnymi. Gatunek nie jest po prostu zbiorem indywidualów. Jeśli przyjrzymy się pojedynczemu przypadkowi, najpierw musimy sprawdzić, czy przyjęte warunki standardowe, mogą być warunkami wstępnymi dla każdego przekształcenia twierdzeń rodzajowych dotyczących form, w twierdzenia uniwersalne dotyczące zbiorów jednostek. Przekształcenie twierdzeń dotyczących idealnych form geometrycznych na twierdzenia dotyczące figur geometrycznych i ciał jest, po raz kolejny od czasów Platona, paradygmatem.

Co więcej, odkąd wiemy, że dziedzina twierdzeń rodzajowych jest rezultatem „epagogenicznego” rozumowania lub wnioskowania przez analogię, wiemy także, że możemy dokonywać zmian w naszym systemie sądów rodzajowych dotyczących wspomnianego gatunku, na przykład, kiedy dowiadujemy się czegoś więcej o formie bytu będącego przedstawicielem w gatunku *P*. Nie mniej jednak, to właśnie twierdzenie rodzajowe posiada status twierdzenia pojęciowego dotyczącego gatunku *P*. Wypowiada ono wnioskowanie, którego możemy dokonywać ilekroć mówimy o pojedynczych przypadkach gatunku *P*, używając ich jako przypadku konkretnej formy rodzajowej. Czynimy tak na podstawie sądu, który mówi, że pojedynczy przypadek jest wystarczająco dobrym przykładem własności rodzajowej.

Gdy mówię na przykład, że kształt Francji jest sześciokątny, stawiam pewną tezę, dając tobie prawo do wysnucia pewnego zbioru przypuszczeń. Moje mocne przeświadczenie i twoje prawo do własnych wniosków nie są

jednak niezależne od właściwych sądów dotyczących odniesienia i wystarczająco dobrych zastosowań słowa „sześciokątny”, w stosunku do zarysu granic państw. Weźmy inny przykład: jeśli powiem, że Ziemia porusza się wokół Słońca po okręgu, możesz mieć rację mówiąc, że nie porusza się po okręgu, ale po elipsie. Relacje pomiędzy przypadkami rodzajowymi a przypadkami jednostkowymi są b a r d z o skomplikowane, jeśli im się dokładnie przyjrzeć. Istotne jest to, że żadna wiedza obiektywnie empiryczna nie może być wyrażona inaczej niż przez odniesienie *implicite* do przypadków rodzajowych. Możemy też powiedzieć, że pojęcia niezmiennej prawdy i wiedzy są definiowane na poziomie rodzajowym, a nie na poziomie bezpośredniej, jednostkowej obecności, na którym wyrażamy jakościowe rozróżnienia, na przykład: „ta róża jest czerwona”.

Zastanówmy się teraz nad znaczeniem i zastosowaniem Heglowskiej trzeciej figury (*S-O-J*). W owej figurze jednostkowy i szczegółowy podmiot wydają się być podporządkowane powszechnemu, ogólnemu predykatowi. Ogólność jest poziomem pośredniczącym pomiędzy jednostkowością a szczegółowością. Wydaje mi się, że możemy wyjaśnić, co Hegel myśli na temat przyjętych z góry założeń, jeśli przyjrzymy się następującym przykładom:

- 2:7 jest tym samym, co 4:14.
- Okrąg posiada środek.
- Bóg jest dobry.

Żeby zrozumieć te zdania musimy zrekonstruować ich „konteksty wnioskowań”. 2:7 jest tą samą proporcją, co 4:14. Inaczej mówiąc, z góry zakładamy, że mowa jest w pierwszym przykładzie o proporcjach wymiernych lub rzeczywistych liczb, a nie o wartościach współczynników. W drugim przykładzie, wyrażenie „okrąg” odnosi się do jednej i tylko jednej figury, jeżeli niejawną „przesłanką” założoną w kontekście wnioskowania jest następująca: „Okrąg jest kształtem”. Posiadanie środka jest również związane z kształtem. Jest to rodzaj albo „moment” formy kształtu. W trzecim przykładzie kontekstem wnioskowania może być zdanie „Bóg jest spekulatywnym pojęciem odnoszącym się do formy świata” lub „bycie dobrym jest spekulatywnym pojęciem odnoszącym się do ocen”. Zdanie to mówi, że formy te są, pod pewnym względem, takie same. Jest to jedyny sposób, w jaki mogę zrozumieć twierdzenia Hegla zawarte w §191 *Encyklopedii*. W paragrafie tym Hegel mówi, że we wniosku lub sylogizmie konieczności, termin średni ma status ogólności<sup>18</sup>. Moje podstawowe spostrzeżenie jest

<sup>18</sup> Sąd dotyczący konieczności  $\mathcal{N}$  jest  $\mathcal{P}$  (w tym samym sensie, jaki został przedstawiony w *Enc.* § 177.) jest rezultatem, czy też konsekwencją tego rodzaju ingerencji. Ów sąd  $\mathcal{N}$  jest  $\mathcal{P}$  mówi, że predykat zawiera, czy też wyraża naturę lub istotę podmiotu  $\mathcal{N}$ .

teraz następujące: W Heglowskiej doktrynie pojęcia, problem postawiony przez Kanta: jaki jest status zdań syntetycznych *a priori* został rozwiązany. Zastąpiło go pytanie o status zdania rodzajowego wyrażającego formę gatunkową rzeczy. System tych zdań zawiera o wiele więcej, i to różnych zdań lub twierdzeń, niż Kantowska kategoria prawd syntetycznych *a priori*. Znajdziemy w nim wszystkie zdania, które funkcjonują w nauce i encyklopediach. Używamy ich w sposób *a priori*, kiedy tworzymy strukturę naszego własnego indywidualnego doświadczenia, albo też naszego empirycznego dostępu do świata. Ze względu na twierdzenia empiryczne, sądy rodzajowe są (względnie) *a priori*<sup>19</sup>. Określają one rzeczywistą treść pojęć. Czynią to w sposób całościowy i systematyczny.

Nawet jeśli twierdzenia rodzajowe są, w pewnym sensie, z góry przyjętymi założeniami sądów empirycznych, i przez to nie mogą być bezpośrednio potwierdzone lub odrzucone przez pojedyncze obserwacje empiryczne, nie są one wieczne ani niezależne od doświadczenia. Przeciwnie, zaistniały one w sferze doświadczenia, czy też raczej w obrębie zaplanowanej i rozwijanej eksperymentalnie kontrolowanej wiedzy. Kiedy mówimy o „wiecznej” prawdzie i znaczeniu, mówimy o formie przedstawionych zdań, służących do wyciągania wniosków *explicite* wniosków, które są jednocześnie „materialne” i „pojęciowe”. Prawdziwa „nieskończoność” lub „wieczność” jest formą projektu jako takiego, a nie rzeczywistą formą w jakimś faktycznym systemie wiedzy.

Jeśli mam rację, to unikanie użycia przez Hegla Kantowskiego pojęcia sądów syntetycznych *a priori* jest jednocześnie analogiczne i bardzo różne od Quine’owskiego rozwiązania analityczno-syntetycznego rozróżnienia występującego w logicznym empiryzmie Carnapa. Quine i Hegel używają podobnych rozróżnień: obaj chcą dokonać rozróżnienia pomiędzy statusem logicznymi i indywidualnych, empirycznych sądów, zdań „obserwacyjnych”: „ta róża, która jest tam jest czerwona” albo „to drzewo, które jest tam jest zielone” i sądów rodzajowych zdań „róże mogą być czerwone, białe i żółte, ale nie zielone” lub „drzewa na wiosnę są zielone”. Ostatnie zdanie jest Quine’owskim „z d a n i e m n i e z m i e n n y m”. Co więcej, Hegel i Quine dzielają holistyczny punkt widzenia. Ale różnią się w swoim podejściu do zdań niezmiennych. Hegel rozumie je

<sup>19</sup> Hegel odróżnia empiryczne bądź jakościowe sądy takie jak „ta róża jest czerwona” bądź „Cezar urodził się wtedy i tam” bądź „to jest przejeżdżający powóz” (*Enc.* § 167, § 172), od sądów ogólnych, lecz także od sądów emfatycznych o postaci: „hałas był wywołany przez przejeżdżający powóz”. Sądy jakościowe należące do kategorii *Dasein* (bądź „obecności”) mówią o tym, co jest tutaj. Zawierają one elementy deiktyczne bądź zależne od sytuacji odniesienia anaforyczne.

nie jako uniwersalne twierdzenia empiryczne dotyczące po prostu „przypadkowych faktów”, ale jako rodzajowe artykulacje istotnych, niemniej jednak „pojęciowych” wniosków. Hegel może tak uczynić, ponieważ widzi on, w przeciwieństwie do Quine’a, różnicę pomiędzy ogólnymi kwantyfikacjami w zdaniu *każdy obiekt w zbiorze  $\mathcal{N}$  posiada własność  $\mathcal{P}$* , a rodzajowym odczytaniem zdania w postaci  *$\mathcal{N}$  jest  $\mathcal{P}$* . Takie odczytanie wymaga od każdego „słuchającego”, by nie używał zdania w sposób bezmyślny i schematyczny, ale aby dokonywał autonomicznego osądu dotyczącego jego właściwego użycia w każdym jednostkowym przypadku.

Miał rację Hume, gdy powiedział, że żadna schematyczna i ogólna zasada wnioskowania nie jest wystarczająco uzasadniona poprzez indywidualne obserwacje. Ale fakt ten nie powinien znieść nas na manowce sceptycznej teorii radykalnej nieokreśloności znaczenia i wnioskowania pojęciowego. Powinien on raczej przekonać nas o potrzebie innego rozumienia wnioskowania pojęciowego. Owo wnioskowanie nie jest ogólnym, ujętym ilościowo schematem dedukcji. Jest raczej wyrazem rodzajowej wiedzy i ukrytych reguł wnioskowania. W pełni podzielam stanowisko Roberta Brandoma, gdy odczytuje Hegla w ten sposób. Nie mogę się z nim jednak zgodzić, gdy twierdzi, że logikę wnioskowania należy ujmować jako formalną i schematyczną oraz, że wnioskowanie, może być traktowane jako system formalnych dedukcji, czy też formalnych wzorów dialogicznych zobowiązań, uprawnień i „spójności”. Używając systemów formalnych reguł wnioskowania możemy jedynie wyjaśniać „uniwersalne” kwantyfikacje. Nie są one jednak wystarczające w przypadku o wiele bardziej skomplikowanych procesów rodzajowego rozumowania.

Bez niejawnego odniesienia się do całej struktury form pojęciowych, nie może istnieć żadne odniesienie do obiektu empirycznego. Fakt ten pokazuje głęboki problem użycia słów „empiryczny” i „doświadczenie”. Empiryzm Quine’a ciągle kieruje błagalne modły do głęboko zakorzonego dogmatyzmu wywodzącego się z tradycji Locke’a i Hume’a. Quine pragnie przekroczyć tradycyjne pojęcie „racjonalizmu”, rozróżniające reguły formalne analitycznego wnioskowania od materialnych wniosków, które już „mają” zawartość empiryczną (lub też określa pojęcie zawartości, jak możemy powiedzieć to w duchu Brandoma). By zobaczyć to dokładniej, zwłaszcza jeśli chodzi o status stwierdzeń rodzajowych, potrzebne będą gruntowniejsze badania. Ale główna myśl może być uchwycona już teraz: Używamy zdań rodzajowych jako prawd pojęciowych. Nie są one jedynie zdaniami analitycznie prawdziwymi w takim sensie, w jakim są one prawdziwe dzięki arbitralnym warunkom definicyjnym przyjmowanym w de-

dukcyjnej grze językowej tak, jak jest to przedstawiane w aksjomatycznych systemach dedukcyjnych. Raczej zdania rodzajowe wyrażają m a t e r i a l n e rozróżnienia i ukryte wnioskowania, które są związane z takimi rozróżnieniami. Rozważmy następujące zdania: „Ptaki mają pióra”; „Człowiek może mówić”; „To, co żyje, umiera”; „Większość ptaków może latać”; „Większość ludzi może liczyć”. Żadne z tych zdań nie wyraża pojedynczych faktów empirycznych, takich jak fakt, że mały Piotruś nie może jeszcze mówić lub że ptak Pik-Pok, będąc pingwinem, nie może latać. Zdania takie jak: „Dzieci poniżej ósmego miesiąca życia nie potrafią mówić”; „Pingwiny nie potrafią latać”; również nie są „empiryczne”, lecz pojęciowe. Dochodzimy do nich poprzez sąd refleksyjny: Musimy znaleźć właściwą podklasę, która zmieni zaledwie jednostkowe zdanie dotyczące Piotrusia czy Pik-Poka w twierdzenie rodzajowe<sup>20</sup>. Twierdzenia te, każde z osobna, wyrażają jakieś obiektywne „doświadczenie” [*Erfahrung*] w Kantowskim znaczeniu tego słowa. Jako takie, są one z góry przyjęte, kiedy mówimy o chłopcu Piotrusiu albo o naszym pingwinie Pik-Poku. Podobnie z góry zakładamy, że każda żyjąca istota umrze (czy nam się to podoba, czy nie), tylko dlatego, że rzeczywiste pojęcie życia zawiera, jakby to powiedział Hegel, swoje przeciwieństwo, a mianowicie śmierć, w takim właśnie sensie, który zmienia trzecie zdanie w twierdzenie pojęciowe. Ale drugie zdanie jest również twierdzeniem pojęciowym, nawet jeśli nie tylko nasz raczkujący Piotruś jeszcze nie mówi, lecz także niektórzy dorośli, jak wiemy, nie są zdolni do używania języka. Ten fakt empiryczny nie przeczy prawdzie rodzajowej. Świadczy on raczej o tym, że zastosowanie rodzajowych (lub pojęciowych) prawd do jednostkowych przypadków empirycznych wymaga mimo wszystko odpowiedniego sądu, potwierdzonego w doświadczeniu.

Takie sądy odpowiadają na pytanie, czy normalne warunki stosowania prawdy pojęciowej zostały spełnione. Prawdy pojęciowe nie mogą być używane „na ślepo” lub „bezmyślnie”. Ich właściwe użycie powinno być sprawdzone przez „sąd pojęciowy”, używając którego decydujemy, czy dany empiryczny podmiot jest „wystarczająco dobrym” przykładem określenia pojęciowego lub czy „rzeczywiście” podpada pod pojęcie<sup>21</sup>. Tak więc orze-

<sup>20</sup> Zob. *Enc.* §174: W sądach refleksyjnych to, co jednostkowe, powiązane już jest z innymi rzeczami istniejącymi w świecie. Wyraża to predykat, który nie jest określony co do warunków swej prawdziwości przez relatywnie bezpośrednie jakości. Przykład Hegla dotyczy predykatu „lecniczy” [Zob. *GW* 20, § 174, *Zusatz*]. W *Enc.* § 175 mówi on, że szczegółowość rozrasta się do pewnego rodzaju powszechności, a rodzajowe twierdzenia na temat zwykłych zachowań.

<sup>21</sup> Por. *Enc.* § 178: Sąd pojęcia mówi o tym, czy jakiś sąd jest wystarczająco dobry lub prawdziwy – ze względu na pojęciowe, czy też rodzajowe wnioskowania zawarte w pytaniu.

kaniu nie jest jedynie subiektywnym przypisaniem predykatu do podmiotu. Mówiący mówi, że podmiot *p o s i a d a* własność wyrażoną przez predykat<sup>22</sup> lub, jak twierdzi Hegel, podmiot i predykat są „identyczne” (§166). Taki sposób odczytania „jest” jako tożsamości zdaje się być dziwaczny, zwłaszcza dlatego, że moglibyśmy chcieć poprzeć Kanta lub Fregego, sprzeciwiając się Heglowi i odróżnić orzekanie od tożsamości. Ale, nawiązując do Hegla, zdanie takie jak: „Pik-Pok jest pingwinem”, mówi, że określone stworzenie, do którego odnoszę nazwę „Pik-Pok” może być również odniesione do nazwy „ten pingwin”. Hegłowska „teoria tożsamości” orzekania nie mówi więcej niż: To, do czego odnosimy się przez *N* może być odniesione także przez *P* jak również vice versa. Hegel nie przejmuje się faktem, że powinniśmy zmienić formę syntaktyczną *P*, wtedy kiedy chcemy dokonać owego odniesienia i przekształcić *P* w „termin jednostkowy” denotujący „miejscowo” to samo, co *N*. To pokazuje, raz jeszcze, że Hegel nie jest w ogóle zainteresowany formalną logiką dedukcyjną. Niemniej jednak Hegłowskie odczytanie spójki „jest” jako pewnego rodzaju tożsamości może być pomocne, zwłaszcza w analizach zdań „spekulatywnych”, takich jak: „Bóg jest wszechmogący, wszechwiedzący i nieskończenie dobry”. Dla Hegla zdania takie jak to, nie mówią, że istnieje indywidualny byt nazywany „Bogiem” posiadający transcendentalne własności bycia jednocześnie wszechmogącym, wszytkowiedzącym i nieskończenie dobrym. Kiedy chcemy zrozumieć takie zdanie, powinniśmy raczej skoncentrować się na tym, jak należy odczytać relację między zwrotem rzeczownikowym *N* i predykatem *P* w zdaniu *N(P)*. Odpowiedź Hegla jest następująca. Używamy słowa „Bóg” w celu nazwania „nieskończonej” idei mocy istnienia lub możliwości, wiedzy czy prawdy oraz dobroci we wszystkim, co żyje. Czynimy to w metonimiczny sposób. Innymi słowy, zdanie dziewiąte jest *d e f i n i c j ą* specyficznego użycia słowa „Bóg”. Jako, że powinniśmy zawsze odnosić się do podmiotu, który dokonuje sądów na temat istnienia i możliwości, wiedzy i dobroci, nie jest złym pomysłem, aby obdarzyć Boga pewnymi cechami osobowymi. Ale nie powinniśmy błędnie odczytywać spekulatywnych zdań tego typu, tak jakbyśmy mówili o „skończonej” istocie, a nie o idei lub formie idealnej.

Hegel nigdy nie przejmuje się szczegółami, doprowadzając z pewnością w ten sposób z pewnością do irytacji każdego formalnego logika. Z drugiej strony, postaramy się lepiej zrozumieć, czym Hegel się kieruje

<sup>22</sup> Por. *Enc.* § 166, § 167. Problem polega na tym, by wytłumaczyć obiektywny sens twierdzenia, że *N jest P*. Odpowiedź na to jest następująca: Przedmiot *N* w sobie jest określany przez *P* a ten, kto to mówi, czyli podmiot utrzymuje, że jego opinia na ten temat jest obiektywna i niezależna. Znaczy to tyle, że mówiący czyni odniesienie do obiektywnego królestwa prawd „pojęciowych”, w którym przebywa, i w którym czyni zobowiązania.



i co myśli na ten temat. Dedukcje formalne i formalne definicje tak, jak ich używamy w matematyce lub konstruuując już od czasów Arystotelesa drzewa terminologiczne w naukach taksonomicznych, nie są centrum zainteresowania jego logiki. Szczególna technika definiowania różnicowego i konkluzywnego znaczenia zwrotu czasownikowego lub predykatu  $\mathcal{P}$  poprzez użycie rekursywnych schematów redukcji nie jest w ogóle zagadnieniem, którym zajmuje się Hegłowska logika filozoficzna. W gruncie rzeczy możemy używać każdego schematu definiowania i być z tego zadowoleni. Ale nie powinniśmy przeceniać roli definicji formalnych. Uwzględniają one system wewnątrzjęzykowych odniesień, które mogą być wyuczone, aby używać ich w sposób schematyczny. Mogą one nam pomóc, jak to mówi Brandom, uczynić domyślne wnioski jawnymi. Ale nie mówią nam one niczego o statusie wniosków materialnych, które stają się dzięki nim jasne.

Chociaż sędzę, iż rzutowanie idei Brandoma zawartych w *Making it Explicit* na Hegłowską *Logikę* jest w pełni uzasadnione i może nam pomóc lepiej zrozumieć Hegłowskie idee dotyczące subiektywnych i intersubiektywnych rozróżnień, inferencyjnych zobowiązań, uprawnień i „sprzeczności”, to jednak istnieją u Brandoma istotne ograniczenia w sposobie widzenia tych zagadnień. Problemy heglowskiej logiki filozoficznej leżą daleko poza, albo raczej głęboko pod, zakresem stosowania każdej formalnej techniki dokonywania rozróżnień i zasad wnioskowania *explicite*. Co ważniejsze, Hegel nie „wyjaśnia”, w jaki sposób uczymy się używania pojęć. Zwraca raczej uwagę na to, co zazwyczaj czynimy, kiedy ich używamy. Oznacza to, że sposób analizy jest z góry założony, transcendentálny, a nie objaśniający, czy oceniający. Hegel zdaje się przywiązywać szczególną wagę nie tylko do sposobu, w jaki powinniśmy określać relację pomiędzy  $\mathcal{N}$  i  $\mathcal{P}$  w zdaniach typu  $\mathcal{N}$  jest  $\mathcal{P}$ , ale również do samego odczytania  $\mathcal{N}$  i  $\mathcal{P}$  w takim zdaniu. Powiada on, że powinniśmy dokonać odczytania  $\mathcal{N}$  z uwzględnieniem odczytania  $\mathcal{P}$  i *vice versa*. To znaczy, że nie budujemy znaczenia, czy też warunków prawdy zdań („elementarnych”) z niezależnych, zatomizowanych elementów,  $\mathcal{N}$  i  $\mathcal{P}$ , jedynie poprzez umieszczanie spójki „jest” między nimi. Spójka nie tworzy relacji pomiędzy niezależnie określonymi przedmiotami, nazywanymi podmiotem i predykatem. Spójka jest raczej znakiem poszukiwania „tożsamość”  $\mathcal{N}$  i  $\mathcal{P}$  tj. dziedziny, w której  $\mathcal{N}$  albo nazywa pojedynczy przedmiot albo odnosi się do całej klasy takich obiektów, i w której  $\mathcal{P}$  definiuje podklasę – lub rodzajowe, albo pojęciowe odczytanie  $\mathcal{N}$ . W pierwszym przypadku mówimy, że przedmiot nazwany  $\mathcal{N}$  posiada własność  $\mathcal{P}$ , w drugim przypadku mówimy, że wszystkie  $\mathcal{N}$  mają własność  $\mathcal{P}$ . Przyjmujemy, że w przypadku zdań empirycznych dziedziny  $\mathcal{N}$  i  $\mathcal{P}$  są „identyczne”. Musimy też zrozumieć właściwe kategorie w przypadku zdań pojęciowych. Czynimy to na gruncie

pewnego rodzaju „wnioskowania” lub „sylogizmu”, tj. poprzez poszukiwanie terminów pośredniczących lub twierdzeń.

Terminy średnie lub twierdzenia mogą występować w trzech momentach pojęciowych: szczegółowości, jednostkowości i ogólności. W pierwszym przypadku zapośredniczeniem między  $\mathcal{N}$  i  $\mathcal{P}$  jest system wiedzy rodzajowej. W drugim przypadku, zapośredniczenie jest rodzajem analogii lub indukcji, a otrzymane w rezultacie zdanie jest twierdzeniem rodzajowym. W trzecim przypadku zapośredniczenie jest odniesieniem do ogólności. Wynik ma postać sądu szczegółowego. Każda szczegółowa forma lub wiedza rodzajowa jako taka jest po prostu momentem w naszym rozwoju systemu pojęć. Hegel nazywa ten system „pojęciem”, a czasami rozumie „przedmiot” jako właśnie ten system<sup>23</sup>. Czyni tak, ponieważ chce używać zdań rodzajowych albo raczej „spekulatywnych”, takich jak „pojęcie jest absolutem” albo „Bóg jest absolutem”, czy też „pojęcie jest Bogiem”. Oczywiście wolałbym uniknąć takiego sposobu mówienia, pomimo, że jest on używany do dziś w seminariach teologicznych. Wolę wypowiedzi z użyciem bardziej współczesnego języka. Aby pokazać, w jaki sposób rozumiem ten problem, przyjrzę się Heglowskiej obronie ontologicznego dowodu na istnienie Boga.

- Bóg istnieje.
- Bóg jest systemem wszystkich pojęć.
- System wszystkich pojęć obejmuje także istnienie, ponieważ jest rzeczywistą dziedziną, w której jest określone, co istnieje, a co nie.

Oczywiście, Hegel nie uważa pojęcia za skończony predykat w rodzaju „posiadanie 30 dolarów w kieszeni”. Ujmuje on raczej całą praktykę czynienia rozróżnień w świecie, jako przyjętą z góry w każdym skończonym, czy empirycznym rozróżnieniu. Domaga się, by wersja dowodu ontologicznego na istnienie Boga przeprowadzona przez Anzelma czy Kartezjusza mogła być zrozumiana jako pojęciowe twierdzenie dotyczące tego, co robimy, kiedy mówimy o Bogu. Chcemy mówić o całym systemie bycia, rozumienia i prawdy. System ten jest „największym” obiektem, jaki możemy sobie pomyśleć. Jest to rzeczywisty system istnienia, prawdy, bytu, istoty i pojęcia. W rezultacie Hegel uznaje, że tradycyjna teologia jest jedynie wczesną, słabo rozwiniętą wersją logiki spekulatywnej (lub „metafizyki”). Należy ją uwolnić od niewłaściwego rozumienia słowa „Bóg”. Prawdziwy i właściwy sposób uprawiania teologii polega na porzuceniu jej. W zamian należy dokonywać

<sup>23</sup> Ten raczej dziwny sposób utożsamienia przedmiotu z wszystkimi jego relacjami do innych przedmiotów sięga monadologii Leibniza. Wyjaśnia to, dlaczego na końcu przedmiot w swoim wszystko zawierającym sensie jest Bogiem.

pojęciowej analizy ludzkich form życia oraz analizy logicznej różnych form, by uczynić je możliwymi do wyrażenia werbalnie. Czyniąc tak, rozwijamy naszą autonomię i samowiedzę. Brandom ma w tym miejscu absolutną rację, gdy kładzie nacisk na doniosłe znaczenie analiz logicznych dla wyjaśnienia świadomości i samowiedzy. Możliwe różnice dotyczyć mogą zagadnienia: czym jest analiza logiczna i do czego może być przydatna.

Po rozstaniu się z mitologiczną teologią możemy, jeśli chcemy, nadal używać słowa „Bóg”. Ale musimy wiedzieć, że jeśli mówimy „Bóg istnieje”, „Bóg jest prawdą”, czy też „Bóg jest dobry” nie mówimy, że istnieje jednostka nazywana „Bogiem”, która ma własności istnienia, czy mówienia prawdy w Biblii. Nie jest też poprawnie stwierdzenie, że Bóg jest dobry „dla swoich stworzeń”. Słowa „Bóg” używamy raczej w sposób metonimiczny, aby powiedzieć coś o idei prawdy absolutnej, absolutnego bytu lub istnienia, czy też kiedy stawiamy pytania o etykę, czy absolutne dobro. Czyniąc tak, odnosimy się do całego obszaru rozwoju ludzkiego doświadczenia. Ale czym jest „prawda” „spekulatywnych” twierdzeń na ich „absolutnym” poziomie odzwierciedlenia bytu, prawdy i wiedzy? Pytanie to jest interesujące nie tylko dla tradycyjnej teologii. Kiedy, na przykład, fizyka domaga się uznania, że tylko ona posiada absolutne pojęcie prawdy, albo prezentuje jedynie realną wiedzę lub świat rzeczywisty, Hegel atakuje taki materialistyczny, czy też fizykalistyczny punkt widzenia jako „mechanycyzm” lub złą metafizykę. Takie podejście reprezentuje złe zrozumienie doktryny absolutnej prawdy, wiedzy i natury. „Rzeczywista” prawda mechanycyzmu, jako sposobu wyjaśnienia przyrody, jest jedynie małą częścią ludzkiego rozumowania instrumentalnego, które jest z kolei, jedynie niewielką częścią ludzkiego życia etycznego. Innymi słowy, atomistyczni materialści i teoretycy decyzji, tacy jak Hobbes, są myślicielami prowincjonalnymi właśnie dlatego, że roszczą sobie prawo, by ich ograniczone pojęcia natury obejmowało cały świat, oraz by ich ograniczone i subiektywne pojęcie racjonalności zawierało całą ideę ludzkiego rozumu.

Empiryzm i scjentyzm są dogmatyczne ze względu na ich nieokreślone założenia początkowe. Czyż nie jest gorzką ironią, że Hegel jest atakowany za mówienie o absolutnych twierdzeniach? Posłaniec jest karany za przyniesioną wiadomość. Wiadomość ta brzmi: atomistyczny scjentyzm i empiryzm są teoriami absolutnej prawdy i wiedzy, i oferują rzekomo „obiektywne” twierdzenia dotyczące zmysłowej percepcji jako „prawdziwej” podstawy wiedzy i prawdy. Podobne stwierdzenie jest zarezerwowane dla analogicznych „sentymentalnych” teorii dotyczących szczęścia i dobra w tradycji etyki empirystycznej.



Tłum.: *G. Markowski*

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER – Prof. dr, studia, badania i wykłady w zakresie filozofii na Uniwersytetach w Konstancji, Berlinie, Pradze, Berkeley, Sao Paolo i Pittsburgu. Od 1992 roku Profesor filozofii na Uniwersytecie w Lipsku. Profesor wizytujący w Swansea (University of Wales, 1997/98), Nowym Jorku (New School University, 2002) i Pittsburgu (2006/7). Od 2008 roku Prezes Saksońskiej Akademii Nauk. Główne zainteresowania badawcze: logika filozoficzna, filozofia języka, filozofia matematyki, Platon, Kant, Hegel, Wittgenstein.

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER – Prof. Dr., studies, research and teaching in philosophy, linguistics and mathematics in Konstanz, Berlin, Prague/CZ, Berkeley/CA, Campinas/Sao Paolo and Pittsburgh/PA. Since 1992 Professor for Philosophy at the University of Leipzig, Visiting Professor in Swansea (University of Wales, 1997/98), New York (New School University, 2002), and Pittsburgh (2006/7). Since 2008 President of the Saxonian Academy of Science. Main research interests: philosophical logic, philosophy of language, philosophy of mathematics, Plato, Kant, Hegel, Wittgenstein.