

WYKŁADY KAZIMIERZA AJDUKIEWICZA Z TEORII POZNANIA
W ROKU AKADEMICKIM 1930—1931

WPROWADZENIE

Podczas XXXI Konferencji Historii Logiki w Krakowie (październik 1985 r.), poświęconej Leonowi Chwistkowi, doc. Kazimierz Szała j k o przedstawił swe notatki z wykładów Chwistka i Kazimierza Ajdukiewicz a. Autor notatek studiował początkowo filozofię i matematykę w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, a później wyłącznie matematykę. Zdażył jednak uczestniczyć (i sporządzić szczegółowe notatki na podstawie własnych stenogramów) w dwóch wykładach Ajdukiewicza dla filozofów: *Semantyka logiczna* oraz *Główne zagadnienia teorii poznania*; oba wykłady miały miejsce w roku akademickim 1930—1931.

Publikowany niżej tekst nie był autoryzowany przez Ajdukiewicza, podobnie jak i wykład *Semantyka logiczna*. Ten drugi wykład ukazał się drukiem w „Studiach Filozoficznych”. Nie da się udzielić ostatecznej odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu notatki K. Szałajki oddają to, co Ajdukiewicz mówił w swych wykładach. W przypadku *Semantyki logicznej* możliwa była przynajmniej częściowa weryfikacja tekstu wykładów sporządzonego przez K. Szałajkę przez porównanie z publikowanymi w latach trzydziestych pracami semantycznymi Ajdukiewicza. Weryfikacja ta wypadła zdecydowanie na korzyść notatek K. Szałajki. Sprawa ta jest przedstawiona w moim wprowadzeniu do *Semantyki logicznej*. Niestety w przypadku niniejszych wykładów nie dysponujemy takim materiałem porównawczym. Nie dostarczają go ani opracowane przez Ajdukiewicza *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli* (Lwów 1923), ani też jego *Zagadnienia i kierunki filozofii* (Warszawa 1949). Jednakowoż, stosując analogię, możemy przyjąć, że treść wykładu Ajdukiewicza o teorii poznania została zarejestrowana przez K. Szałajkę w sposób uzasadniający niniejszą publikację.

Niemniej jednak tekst został poddany pewnej obróbce. I tak opuszczony został wykład pierwszy, na którym autor notatek najwyraźniej nie

był i sporządził jedynie krótkie streszczenie, prawdopodobnie na podstawie cudzych notatek. Ponieważ w wykładzie drugim powtórzone jest to, co znajduje się w streszczeniu, zdecydowałem się na opuszczenie tego pierwszego wykładu. Opracowując tekst dążyłem do tego, aby tok wykładu był spójny. W związku z tym kilka zdań zostało opuszczonych, o ile były powtórzeniami lub też zachodziło uzasadnione podejrzenie, iż są wynikiem jakichś *szumów informacyjnych*. W pewnych przypadkach w celu zachowania spójności trzeba było zmienić jakieś wyrazy, nie wykraczając przy tym poza terminologię stosowaną przez Ajdukiewicza. Ingerencji tych nie zaznaczałem, gdyż przecież nie mamy do czynienia z tekstem źródłowym w pełnym tego słowa znaczeniu. Natomiast dodałem przypisy (notatki K. Szałajki w ogóle ich nie zawierają), które, mam nadzieję, będą pomocne przy lekturze. Ponadto została uwspółcześniona pisownia, a składnia zmieniona tylko tam, gdzie było to uzasadnione względami treściowymi.

Wykłady Ajdukiewicza z teorii poznania (i semantyki logicznej także) można traktować dwojako. Po pierwsze, są one świadectwem poziomu dydaktyki, a jako takie robią, jak sądzę, spore wrażenie. I po drugie, są one także jakimś źródłem historycznym, a w tym względzie także zasługują na uwagę, głównie w części poświęconej prawdzie.

Chciałbym podziękować serdecznie Panu doc. K. Szałajce za udostępnienie notatek oraz zgodę na ich opublikowanie oraz Pani mgr Ewie Dorobińskiej za przeczytanie oryginalnej wersji wykładów i sugestie dotyczące poprawek.

Jan Woleński

WYKŁAD II 27 stycznia 1931 r.

Tym co się wyobraża, jest sensum albo treść wyobrażenia. Przy tej koncepcji tego, co się wyobraża, definicja prawdziwości wyobrażenia sprowadziłaby się do formy, że: wyobrażenie jest prawdziwe to tyle, co sensum jego istnieje i jest takim, jakim się być wydaje. Przy odpowiednim rozumieniu wyrazu *istnieje* można powiedzieć, że sensum zawsze istnieje, jeżeli jest treścią wyobrażenia i zawsze jest takim, jakim się być wydaje. Wprawdzie jest pogląd, że można się mylić w osądzeniu swoich własnych treści (*Stumpf*), ale pogląd ten nie jest przekonujący. Jeżeli by i w tym znaczeniu operowano wyrazem *istnieje*, to w takim razie każde wyobrażenie byłoby prawdziwe. Ta definicja tak sformułowana nie przydałaby się na nic, ponieważ nie odgraniczałaby wyobrażeń, które uważamy za złudne, od wyobrażeń prawdziwych. Wszystkie wyobrażenia

byłyby zawsze wyobrażeniami prawdomównymi. Na tym stanowisku stoi Mach, który uważa, że nie ma właściwie żadnych złudzeń i halucynacji. Gdy człowiek przeżywa halucynacje, to to, co sobie wyobraża, również dobrze istnieje jak to, co sobie wyobraża, gdy patrzy np. na jakiś dom. Różnica jest tylko ta, że podczas gdy sensum, które mam przy prawdziwym widzeniu, daje się połączyć z innymi sensami w prawidłową całość, to te sensa, które są halucynacjami, wyłamują się spod tej prawidłowości przyrodniczej. Ale wszystkie wyobrażenia są właściwe prawdomówne. Podobnie także z dawniejszych filozofów klasycznych Berkeley identyfikuje to, co sobie wyobrażamy, więc przedmioty naszych wyobrażeń, z naszymi sensami, które on nazywa ideami. Stąd się bierze twierdzenie, że przedmioty zmysłowe są kompleksami idei.

Ponieważ ta pierwsza koncepcja prawdziwości wyobrażeń zaprowadziłaby nas do tej konsekwencji, że wszystkie wyobrażenia są prawdziwe, więc ci, którzy chcieliby mówić o wyobrażeniach prawdziwych i fałszywych dają pewną modyfikację, np. taką, że wyobrażenie jest prawdziwe wtedy, gdy nie tylko jego sensum istnieje, ale istnieje niezależnie od tego, że jest spostrzeżone. Mówią też, że sensum przeżywane w halucynacji wprawdzie istnieje na swój sposób, ale dlatego, że jest spostrzegane. Np. gdy patrzę na piec, to sensum istnieje nie tylko dzięki temu, że ja je spostrzegam, ale istnieje niezależnie od mego spostrzegania. Może mi się też halucynować piec na środku pokoju i wtenczas również powstanie pewna plama brązowa, ale plama ta istnieć będzie tylko zależnie od mego spostrzegania. Wedle tej koncepcji prawdziwym byłoby takie wyobrażenie, którego sensum istnieje niezależnie od tego, czy jest spostrzegane czy nie. Np. ja wierzę w to, że brązowa plama pieca istnieje niezależnie od tego, że się na piec nie patrzę, sądzę, że ta plama istniała, zanim się na piec popatrzyłem i że istnieć będzie dalej. Tymczasem Berkeley uważa, że cały świat składa się właściwie z naszych sensów. Jest zdania, że absurdem byłoby przypuszczać, iż sensa mogą istnieć wtedy, gdy nie są spostrzegane. Z tego poglądu Berkeley'a wynika jego idealistyczne stanowisko. Jest on w tym znaczeniu idealistą, że nie wierzy w to, jakoby cokolwiek na świecie istniało wtedy, kiedy nikt go nie spostrzega. Berkeley uważał, że ciała nie są niczym innym, jak kompleksami treści i stąd doszedł do wniosku, że istnienie ciał polega na ich spostrzeganiu. *Esse est percipi* — to teza idealistyczna Berkeley'a. Jakież on przytacza argumenty na korzyść tej tezy, że sensa nie mogą istnieć wtedy, gdy nie są spostrzegane?

Część argumentów, którymi Berkeley popiera swoją tezę idealistyczną czerpie od innych filozofów, swoich poprzedników, w szczególności od L o c k a, który rozróżniał dwojakie cechy przedmiotów: pierwszo-

rzędne i drugorzędne.¹ Przez pierwsze rozumiał on takie cechy, które przedmiotom naprawdę przysługują, drugorzędne to tylko cechy, których przedmioty naprawdę nie posiadają, a które my im przypisujemy na skutek sposobów, jakimi nasze zmysły reagują na te przedmioty. Np. sensum cieplne są ludzie skłonni uważać za cechę drugorzędną, która naprawdę przedmiotom nie przysługuje, ale jest tylko czymś czysto subiektywnym. Poprzednicy Berkeley'a dowodzili, że owe cechy drugorzędne, jak temperatura, kolor, woń nie mogą istnieć nie spostrzegane. Natomiast twierdzili oni, że sensum np. przestrzenne, więc sensum odpowiadające kształtowi np. kwadratu, może istnieć nie spostrzegane. Berkeley jest o wiele konsekwentniejszy od tamtych i twierdzi, że żadne sensa nie mogą istnieć wtedy, kiedy nie są spostrzegane i stara się dowieść swojej tezy przy pomocy argumentów, którymi tamci dowodzili tezy skromniejszej. Przy pomocy tych samych argumentów chce Berkeley wykazać, że w ogóle żadne sensum nie może istnieć nie spostrzegane. Z tych wszystkich argumentów, którymi się posługuje, właściwie tylko dwa można przytoczyć jako w pewien sposób uzasadniające jego tezę, ponieważ prawie wszystkie inne argumenty wskazują tylko, że my możemy się pomylić w przypisywaniu przedmiotom całego szeregu własności. Szereg argumentów dowodzi tego, że czasem wydaje nam się, iż pewne sensum jest, a czasem, że go nie ma. Z tych ważnych argumentów pierwszy wygląda w sposób następujący: zależnie od tego, od jakich zmysłów pochodzą sensa, można je ułożyć w pewien szereg. Zaczynamy od sensów wzrokowych, później dotykowych, słuchowych, smakowych, węchowych itd., aż skończymy na sensach ustrojowych, a więc takich jak ból głowy. Gdy człowiek patrzy przed siebie, zjawia się w jego świadomości pewne sensum wzrokowe. Powiada Berkeley za Lockiem: jakbyśmy mogli w nie uwierzyć, gdyby nikt sobie go nie uświadamiał. Locke stara się dowieść tymi argumentami, że nie istnieją tylko własności drugorzędne, ale Berkeley słusznie powiada: jeśli ten argument ma dowodzić tego, że np. barwa istnieje tylko wtedy, gdy jest spostrzegana, to tak samo dobrze może dowodzić, że sensum kształtu istnieje tylko wtedy, gdy jest spostrzegane. Drugi tok myśli Berkeley'a jest taki, że nikt by przecież nie powiedział, iż szereg plamek białych, które roztaczają się przed moimi oczyma, gdy patrzę na świecąca lampę, mógłby istnieć, gdybym ja ich nie spostrzegał. A czymże się te plamki w istocie różnią od tych, które widzę otwartymi oczyma?

Jeszcze trzecia analogia. Są tzw. wyobrażenia odtwórcze. Gdy sobie coś wyobrażam, stwierdzam, że w mojej świadomości maluje się pewien obraz. Jest on pod wielu względami podobny do tego, który bym miał,

¹ Obecnie mówi się raczej o jakościach pierwotnych i jakościach wtórnych.

gdybym się na dany przedmiot patrzył. Żeby ten obraz istniał, nie będąc przeze mnie uświadomionym, w to niepodobna wierzyć, powiada Berkeley. I znowu mówi: jaka jest zasadnicza różnica pomiędzy obrazami, którymi operuję w pamięci, a tymi, które widzę przy otwartych oczach. Te trzy podane argumenty są to argumenty z analogii. Powiada się tak: a nie może istnieć nie spostrzegane, b jest podobne do a pod wielu względami, więc na pewno b nie będzie mogło istnieć nie spostrzegane. W ten sposób równie dobrze można by dowodzić, że koń nie istnieje na świecie, bo centaury, które nie istnieją, są pod wieloma względami podobne do koni. Tego rodzaju argumenty są to tylko środki agitacyjne, których można by używać na zebraniach politycznych, gdzie nie chodzi o to, żeby coś było udowodnione, ale o wywołanie wiary u słuchaczy. Argumenty Berkeley'a nie są żadnymi dowodami. Kwestia czy sensa mogą istnieć nie będąc spostrzegane, jest właściwie nie rozstrzygnięta.

O sensach mówiliśmy w związku z definicją prawdziwości wyobrażeń. Berkeley starał się wykazać, że sensa nie mogą istnieć, gdy nie są spostrzegane, ale jego argumentacja nie wydaje nam się przekonywująca. Nie wydaje się to nam potrzebne dla prawdziwości wyobrażenia, w którym pewne sensum nam się uświadamia, aby to sensum koniecznie istniało i nie tylko wtedy, kiedy je sobie wyobrażamy. Według argumentacji Berkeley'a sensum, aby było prawdziwe musiałoby istnieć nie tylko podczas samego wyobrażenia, ale przedtem i potem. Ale to jest zupełnie niepotrzebne dla prawdziwości wyobrażenia, żeby sensum dane w tym wyobrażeniu musiało istnieć dłużej lub krócej, aniżeli sam proces wyobrażania.

Rozważmy teraz drugą próbę określenia istnienia niezależnego. Sensum istnieje niezależnie od tego, że jest spostrzegane znaczy, że istnieje niezależnie przyczynowo. Takich sensów, które by nie zależały przyczynowo od procesu spostrzegania, zdają się nie ma, ponieważ przez abstrakcję samego procesu spostrzegania zawsze można zmienić wyobrażenia. I to zarówno strony cielesnej tego procesu jak i psychicznej.

WYKŁAD III 29 stycznia 1931 r.

Do myśli Berkeley'a dołącza się Mach. Berkeley uważa, iż sensa mogą istnieć tylko jako spostrzegane tzn. gdyby w ogóle nikt nie spostrzegał stołu, to by go nie było. Kiedy patrzę na stół, mam pewien obraz. Kiedy zamknę oczy, obraz znika. Mach nie zajmuje tego stanowiska subiektywistycznego i uznaje, że mogą istnieć takie sensa nawet wtedy, kiedy nie są spostrzegane. Paradoksalność stanowiska Berkeley'a znika przez to, że suponuje on jakąś istotę, mianowicie Boga wszech-

widzącego, tzn. taką istotę, która spostrzega ustawicznie cały świat. Berkeley nie sądzi, jakoby wszystko na świecie było jakimś układem sensów, ponieważ twierdzi, że układem sensów są wyłącznie tylko przedmioty zewnętrzne, natomiast prócz tych ciał, które dla swego istnienia potrzebują spostrzegania, istnieją jeszcze właśnie te istoty spostrzegające, które już nie są ciałami, lecz duszami. Istnienie dusz spostrzegających jest możliwe bez tego, aby one były kiedykolwiek przez kogoś spostrzegane. Duch nie potrzebuje być spostrzegany, aby istniał. Mach natomiast także i dusze ludzkie sprowadza do pewnych układów sensów, w czym idzie za myślą jednego z filozofów angielskich z XVIII wieku, bezpośredniego następcy Berkeley' a, Hume' a. Otóż według Hume' a, a podobnie też według Macha, dusza człowieka jest zbiorem jego myśli.

Przedstawimy pewne bardzo pomysłowe rozwinięcia myśli Macha, sprowadzające całą rzeczywistość fizyczną i psychiczną do układów sensów. To rozwinięcie podał współczesny filozof angielski, Bertrand Russell, w książce *Our knowledge of external world*². Przedstawimy koncepcję Russella rozwijającą pogląd Macha o tym, że świat zewnętrzny jest zbudowany z naszych sensów. Wychodzi Russell od tego, że gdy ktoś ma oczy otwarte i patrzy przed siebie, rozpościera się przed nim trójwymiarowy świat sensów. Każdy człowiek ma taki swój świat sensów, tj. świat, do którego nikt drugi nie może zajrzeć. Russell nazywa ten trójwymiarowy świat sensów, prywatnym światem każdego człowieka. Ten prywatny świat jest tak dobrze zamknięty, że nikt nie może zajrzeć do niego, do tego świata obrazów, sensów. Rozważania nasze na ten temat dotyczyć będą tylko wzroku, nie będą się odnosiły do dotyku i innych zmysłów. Oczywiście każdy człowiek ma także prywatny świat dotykowy itd. Ograniczymy się dalej do czegoś, co się dzieje w jednym momencie czasu. Mój prywatny świat posiadany przeze mnie jest inny aniżeli był przed kilkoma chwilami czy minutami. Zastanawiać się będziemy nad stosunkiem tego prywatnego świata do świata publicznego, o którym wierzymy, że coś wiemy. Jaki jest stosunek świata sensów do świata rzeczy? Prywatnych światów jest bardzo dużo. Pomiędzy elementami dwóch różnych światów prywatnych nie zachodzą żadne stosunki przestrzenne. Zachodzą natomiast stosunki przestrzenne pomiędzy elementami jednego, danego świata prywatnego. Russell przyjmuje, że każdy świat prywatny, a przynajmniej ich większość zawdzięcza swe istnienie temu, że jest spostrzegany. Np. patrzymy z pewnego punktu

² B. Russell: *Our Knowledge of External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. London 1914; poglądy zreferowane przez Ajdukiewiczza znajdują się w rozdz. III i IV tego dzieła.

widzenia na salę i przed nami rozpościera się świat prywatny. Russell powiada, że ten świat prywatny, który zaistnieje w chwili, gdy jakaś osoba przybędzie, nie powstanie właśnie z przybycia tej osoby, tylko on już czekał niejako na to, aby go ktoś spostrzegł. Światami prywatnymi są te pola widzenia przez kogoś widziane, ale prócz nich jeszcze te pola widzenia, które nie były spostrzegane. Zarówno te widoki świata, które zostały spostrzeżone jak i te, które nie zostały spostrzeżone, nazywa Russell perspektywami³. Świat prywatny jest to taka perspektywa, którą zobaczył, która była spostrzeżona. Światy prywatne są do siebie mniej lub więcej podobne. Jeżeli dwie osoby siedzą blisko siebie można przyjąć, że ich światy prywatne mniej więcej jednakowo wyglądają. Mimo to jednak, że światy prywatne różnych osób są do siebie podobne, nie tworzą one jakiegoś szeregu ciąglego. Jeżeli mamy dwa światy prywatne P_1 i P_2 , to zawsze będzie można znaleźć taką perspektywę, która będzie podobniejsza do P_2 niż P_1 i podobniejsza do P_1 niż P_2 . Moglibyśmy ustawić te perspektywy w szereg ze względu na ich wzajemne podobieństwo, przy czym ten szereg nie byłby szeregiem jednowymiarowym. Każdy świat prywatny otaczają niejako perspektywy, których oddalenia pod względem podobieństwa są jednakowe. Nie udałoby się nam nigdy ustawić w jednowymiarowy szereg tych wszystkich perspektyw. Wyjście jest takie, że trzeba zbudować szereg nie jedno-, lecz np. dwuwymiarowy. Różne perspektywy można uporządkować w szereg kilkowymiarowy. Nie znaczy to, żeśmy perspektywy umieścili w jakiejś przestrzeni, tylko uporządkowaliśmy je. Poszczególne elementy danej perspektywy nazywają się aspektami. Żaden aspekt nie jest tym, co nazywamy rzeczą. Szereg aspektów następujących po sobie w czasie może się zmienić, mimo że rzeczy, do których te aspekty będziemy przywiązywać będą mogły uchodzić za nie zmienione. Te rzeczy trzeba dopiero zdefiniować. Niech perspektywa P_1 zawiera cały szereg aspektów $a_1^1, a_2^1, \dots, a_n^1$. Z tych wszystkich aspektów wybieramy sobie jeden np. a_2^1 . Bieremy perspektywę bardzo bliską tej pierwszej $P_2(a_1^2, a_2^2, \dots, a_n^2)$ itd. Otrzymujemy: ⁴

$$P_1(a_1^1, a_2^1, \dots, a_n^1)$$

$$P_2(a_1^2, a_2^2, \dots, a_n^2)$$

$$P_3(a_1^3, a_2^3, \dots, a_n^3)$$

.....

³ Russell używa też terminu *przestrzeń prywatna*.

⁴ Symbolika pochodzi od Ajdukiewicza.

pimy w trzeciej perspektywie. To samo odnosi się do zaopatrzenia indeksami innych aspektów. Wszystkie aspekty, które otrzymały ten sam indeks we wszystkich perspektywach, mają tę własność, że są bardziej podobne do siebie, niż do jakichkolwiek innych aspektów. Jeżeli utworzymy szereg aspektów, które są przyporządkowane do siebie na zasadzie maksymalnego podobieństwa, to otrzymany szereg owych aspektów jest rzeczą. Moneta leżąca na stole, jest to zbiór wszystkich tych aspektów, jakie można by mieć z tej monety, gdyby się na nią patrzyło ze wszystkich możliwych punktów w świecie. To jest ilustracja przykładowa. Oficjalna definicja rzeczy jest taka: jeżeli weźmiemy wszystkie perspektywy, uporządkowane według ciągłości, to można na zasadzie podobieństwa ze wszystkich tych perspektyw wybrać szereg najbardziej podobnych aspektów i one tworzą rzecz.

Zajmiemy się teraz budową przestrzeni publicznej, tj. tej przestrzeni, w której znajdują się rzeczy⁵. Rzecz jest pewnym zbiorem takich aspektów, które należą do różnych perspektyw, do różnych światów prywatnych. Każda rzecz znajduje się w przestrzeni, obejmującej nie tylko wszelkie rzeczy, ale wszystkie perspektywy.

WYKŁAD IV 3 lutego 1931 r.

Świat prywatny, tzn. perspektywy naprawdę uświadomione, nie tworzą szeregu ciągłego. Można je ciągle uzupełniać perspektywami nie będącymi światem prywatnym. Z aspektów konstruuje się rzecz, mianowicie wtedy, gdy się weźmie pod uwagę szereg perspektyw do siebie bardzo podobnych. Postępujemy w następujący sposób. Z jakiejś perspektywy wybieramy pewien aspekt. Następnie bierzemy pod uwagę perspektywę podobną i z niej wybieramy ten aspekt, który jest bardziej podobny do wybranego poprzedniego, niż którykolwiek inny. Tak samo postępujemy dalej. W ten sposób otrzymujemy szereg aspektów, związanych na zasadzie największego podobieństwa. Russell powiada, że taki szereg aspektów stanowi rzecz. Więc np. stół jest zbiorem wszystkich możliwych aspektów, na które się wskazuje przez ich podobieństwo. Według Russell' a rzeczy, z którymi mamy w życiu do czynienia nie są nam dane, nie są prawdziwymi rzeczywistościami najniższego rzędu, tylko są już pewnego rodzaju konstrukcjami. Rzeczywistością najniższego rzędu, ostatnim elementem, z którego się wszystko buduje, nie są rzeczy, ani żadne atomy, tylko owe aspekty, elementy perspektyw. Rzeczy nie są składnikami świata prywatnego, tylko są elementami świata publicznego,

⁵ Russell używa terminu *przestrzeń interpersonalna*.

a więc są dostrzegane przez większą ilość ludzi. Jeśli się mówi o rzeczy, że jest spostrzegana, znaczy to co innego, niż jeśli się mówi o aspektach czy perspektywach, że są spostrzegane. Rzecz jest widoczna czy spostrzegana w tym sensie, że pewien aspekt, będący jej elementem staje się składnikiem czyjś świata prywatnego. Aspekty danego świata prywatnego są w pewnym rozumieniu właśnie w tej naocznej przestrzeni. Elementy prywatnego świata pozostają w takich stosunkach, które można nazwać stosunkami przestrzennymi. Mogę więc elementy mego świata prywatnego ujmować w pewne stosunki przestrzenne. Ale elementy mego świata prywatnego oraz świata prywatnego innej osoby nie są w żadnym stosunku przestrzennym. Aspekty są w przestrzeni prywatnej, ale rzeczy już w niej nie są, niemniej są one w pewnej przestrzeni, w tzw. przestrzeni publicznej, która też nie jest bezpośrednio dana tak, jak przestrzeń prywatna, tylko jest pewną konstrukcją. Jeżeli się mówi, że pewne elementy są w przestrzeni, to ma się na myśli, że pomiędzy elementami zachodzą pewne stosunki, które nie tylko nazywają się stosunkami przestrzennymi, ale które posiadają pewną formę własności stosunków przestrzennych.

Russell tak buduje tę przestrzeń publiczną, że przyporządkowuje pewnym takim terminom, jak *perspektywa*, *rzecz* itd., pewne terminy geometryczne i stara się przekonać o tym, że to, co jest prawdą w odniesieniu do owych terminów geometrycznych, to też będzie prawdą w odniesieniu do przyporządkowanych przez niego terminów epistemologicznych⁶. Np. interpretuje on punkt jako jakąś perspektywę. Para perspektyw odpowiada prostej. To, że trzy perspektywy leżą na jednej prostej znaczy, że aspekty pewnej rzeczy należą do wszystkich trzech perspektyw i te aspekty są figurami geometrycznymi podobnymi. Wyobraźmy sobie, że chcę uzyskać trzy perspektywy, które by leżały na linii prostej. Muszę wziąć trzech ludzi i tak ich ustawić, aby każdy miał aspekty danego przedmiotu i aby ich aspekty w odniesieniu do tego przedmiotu były figurami podobnymi. Co to jest miejsce pewnej rzeczy w przestrzeni publicznej? Przestrzeń publiczna jest to zbiór perspektyw, wśród których ustala się pewne stosunki przestrzenne. W tej przestrzeni publicznej, w której miejscem są poszczególne perspektywy, chcę ulokować jakąś rzecz i chcę odpowiedzieć na pytanie, co jest miejscem tej rzeczy. Otóż miejscem rzeczy jest pewna perspektywa, ponieważ perspektywa oznacza punkty tej przestrzeni. Będzie to perspektywa, która leży na przecięciu dwóch prostych a i b takich, że zarówno każda per-

⁶ Należałoby raczej powiedzieć tutaj o odpowiedności pomiędzy pojęciami geometrycznymi z jednej strony, a pojęciami epistemologicznymi — z drugiej, a nie odpowiedności pomiędzy terminami obu kategorii.

spektywa należąca do a jak i do prostej b zawiera pewien aspekt danej rzeczy.

Weźmy pod uwagę monetę leżącą na stole. Linia prosta składa się z całego szeregu perspektyw, które będą miały aspekt monety. Ten zbiór perspektyw, do którego należą aspekty eliptyczne monety, stanowi pewną linię prostą. Podobnie ten zbiór perspektyw, do których należą aspekty kuliste monety, należy znowu do pewnej prostej. Miejscem danej rzeczy jest perspektywa leżąca na dwóch prostych a i b takich, że każda perspektywa należąca do a jak i każda należąca do b zawiera pewien aspekt danej rzeczy. Można ustalić stosunki metryczne w takiej przestrzeni geometrycznej, można mówić, kiedy jeden odcinek jest dłuższy od drugiego itp. Gdy aspekt rzeczy, znajdującej się w punkcie C należący do perspektywy A , jest większy aniżeli aspekt tej samej rzeczy



należący do perspektywy B , wtedy mówi się, że punkt A jest bliżej C niż punkt B ⁷.

Nie będziemy się wdawali w krytykę poza ogólnikową oceną i porzestaniemy na tym, jako na dowcipnej konstrukcji. Przy tej konstrukcji mówi się tak, że moje idee (tak powiadają idealści) są we mnie, są w mojej głowie. To można rozumieć materialistycznie w ten sposób, że moje myśli są w jakimś procesie nerwowym, który rozgrywa się w mózgu, a mózg jest w głowie. Można mówić jeszcze inaczej. Moje wyobrażenia są to różne aspekty. Takie wyobrażenie jest w mojej głowie w tym sensie, że odpowiedni aspekt należy do pewnej perspektywy, która jest pewnym punktem publicznej przestrzeni. Moja głowa ma swoją przestrzeń prywatną, ale sama jest pewnym punktem w przestrzeni publicznej. A to jest właśnie ten punkt, w którym znajduje się nasza głowa. Moja głowa nie jest to żaden aspekt, tylko rzecz, która jest właśnie w tej perspektywie, skąd świat tak wygląda gdy ja patrzę swymi oczyma. Miejscem mojej głowy jest ta perspektywa, którą ja widzę. Moja głowa zatem znajduje się w tej perspektywie, w której znajduje się także aspekt np. spostrzeganej lampy. Głowa jest rzeczą publiczną, a świat przez nią widziany jest rzeczą prywatną. Wszystkie aspekty można grupować z dwóch punktów widzenia. Można je zebrać w grupę aspektów, należących do różnych perspektyw, a do tych samych rzeczy i takie zbiory dadzą ciała, przedmioty fizyczne. Można też ugrupować aspekty należące do tej samej perspektywy, a nie podobne do siebie i te aspekty będą

⁷ Interpretacja geometryczna i rysunek pochodzą od Ajdukiewicza.

stanowiły jeśli nie całą, to część duszy. Jeśli się przyjmie, że człowiek nie jest niczym innym, tylko zbiorem jego własnych myśli i gdyby człowiek posiadał tylko wyobrażenia, a nie miał żadnych innych przeżyć, to w takim razie następujące po sobie w czasie jego prywatne światy wyczerpałyby jego życie psychiczne. To życie psychiczne byłoby tym szeregiem perspektyw, które się stają jego perspektywami. Są perspektywy, które następują po sobie w czasie. Jakaż powinna być zasada dobierania perspektyw tak, aby w ten sposób zebrane perspektywy, należały do jednego i tego samego osobnika? Tymi rzeczami zajmować się nie będziemy, tylko zwrócimy uwagę, że tu rysuje się pewien monizm nowoczesny, uprawiany specjalnie w Ameryce ⁸. Monizm jest to kierunek, który przyjmuje, że świat jest zbudowany z jednego rodzaju substancji. W filozofii R u s s e l l ' a widzimy pewną tendencję monistyczną. Ostatecznymi elementami, z których składają się zarówno ciała, jak i dusze są pewne aspekty, które nie są ani cielesne ani duchowe.

WYKŁAD V 10 lutego 1931 r.

Zwróćmy się do innej interpretacji tego, co sobie wyobrażamy. Mianowicie to, co sobie wyobrażamy, nazywają niektórzy przedmiotem immanentnym wyobrażenia. Obok takiego przedmiotu można sobie wyobrażać tzw. przedmiot transcendentny ⁹. Np. jabłko leżące na stole będzie przedmiotem immanentnym mego wyobrażenia, a skarbonka, która naprawdę leży na stole i ma tylko postać jabłka, jest zrobiona z gliny, będzie transcendentnym przedmiotem wyobrażenia. Immanentny przedmiot wyobrażenia to to, co mi się wydaje obecnie w przeżywanej treści wyobrażenia. Jeżeli patrzę na ową skarbonkę i wydaje mi się obecnie w treści wyobrażenia jabłko, to jabłko będzie przedmiotem immanentnym mego wyobrażenia nie tylko wtedy, gdy ulegamy złudzeniu, ale też i wtedy, gdy dobrze

⁸ Chodzi o monizm Wiliama Jamesa, na którego poglądy Russell się zresztą powoływał.

⁹ Ajdukiewicz dotyka tutaj kwestii szeroko rozważanej przez Brentana i jego uczniów. Jeżeli rozróżni się akt mentalny, np. wyobrażenie i jego przedmiot, to ów przedmiot może być pojmowany bądź jako przedmiot immanentny lub też jako przedmiot transcendentny. Brentano w swej *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874 r.) stał na stanowisku tzw. teorii przedmiotu immanentnego głoszącej, że intencjonalnym przedmiotem aktów mentalnych są zawsze przedmioty immanentne. Problem dyskutowany przez Ajdukiewicza w tym fragmencie nabrał nowego wyrazu, gdy Kazimierz Twardowski dokonał odróżnienia pomiędzy treścią i przedmiotem przedstawienia. K. Twardowski: *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Wien 1894, tłum. polskie *O treści i przedmiocie przedstawień*. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965.

widzimy. Mówią niektórzy o przedmiotach immanentnych wyobrażenia. Ci, którzy mówią o takich rzeczach jak przedmioty immanentne, przypisują im bardzo osobliwą budowę. Weźmy przykład z owym jabłkiem, które naprawdę nie jest jabłkiem, tylko skarbonką. Jakim ono jest? — Jest ono takim, jakim mi się być wydaje. Ten przedmiot immanentny, to rzekome jabłko, ma te i tylko te własności, które się zdaje posiadać. Jeżeli np. ta skarbonka jest pomalowana na czerwono i ma żółtą plamę, to w takim razie przedmiot immanentny posiada te własności, że jest jabłkiem czerwonym, żółtawym, dużym itp. Czy ten przedmiot immanentny, to jabłko, jest słodkie czy kwaśne? Ci, którzy mówią o przedmiotach immanentnych, powiadają, że to jabłko nie jest słodkie ani kwaśne, ani nie jest gorzkie, ani w ogóle nie jest nijakie pod względem smaku. Nie jest więc prawdą, że jest ono słodkie, ani nie jest prawdą, że nie jest słodkie. O nim prawdą jest tylko to wszystko, co mi się wydaje, że ono takim jest. Jest to taki przedmiot, który wykracza przeciwko logicznej zasadzie wyłączonego środka¹⁰.

To jest przedmiot „niewykończony” pod wielu względami. Nie jest on zdeterminowany pod tymi względami, pod jakimi o nim nic nie myśli wyobrażający. Przedmioty immanentne wykraczają przeciwko zasadzie wyłączonego środka w tym znaczeniu, że nie posiadając pewnych cech, nie posiadają one cech sprzecznych, co jest przy wszelkich przedmiotach niemożliwe. Coś, co nie posiada np. cechy białości, posiada cechę niebiałości. Czy np. dowcip Moliera jest słodki czy nie? On posiada cechę niesłodkości. Naturalnie nie znaczy to tyle, że posiada on inne cechy smakowe, albowiem cechę niesłodkości posiadają wszystkie przedmioty, które mają inny smak niż słodki, ale też te, które w ogóle smaku nie posiadają. Przedmioty immanentne zachowują się inaczej niż przedmioty w zwykłym tego słowa znaczeniu. Pod pewnymi względami nie mają one rzekomo posiadać żadnej z dwóch cech sprzecznych. Niektórym są potrzebne te przedmioty immanentne do konstrukcji epistemologicznej. Zwracają one uwagę, że z takimi przedmiotami immanentnymi mamy do czynienia, gdy obcujemy z jakąś powieścią. Np. Kmicic z *Potopu* Sienkiewicza jest takim przedmiotem immanentnym. Jakie on ma właściwości? Jest młody, odważny, blondyn, dobrze jeździ na koniu itd. Lecz jakie on ma np. palce u rąk — długie czy krótkie, czy ma wzrost taki lub inny, jak się czesze, ile ma włosów? Na te pytania można by odpowiedzieć, gdyby się one odnosiły do jakichś żyjących osób, ale jakie własności posiadają ci nasi znajomi z powieści?

Zwolennicy przedmiotów intencjonalnych mówią nie tylko wówczas

¹⁰ Ajdukiewicz mówi tutaj o tzw. przedmiotach niekompletnych w ujęciu Alexiusa Meinonga.

o przedmiotach wyobrażenia, gdy ulegamy złudzeniu, ale także i wtedy, gdy wydaje nam się, że coś jest przed nami obecne i coś takiego rzeczywiście jest¹¹. A więc nie tylko o skarbonce, która wydaje się być jabłkiem, ale np. i o pudełku zapalek leżącym rzeczywiście przede mną będą mówić jako o przedmiocie intencjonalnym. Można by i tutaj mówić o przedmiocie intencjonalnym, który jest czymś innym od pudełka zapalek, które leży na stole i że ten przedmiot intencjonalny posiada te własności i tylko te, które mi się zdaje posiadać, a pod każdym względem, pod którym o pewnym podanym przedmiocie nie myślę, nie jest on określony. Jest on różny od tego, co jest naprawdę. Rzecz jasna, że coś rzeczywistego, coś, co naprawdę istnieje, nie może być identyczne z jakimś przedmiotem intencjonalnym z tego powodu, że przedmioty rzeczywiście na świecie istniejące są pod każdym względem określone. Nie ma takiego pudełka, które by zawierało parzystą i nieparzystą ilość zapalek. Intencjonalne pudełko zapalek miałyby być pod tym właśnie względem nieokreślone. Czy to pojęcie, ta koncepcja przedmiotu intencjonalnego przyda nam się do tego celu, w jakim o tych rzeczach mówimy? Zastanówmy się bowiem nad tym, co to znaczy, że ktoś ma prawdziwe wyobrażenie, że ktoś trafnie widzi, wyobrażając sobie coś. Ci, którzy operują pojęciem intencjonalnego przedmiotu, mówią: wyobrażenie jest prawdziwe, gdy coś rzeczywistego posiada wszystkie te własności, które posiada przedmiot intencjonalny wyobrażenia, a więc wszystkie te własności, pod względem których przedmiot intencjonalny jest oznaczony. Ktoś by może powiedział, że jest rzeczą wykluczoną, aby coś rzeczywistego posiadało tylko te własności, pod względem których jakiś przedmiot immanentny jest określony. Przedmiot rzeczywisty nie jest pod żadnym względem nieokreślony. Tutaj można sobie radzić w ten sposób, że się przyjmuje różne rzędy cech owych przedmiotów immanentnych. Można powiedzieć, że np. czerwoność pudełka jest cechą pierwszego rzędu, natomiast nieokreśloność pod względem pewnej cechy jest cechą wyższego rzędu.

Ci, którzy mówią o cechach immanentnych, mogliby powiedzieć, że wyobrażenie wtedy jest prawdziwe, gdy coś rzeczywistego posiada te cechy przedmiotu immanentnego, które są cechami pierwszego rzędu. Może ta koncepcja przedmiotów immanentnych jest do jakiegoś celu potrzebna, ale tutaj wydaje się zupełnie zbyteczną. To, co na gruncie koncepcji owych przedmiotów immanentnych można powiedzieć o prawdziwości wyobrażeń, to można wyrazić w prostszy sposób, bez tej całej oryginalnej koncepcji. Mianowicie była mowa, że prawdziwe wyobrażenie mam wtedy, gdy jakiś przedmiot rzeczywisty posiada właściwości pierwszego rzędu przedmiotu immanentnego mego wyobrażenia. Zaś właści-

¹¹ Takie stanowisko zajmował m. in. Twardowski.

wości pierwszego rzędu przedmiotu immanentnego są to te właściwości, które się zdaje ów przedmiot posiadać. Zatem wyobrażenie jest prawdopodobne wtedy, gdy przedmiot posiada te wszystkie właściwości, jakie mi się zdaje posiadać. Można też o prawdziwości jakiegoś wyobrażenia powiedzieć w ten sposób, prawdziwe jest ono wtedy, gdy na podstawie tego wyobrażenia wydaje mi się, że jest przede mną obecnym coś takiego i rzeczywiście jest coś takiego przede mną obecne, albo gdy mi się wydaje na podstawie mego wyobrażenia, że jest przede mną obecny przedmiot posiadający takie a takie własności i rzeczywiście taki przedmiot jest obecny. W ten sposób omija się koncepcję przedmiotów immanentnych. Ale teraz cała kwestia prawdziwości wyobrażeń przesunęłaby się na sprawę prawdziwości nie aktów wyobrażeń, ale sądów. Wtedy moje wyobrażenie jest prawdziwe, kiedy sąd, który opieram na tym wyobrażeniu jest prawdziwy. Wypadnie nam się zająć z kolei prawdziwością sądów.

Najpierw jednak zajmiemy się koncepcją transcendentnego przedmiotu wyobrażenia. Gdy patrzyłem się na skarbonkę i wydawało mi się, że to jest jabłko, to jabłko było przedmiotem immanentnym mego wyobrażenia, a to, co naprawdę leżało na stole, było przedmiotem transcendentnym. Przedmiotem transcendentnym wyobrażenia jest taki przedmiot rzeczywisty, który działając na moje zmysły wywołuje we mnie wyobrażenie, a więc zewnętrzna przyczyna mego wyobrażenia jest przedmiotem transcendentnym. Za przedmioty transcendentne chętnie uważają niektórzy te przedmioty, które swoim działaniem wywołują przyczynowo wyobrażenie. Taka koncepcja prowadziłaby bardzo daleko. Co jest przyczyną mego wyobrażenia, gdy patrzę np. na kredę? — Czy to kreda, czy też światło idące od okna? Sama kreda nie jest przyczyną mego wyobrażenia. Jeżeli za przyczynę przyjmę promienie idące do moich oczu, to otrzymam przyczynę dalszą. Ponieważ dalszą przyczyną jest słońce, to gotów bym powiedzieć, że przedmiotem transcendentnym mego wyobrażenia jest sama kreda i światło słońca i promienie świetlne idące od tej kredy. Ale ktoś mógłby powiedzieć, że nie to jest przyczyną mego wyobrażenia, co pozostaje w jakimś związku przyczynowym, ale że przedmiotem transcendentnym tego wyobrażenia jest ostatni przedmiot fizyczny, od którego odbijają się promienie świetlne, prowadzące do mego oka. W takim razie zapytałbym się np. czy mogę widzieć przezroczystą szybę. Gdy mam wyobrażenie patrząc przez szybę, to nie będę widział przedmiotu odbitego od tej szyby. Gdybym się patrzył w lustro, to zdawałoby się, że lustro jest przedmiotem transcendentnym mego wyobrażenia, bo prawdopodobnie lustro jest ostatnim przedmiotem, od którego się światło odbija. Ale to nie jest prawdą. Gdybyśmy przyjęli tę przyczynowo-optyczną koncepcję to mielibyśmy wiele kłopotów.

Sprawa prawdziwości wyobrażeń sprowadza się do prawdziwości pewnych sądów. Pomiędzy prawdziwością wyobrażeń a prawdziwością sądów zachodzą różne związki. Bywa tak, że pewne wyobrazenie spostrzegawcze przypomina, tzn. wywołuje przyczynowo jakiś sąd. Jeśli ktoś zrobi węzeł na chustce, aby sobie coś przypomnieć, wtedy wyobrazenie tego węzła przypomina mu jakieś twierdzenie. Wyobrazenie spostrzegawcze przypomina mi moje przekonanie, które powziąłem. Ale pozostają wyobrażenia nie tylko w tym związku do naszych przekonań, lecz także w innym, który nazwiemy związkiem motywacyjnym. Np. wyobrazenie, które mam, kiedy patrzę na katedrę, motywuje mi przekonanie, że katedra nie jest brązowa. Zwrot, że wyobrazenie motywuje we mnie pewne przekonanie, nie znaczy, iż to wyobrazenie wywołuje we mnie takie przekonanie. Nadto aby wyobrazenie katedry motywowało we mnie przekonanie, że katedra jest brązowa, ani nie jest potrzebne, ani wystarczające, aby ta katedra wywoływała to przekonanie. Gdyby mnie kto zapytał, jaka jest ta katedra, to odpowiedziałbym, że jest brązowa, o ile wiedziałbym, że chodzi o kolor. Gdyby mnie dalej zapytano, skąd ja o tym wiem, prawdopodobnie nie potrafiłbym na to odpowiedzieć. Powiedziałbym w najgorszym razie: widzę, że tak jest. Nie chodzi o to, jak bym na to pytanie odpowiedział, tylko o to, co bym myślał. Odpowiedź taką a nie inną dałbym na podstawie tego, że takie właśnie wyobrazenie przeżywałem. To wyobrazenie spostrzegawcze daje całkowitą gwarancję do wydawania sądu, że katedra jest brązowa. A więc mniej więcej w ten sposób scharakteryzowaliśmy ten związek motywacyjny. Jakies wyobrazenie W motywuje sąd S , gdy to wyobrazenie jest takie, że w razie potrzeby (na pytanie) osobnik żywiący to wyobrazenie wydałby sąd S i czułby całkowitą gwarancję prawdziwości tego sądu w owym wyobrazeniu.

To naturalnie nie jest żadna definicja, na której można polegać. Chodzi tylko o zwrócenie uwagi na pewne rzeczy, które niewątpliwie w świadomości naszej zachodzą. Nieraz wydajemy sąd i czujemy się w prawie do wydawania takich właśnie sądów wobec tego, że takie a takie przeżywamy wyobrażenia. Jeżeli wyobrazenie dostarcza gwarancji pewnemu sądowi, to wtedy wyobrazenie to motywuje sąd względnie przekonanie. Skoro byśmy spróbowali wskazać na ten związek motywacyjny, to moglibyśmy dokładniej powiedzieć, w jaki sposób sprawa prawdziwości wyobrażeń sprowadza się do prawdziwości sądów. Wyobrazenie jest wtedy prawdziwe, gdy motywowane przez nie sądy są prawdziwe. Chodzi o to, czy np. wyobrazenie tej katedry jest prawdziwe. Aby to rozstrzygnąć, trzeba zdać sobie sprawę do jakich sądów czuje się upraw-

niony na podstawie mego wyobrażenia. Np. czuję się uprawnionym do takiego sądu: ta katedra jest brązowa, porysowana itd. O ile te wszystkie sądy, do których mnie to wyobrażenie upoważnia, są prawdziwe, to i wyobrażenie jest prawdziwe. Należałoby dodać jeszcze jedną rzecz. Powiedzieliśmy, że wyobrażenie może motywować nie jeden, ale dużo sądów. Gdyby choć jeden z tych sądów był fałszywy, to wyobrażenie w całości byłoby złudne.

Sprawa motywacji przekonań przez wyobrażenia nie jest sprawą załatwioną tym, o czym mówiliśmy, gdyż należałoby jeszcze położyć nacisk na rzecz następującą: bardzo często bywa, że pewne nasze przekonania są tylko współmotywowane przez przeżywane aktualnie wyobrażenia, tzn. bardzo często żywimy nasze pewne przekonania nie czując całkowitej, ale tylko częściową gwarancję prawdziwości w wyobrażeniu, które przeżywamy, natomiast reszty gwarancji dopatrując się w czymś innym, w jakichś interpretacjach, które z dawnych czasów posiadamy. Chodzi nam o to, że prawdziwe będzie wyobrażenie, jeżeli każdy sąd w sposób zupełnie, a nie tylko częściowo, motywowany przez dane wyobrażenie jest prawdziwy. W ten sposób od zajmowania się wyobrażeniami i ich prawdziwością przejdziemy do sądów i ich prawdziwości. Stawiamy sobie teraz pytanie: gdyby nas ktoś zapytał — co to znaczy, że przekonanie jest prawdziwe, to jaką należałoby dać odpowiedź. Najbardziej rozpowszechnionym sposobem definiowania prawdziwości sądów jest ten, wedle którego sąd prawdziwy jest to sąd zgodny z rzeczywistością. Tak określali scholastycy prawdziwość sądów (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Każdy rozumie wyraz *prawdziwy* i umie się nim posługiwać. Co jednak znaczy, że sąd jest zgodny z rzeczywistością? Czy chodzi o to, że kawałek rzeczywistości i sąd jest tym samym? Gdyby o to chodziło, to trzeba by każdy sąd nazwać sądem prawdziwym, bo tak sąd prawdziwy, jak i fałszywy byłby czymś należącym do rzeczywistości, ponieważ przez sąd rozumiemy pewne zjawisko psychiczne zwane także przekonaniem, które jest zawsze częścią rzeczywistości. Nigdy zaś sąd nie jest identyczny z rzeczywistością.

Na powyższe pytanie daje odpowiedź św. Tomasz z Akwinu, który scholastyczną formułę uzupełnia pewnym komentarzem¹². Według niego umysł mówi, że jest to, co jest lub że nie jest to, co nie jest. Ten dodatek św. Tomasza jest niewątpliwie powtórzeniem Arystotelesowskiej definicji prawdy. U Arystotelesa *mówić, że nie ma tego, co jest lub że jest to, czego nie ma, to tyle, co mówić nieprawdę, mówić zaś,*

¹² Oto pełne sformułowanie Akwinaty: *Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est (De veritate, 1, 2).*

że jest to, co właśnie jest i że nie ma tego, czego właśnie nie ma, to znaczy mówić prawdą¹⁸. Zarówno definicja Arystotelesa jak i św. Tomasza sprowadza się do tego, prawdziwie mówi, względnie prawdziwie sądzi ktoś kto sądzi, że jest to a to i to a to właśnie jest, lub że to a to nie jest, gdy to a to właśnie nie jest. To oczywiście wygląda niesłychanie trywialnie i przekonywująco. Podana definicja wydaje się jednak za ciasną. Wygląda ona tak: Sąd S jest prawdziwy $\equiv S$ stwierdza, że jest x i x jest lub S stwierdza, że nie ma x i x nie ma. Ta definicja prowadziłaby, gdyby ją wziąć dosłownie, do takiej konsekwencji, że tylko takie sądy są prawdziwe, które stwierdzają, że coś jest, lub że czegoś nie ma. Albowiem każdy sąd, który by nie stwierdzał, że coś jest, lub że czegoś nie ma, nie byłby zgodnie z tą definicją sądem prawdziwym. Chodzi o to, że istnieją także inne sądy. Istnieje tego rodzaju pogląd na istotę wszystkich sądów, reprezentowany przez Brentanę, według którego każdy sąd jest stwierdzeniem istnienia pewnego przedmiotu względnie zaprzeczeniem. Gdy wygłaszam zdanie *w tej sali świeci się 7 lamp*, to na pytanie — co przez to stwierdzam, Brentano odpowiedziałby, że stwierdzam istnienie tego faktu, iż świeci się 7 lamp. A gdy mówię: *gdy x jest podzielne przez 4, to jest podzielne przez 2*, to Brentano powiedziałby, że stwierdziłem istnienie takiego faktu, iż jeżeli x jest podzielne przez 4, to jest podzielne przez 2. Według Brentany każdy sąd polega na stwierdzeniu lub odrzuceniu jego przedmiotu, zależnie od tego czy ten sąd jest twierdzący czy przeczący. Przy tym według Brentany przedmiotem sądu nie jest jego podmiot. Gdy np. mówię *ten piec jest czerwony*, to przedmiotem tego sądu nie jest piec. Przedmiotem sądu według Brentany jest właśnie ten fakt, że piec jest czerwony. Na pytanie, co jest przedmiotem sądu, moglibyśmy powiedzieć, że jest nim to, co się w sądzie stwierdza. Lecz ta odpowiedź nastrocza wiele sposobności do nieporozumień. W wypadku gdy sąd jakiś jest sformułowany słownie, będzie można podać przepis, wedle którego utworzy się nazwę przedmiotu owego sądu. Mianowicie jeśli sąd jest wyrażony np. zdaniem: *A jest B*, to przedmiot tego sądu będzie się nazywał: *to, że A jest B*. Ogólnie — jeśli sąd wyrażony jest zdaniem p , to przedmiot tego sądu nazywa się *to, że p* . Operując pojęciem przedmiotu sądu wedle Brentany, można ową definicją prawdy Arystotelesa wyrazić w sposób następujący: sąd p jest prawdziwy \equiv przedmiot sądu p istnieje. Albo inaczej: sąd wyrażony zdaniem p jest prawdziwy \equiv to, że p istnieje. Ta definicja odpowiada mniej więcej definicji, jaką podaje Brentano. Od tej definicji już parę kroków do sformułowania jeszcze prostszego.

¹³ *Metafizyka*, I 011b. W polskim przekładzie *Metafizyki* K. Leśniaka (PWN, 1983) fragment ten jest przełożony inaczej, aniżeli przez Ajdukiewicza, mianowicie z użyciem słów *Byt*, *Nie-Byt* oraz *istnieje*.

WYKŁAD VII 3 marca 1931 r.

Według opinii Arystotelesa sąd jest prawdziwy, o ile się w nim stwierdza, że istnieje to a to, zaś to a to właśnie istnieje lub stwierdza się, że to a to nie istnieje i to właśnie nie istnieje. Ta definicja jest albo za ciasna albo jest definicją częściową, gdyż ogranicza się tylko do sądów egzystencjalnych, tzn. stwierdzających, że to a to jest, względnie, że tego a tego nie ma. Nie wszystkie sądy są sądami egzystencjalnymi. Pogląd Brentany, jakoby do wyrażenia każdego sądu nadawały się zdania egzystencjalne, ma swoje źródło w poglądzie na to, w jaki sposób dokonuje się proces sądenia. Według niego, ilekroć wydajemy jakiś sąd, to proces dokonujący się w świadomości polega na tym, że naprzód przedstawiamy sobie jakiś przedmiot, a następnie do naszego przedstawienia dołączamy naszą aprobatę, uznanie, asercję. Gdybym miał teraz stwierdzić, że w tej sali jest obecnie ktoś, czyje nazwisko zaczyna się od R, to mój proces psychiczny przedstawiłby się w ten sposób, że naprzód przedstawiłbym sobie taką osobę, której nazwisko zaczyna się od R, a następnie dołączyłbym moment aprobaty. Według Brentany temu momentowi uznania odpowiada w języku słowo *jest* względnie *istnieje*. To słowo służy wyłącznie aby znaczyć, że uznaję, że wierzę, że jestem przekonany o tym czy owym. Tak się sprawa ma przy sądach prawdziwych, a także przy nieprawdziwych sądach egzystencjalnych typu: *A istnieje*. Wyraz *A* odpowiada w myśli moim przedstawieniom pewnego przedmiotu. Wyraz *istnieje* odpowiada już nie przedstawieniom, tylko pewnemu momentowi przekonania, które do tego przedstawienia dołączając się tworzy sąd.

Niektórzy z logików współczesnych zwracają uwagę na to, że język nie posiada środków na to, żeby odróżnić, czy jakieś zdanie wyraża się z przekonaniem czy bez przekonania. Mogę np. wygłosić zdanie *najstarszy człowiek we Lwowie jadł wczoraj kolacją o godzinie ósmej*. Nikt nie wie, czy ja to mówię z przekonaniem, czy bez, gdyż żaden z występujących wyrazów nie wskazuje na to. Russell i Whitehaed wprowadzili znak (*), który ma oznaczać, że zdanie zostało wypowiedziane z przekonaniem. Według Brentany słowo *istnieje* odgrywa taką rolę, jak ów znak asercji Russella i Whitehaed a, tzn. wskazuje, czy mówimy z przekonaniem czy nie. Wydaje się, że pogląd Brentany, o ile go dobrze interpretujemy, jest niesłuszny. Niesłuszny jest pogląd, jakoby wyraz *istnieje* występujący w zdaniach egzystencjalnych odgrywał taką rolę, jak znak asercji w symbolice Russella i Whitehaeda. Wyraz *istnieje* wcale nie wskazuje w zdaniu *Bóg istnieje* na to, że mówiący to wierzy w Boga, gdy np. ateista wypowiada to zdanie bez przekonania. Bardzo często mówimy: jeżeli jest sprawiedliwość, to to a to

będzie. A jednak wcale nie dajemy poznać, że żywym przekonanie, iż sprawiedliwość rzeczywiście jest¹⁴. Niesłusznym jest zatem takie uzasadnienie poglądu, jakoby wszelki sąd dał się wypowiedzieć adekwatnie przy pomocy zdania egzystencjalnego. Zdaje się, że jeżeli do trafnego wypowiedzenia pewnej myśli i np. zdania *trawa jest zielona* użyję wyrażenia adekwatnego *to, że trawa jest zielona, istnieje*, to nie znaczą te dwa zwroty tego samego i nie wyrażają takiej samej myśli.

W związku z tym poglądem Brentany pozostaje jego definicja prawdziwości sądu i pomocnicza do niej definicja przedmiotu. Przedmiot sądu to w każdym wypadku desygnat nazwy będącej podmiotem zdania egzystencjalnego wyrażającego ów sąd. Np. przedmiotem sądu *Bóg istnieje* jest desygnat wyrazu *Bóg* czyli Bóg. Przedmiotem sądu *trawa jest zielona* jest desygnat nazwy *to, że trawa jest zielona*. Miałby to być przedmiot tego sądu czyli fakt, że trawa jest zielona. Według Brentany sąd *S* jest prawdziwy to tyle, co przedmiot tego sądu *S* istnieje. Ta definicja prawdziwości jest niepotrzebna, nic nowego nie przynosi, bo przede wszystkim nie jest to definicja syntetyczna, tzn. przy jej pomocy nie wprowadza się jakiegoś nowego wyrazu. Wszakże wyraz *prawdziwy* nie jest przez Brentanę wprowadzony do języka. Ten wyraz posiada już swoje znaczenie i nie trzeba go wprowadzać. Podana definicja jest pewnego rodzaju definicją analityczną, ponieważ dotyczy wyrazu już w języku istniejącego. Definicjami analitycznymi posługujemy się bardzo często w celach dydaktycznych, gdy np. ktoś włada językiem nie w pełnym zakresie. Aby definicja analityczna wprowadzała istotnie nowy wyraz do języka takiej osoby, musi spełniać cały szereg warunków, między innymi musi wprowadzać nowy wyraz przy pomocy wyrazów, którymi dana osoba już włada. Czy tu w związku z terminem *prawdziwy* zachodzi taka potrzeba dydaktyczna i czy trzeba kogoś pouczać, kogoś wyjaśniać, co znaczy wyraz *prawdziwy*? Czy filozof wypowiadający taką definicję jest w sytuacji nauczyciela zmuszonego wyjaśniać ten wyraz?

Zdaje się, że taka sytuacja nie zachodzi, a w każdym razie powstaje wielka wątpliwość, czy można takie wyrazy jak *przedmiot*, *prawda* itp. w łatwy sposób określać. Może to w takim razie nie jest żadna definicja, ani analityczna, ani syntetyczna. W każdym razie zdanie przytoczone nie

¹⁴ Przykład ten może nie jest najlepszy, gdyż jeżeli implikacja jest prawdziwa, to jej poprzednik nie musi być prawdziwy i jest to całkowicie niezależne od Brentanowskiej interpretacji sądów. Być może następujący przykład byłby lepszy. Bierzymy implikację *jeżeli $1 + 1 = 3$, to $2 + 2 = 5$* . Jest to implikacja prawdziwa o fałszywym poprzedniku i fałszywym następniku, która jest uznawana, wbrew Brentanie, bez przekonania, że istnieje to, iż $1 + 1 = 3$ oraz bez przekonania, że istnieje to, iż $2 + 2 = 5$.

może usprawiedliwiać się celem, jaki posiadają definicje. Może to w takim razie jest twierdzenie. Jeżeli tak, to ono jest aż nadto banalne. To nie jest nic ciekawego, nie warto takich twierdzeń wygłaszać, jak np. nie warto mówić, że woda jest mokra. Może jednak okoliczność usprawiedliwi, dlaczego się takie banalne twierdzenia wygłasza. Np. wydawałoby się twierdzeniem banalnym, że garnek służy do gotowania wody, ale może nie byłoby banalnym twierdzenie, że garnek jest kolia z brylantami. Może tak samo przedstawia się sprawa z prawdziwością. Np. tzw. pragmatyści mówią na temat prawdy coś, co wydaje się niesłychanie absurdalnym, mianowicie, że prawdziwym jest takie twierdzenie, iż działanie oparte na tym działaniu, prowadzi do korzystnych rezultatów. Zwracają oni uwagę na to, że twierdzenie, w jakie się wierzy, wpływają na tok postępowania. Niektórzy pragmatyści, niezbyt jasno piszący, wyrażają trochę inaczej swój pogląd na prawdziwość. Według nich prawdziwym jest jakieś przekonanie, jeśli konsekwencje płynące z niego, sprawdzają się. Np. jakaś teoria naukowa jest prawdziwa, o ile prowadzi do konsekwencji, które potwierdza doświadczenie. Żadne twierdzenie nie jest według pragmatystów prawdziwe zawsze, skoro już raz się sprawdziło. Mogą być twierdzenia w pewnej epoce prawdziwe, w innej niekorzystne, więc nieprawdziwe. Jeśli pragmatysta twierdzi, że prawdziwym jest takie twierdzenie, którego konsekwencje się sprawdzają, to ma się wrażenie, że popełnia on błędne koło, bo na pytanie, co znaczy, że konsekwencja jakiegoś twierdzenia się sprawdza, należałoby jak się zdaje odpowiedzieć, że ta konsekwencja jest prawdziwa. A więc prawdziwość jakiegoś twierdzenia definiuje się tu sprawdzeniem, a sprawdzenie prawdziwością. Ta obiekcja, zwrócona przeciwko pragmatystom miałaby usprawiedliwiać banalne twierdzenia Brentany czy Arystotelesa.

WYKŁAD VIII 5 marca 1931 r.

Gdy się bada jakieś pojęcie lub znaczenie jakiegoś wyrażenia w jakimś języku, to bardzo często postępuje się w ten sposób, że się rozpatruje przedmioty, które się tym wyrażeniem nazywa, oznacza. Mógłby ktoś tę metodę stosować do ustalenia, jakie znaczenie posiada wyraz *prawdziwość*. Moglibyśmy postawić sobie pytanie, o jakich rzeczach mówi się, że są prawdziwe. Chcemy mówić o tym sensie wyrazu *prawdziwy*, który wiąże się z nim, gdy się orzeka o pewnych sądach, zdaniach, przekonaniach, że są prawdziwe. Chcemy więc zbadać, o jakich sądach mówi się, że są prawdziwe. Wydaje się, że każdy gotów jest orzec prawdziwość o każdym takim sądzie, w który wierzy, który uznaje, albo który wyznaje. Jednakże nie tylko o takich sądach, które się wyznaje, gotowi jesteśmy

powiedzieć, że są prawdziwe. Nikt nie jest gotów powiedzieć, że prawdziwy jest każdy taki sąd, w który on wierzy i tylko taki sąd. Ale zdaje się, że każdy się na to zgodzi, iż prawdziwy jest taki sąd, w który on wierzy. Bo czyż mógłby ktoś wierzyć w jakiś sąd, co do którego przypuszczaliby, że nie jest prawdziwy? Zdaje się, że to można niewątpliwie orzec jako prawdę empiryczną, tzn. jako coś, co zdaje sprawę ze sposobu używania wyrazu *prawdziwy*, a mianowicie, że każdy jest gotów powiedzieć, iż prawdziwym jest taki sąd, w który wierzymy. Nadto wierzymy w to, że są sądy prawdziwe, w które my nie wierzymy. Jeśli mówię, że nie wierzę w jakiś sąd, to moja niewiara może być rozumiana szerzej i ciaśniej. Jeśli się mówi *nie wierzę*, to czasem ma się na myśli to, że nie wierzę w jakieś zdanie zawsze, gdy nie zachodzi fakt uznawania tego zdania. Np. podczas snu w nic nie wierzę, gdy wtedy nie wydaję żadnych sądów. Nie wierzyć w jakiś sąd tzn. tak się zachowywać, iż brak jest wszelkiego przekonania.

W drugim rozumieniu wyraz *nie wierzę* to tyle, co odrzucam dany sąd, względnie wierzę w sąd spreczny. Każdy zapewne zgodzi się na twierdzenie, że istnieją sądy, w które nie wierzymy, ale które są prawdziwe. Tu używamy zwrotu *nie wierzę* nie w sensie ciaśniejszym, w którym niewiara w jakiś sąd jest równoznaczna takiemu zachowaniu się jak gdyby się nie miało żadnego przekonania. Jednakże bardzo trudno o przytoczenie takiego sądu, który jest prawdziwy, a w który się nie wierzy. Czy mógłby ktoś przytoczyć jakiś sąd, powiedzieć o nim, że jest prawdziwy, a zarazem, że w tę prawdziwość nie wierzy? Wydaje się to sytuacja dosyć dziwna. Wygłasza się tu bowiem takie twierdzenie: *istnieją sądy prawdziwe, w które ja nie wierzę*. Z drugiej strony wydaje się, że ktoś jednak potrafiłby przytoczyć jakiś sąd, o którym twierdziłby, że jest prawdziwy, a zarazem, że jest to taki sąd, w który on nie wierzy. Lecz takiego sądu przytoczyć nie można. Ale można taki sąd jakoś nazwać.

Sądy można nazywać w dwojaki sposób — przez przytoczenie i przez opisanie¹⁵. Ilekroć powiem $2 \times 2 = 4$, to ten sąd mogę przytoczyć mówiąc

¹⁵ Terminologia używana w tym fragmencie wymaga komentarza, przy czym trudno przypuścić, że potrzeba komentarza jest spowodowana wyłącznie przez autora notatek z wykładów Ajdukiewicz. Nie jest całkowicie jasne, czy przytaczać i opisywać można tylko sądy, czy też sądy i zdania; dalszy tekst jest dwuznaczny pod tym względem, gdyż np. mowa o *sądzie wydrukowanym*, a powinno być raczej *sądzie wyrażonym przez zdanie wydrukowane*. Wydaje się, że Ajdukiewicz miał na myśli przytaczanie sądów jako użycie mowy zależnej typu *sąd, że $2 \times 2 = 4$* , a opisywanie sądów jako tworzenie ich nazw poprzez konstrukcje typu *sąd wydrukowany w takim i takim miejscu*. Z całego tekstu wynika, że ani przytaczanie, ani opisywanie nie polega na użyciu metajęzyka.

sąd wyrażony zdaniem $2x2 = 4$. Ten sąd mogę też opisać w sposób następujący: sąd, który jest wydrukowany w poprzedniej linijce na stronie 493 w tomie 5 „Edukacji Filozoficznej”. Zwracamy na to uwagę, aby nawiązać do tej dziwnej sytuacji, że wierzymy w to, że istnieją sądy prawdziwe, w które nie wierzymy a nie potrafimy jednak przytoczyć przykładu, który by to twierdzenie popierał. Ale potrafię opisać sądy, o których twierzę, że są prawdziwe i w które nie wierzę; nie wierzę w tym sensie, że brak mi w ogóle wszelkiego przekonania. Mogę np. powiedzieć *34 twierdzenie w tej a tej książce matematycznej jest zdaniem, którego nigdy nie czytałem, jest sądem, który jest prawdziwy, a co do którego brak mi wary*. Zwracamy uwagę na to, że prawdziwość można orzekać zarówno w sądach przytoczonych jak i opisanych. Zwrócimy też uwagę na poważną trudność, która się wyłania z chwilą, gdy pozwolimy sobie na to, aby wyraz *prawdziwy* aplikować do sądów, które nie są przytoczone, ale tylko opisane. Otrzymujemy wtedy antynomię, której otrzymać nie można bez orzekania prawdziwości o sądach opisanych.

Antynomia ta, to pewna parafraza znanego paradoksu pod tytułem *Kreteńczyk*. U starożytnych nie prowadził on do żadnej sprzeczności¹⁶. Autorem jej jest Eubulides ze szkoły Sokratesa. Treść jest następująca: pewien Kreteńczyk powiada, że wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią. Chodzi o to, czy on powiedział prawdę czy nie. Otóż on nie mógł powiedzieć prawdy. Gdyby to zdanie było prawdziwe, to musiałoby być fałszywe. Ale to nie jest żadna antynomia, bo jeżeli z jakiegoś zdania wynika jego własne zaprzeczenie, to wniosek, że zdanie to jest fałszywe, według prawa logicznego $[(p \supset \sim p) \supset \sim p]$. Tę sprawę można jednak zmodyfikować w sposób następujący. Przyjmijmy skrót: jedyne zdanie napisane na tablicy w sali XIV. U.J.K. 5.III.1931 r. o godzinie 9²⁰ = Z¹⁷. Odsłaniam tablicę, a na niej jest napisane zdanie Z *nie jest prawdziwe*.

¹⁶ Tj. nie prowadziło sformułowanie, które przytacza Ajdukiewicz. Są jednak powody, aby sądzić, że już w starożytności znana była antynomia wynikająca ze sformułowania *ja teraz kłamię*.

¹⁷ Ta wersja antynomii kłamcy pochodzi od Łukasiewicza. Godzina 9²⁰ jako moment odsłonięcia tablicy przez Ajdukiewicza (zakładamy, że tak właśnie było na wykładzie) została tutaj wybrana całkowicie arbitralnie. Może warto uczynić tutaj pewną dygresję historyczną. Otóż, uważa się zwykle, że pierwsza publiczna wzmianka o Łukasiewicza wersji antynomii kłamcy miała miejsca w sławnej rozprawie Alfreda Tarskiego: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (Warszawa 1933, s. 7). Okazuje się jednak, że wersja ta była znana i stosowana (nawet w wykładach) wcześniej. Niewykluczone, że Tarski przytoczył wersję Łukasiewicza w swym odczycie we Lwowie na temat teorii prawdy, który miał miejsce 15 grudnia 1930 r. Jednakowoż Ajdukiewicz mógł się ze sformulowaniem Łukasiewicza zapoznać, gdy był profesorem w Warszawie w latach 1926—1928.

Teraz powstaje antynomia. Jeżeli bowiem przyjmę, że zdanie Z jest prawdziwe, to dojdę do rezultatu, że zdanie Z nie jest prawdziwe, a jeżeli przyjmę, że zdanie Z nie jest prawdziwe, to otrzymam — że zdanie Z jest prawdziwe. Jeżeli bowiem zdanie Z jest prawdziwe, to wolno stwierdzić to, co to zdanie głosi, a więc, że zdanie Z nie jest prawdziwe, a jeśli przyjmę, że zdanie Z nie jest prawdziwe, to w takim razie nieprawdą jest to, co to zdanie głosi, a więc prawdą jest, że zdanie Z jest prawdziwe. Napiszmy definicję prawdziwości: A jest B jest prawdziwe $\equiv A$ jest B ¹⁸. Z przypuszczenia, że zdanie jest prawdziwe wynika jego własne zaprzeczenie, zatem trzeba przyjąć, że zdanie Z nie jest prawdziwe. Ponieważ zaś z przypuszczenia, że zdanie Z nie jest prawdziwe, wynika także jego zaprzeczenie, a więc trzeba przyjąć, że zdanie Z jest prawdziwe. Tedy zdanie Z jest i nie jest prawdziwe. Tej antynomii nie można by utworzyć, gdybyśmy prawdziwość orzekali tylko o sądach przytoczonych, a nie orzekali o sądach opisanych.

WYKŁAD IX 12 marca 1931 r.

Wyrazem *prawdziwy* tak się posługujemy, że ilekroć uznaję zdanie: A jest B , tylekroć na tej podstawie gotów jestem uznać je za zdanie prawdziwe. Jeżeli twierdzimy, że tak używamy wyrazu *prawdziwy*, to nie chcemy powiedzieć, że prawdziwym, jest to, w co wierzymy. Wprawdzie tak postępujemy, że za prawdziwe uważamy takie zdanie, w które wierzymy, ale nikt nie twierdzi, że tylko takie. Istnieją niewątpliwie zdania prawdziwe, w które nie wierzymy. Gdyby tak nie było, to byliśmy takimi, którzy posiadli wszelką prawdę. Jeśli mówię, że w pewną prawdę nie wierzę, to nie znaczy to, że ją odrzucam, lecz tylko, że nie

¹⁸ Na fakt, że tak sformułowana definicja prowadzi do antynomii zwrócił po raz pierwszy uwagę Stanisław Leśniewski. Zaproponował on także metodę usuwania antynomii semantycznych polegającą na sformułowaniu definicji prawdy w metajęzyku. Pomysł ten został wykorzystany przez Tarskiego w jego konstrukcji definicji prawdy. W ujęciu Tarskiego równoważność *zdanie X jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p* , gdzie X jest nazwą danego zdania (w odpowiednim metajęzyku) a p reprezentuje przekład tego zdania na metajęzyk, nie jest definicją, a jedynie tzw. konwencją związaną z poprawnością materialną definicji prawdy. Konwencja ta, czyli tzw. konwencja (T) stanowi, że każdy szczególny przypadek wspomnianej równoważności ma wynikać z definicji prawdy. Ajdukiewicz poszukiwał, jak to wyraźnie wynika z wykładów, innej metody usunięcia antynomii. Metoda Tarskiego była mu znana z odczytu wspomnianego w przypisie 17. Ajdukiewicz był na nim obecny i nawet zabierał głos w dyskusji. Treści tego wystąpienia nie znamy, ale niewykluczone, że Ajdukiewicz przedstawił w nim zarys poglądów rozwinięty w niniejszych wykładach.

wierzę w nią dlatego, że jej nie poznałem. Wydaje się jednak, że podanie przykładu zdania prawdziwego, w które nie wierzę, jest psychologicznie niemożliwe. Takie podanie jest tylko w niektórych wypadkach możliwe. Można bowiem zdanie podać przytaczając je lub opisując.

Jeżeli pozwolimy sobie na mówienie *prawdziwy* i *nieprawdziwy* o zdaniach opisanych a nie przytoczonych, to dojdziemy do antynomii. Powiedzielibyśmy, że antynomia Eubulidesa nie ma sensu, ponieważ orzeka się w niej prawdziwość nie o zdaniu przytoczonym, ale opisanym — gdybyśmy chcieli to zdanie przytoczyć, to tego zupełnie nie moglibyśmy uczynić. Gdybyśmy bowiem chcieli to zdanie przytoczyć, to musielibyśmy powiedzieć: *zdanie napisane na tej tablicy nie jest zdaniem prawdziwym*. Ale mógłby ktoś powiedzieć, że w cudzysłowie jest przytoczone zdanie zwrotne, które opisuje jakieś zdanie, a nie przytacza je. Gdyby ktoś żądał, aby mu znowu przytoczyć to zdanie, to trzeba by mu to wszystko powtórzyć. Tą drogą można by iść w nieskończoność. Krótko mówiąc, gdyby wolno było orzekać prawdziwość o zdaniach przytoczonych, a nie wolno o zdaniach opisanych, wtedy nie miałyby sensu to, co napisaliśmy na tablicy, ale też nie powstałaby antynomia. Gdyby zaś ktoś uważał, że prawdziwość można orzekać o zdaniach, które nie są przytoczone, ale tylko opisane, ten musiałby uważać ów zwrot za poprawny i byłby zmuszony do przyjęcia dwóch zdań sprzecznych, które się otrzymuje w jednej chwili, gdy się postawi problem, czy zdanie napisane na tablicy jest prawdziwe czy nie. Jeżeli bowiem to zdanie jest prawdziwe, to prawdą jest to, co ono głosi, mianowicie, że zdanie napisane na tablicy nie jest prawdziwe. Ilekroć prawdziwy jest okres warunkowy, którego poprzednik jest sprzeczny z następnikiem, tylekroć prawdziwy jest następnik tego okresu. Tu właśnie mamy taką sytuację, a więc prawdą jest, że zdanie napisane na tablicy nie jest zdaniem prawdziwym. W podobny sposób udowodnimy zdanie sprzeczne z tym, które właśnie dowiedliśmy.

Przypuśćmy, że zdanie napisane na tablicy nie jest zdaniem prawdziwym: więc prawdą jest to, co zdanie to głosi. Otrzymujemy zatem okres warunkowy: jeżeli zdanie napisane na tablicy nie jest zdaniem prawdziwym, to zdanie napisane na tablicy jest zdaniem prawdziwym. Okres ten dowodzi prawdziwości następnika, a mianowicie, że zdanie napisane na tablicy jest zdaniem prawdziwym. Otrzymało się antynomię, która polega na tym, że się dowodzi dwóch zdań sprzecznych. Jeżeliby wszystko w tym rozumowaniu było poprawne, to w takim razie udowodnilibyśmy dwa zdania sprzeczne. Usuniętą będzie ta antynomia z chwilą, kiedy zgodzimy się na to, iż orzekać prawdziwość albo nieprawdziwość można tylko o zdaniach przytoczonych, a nie opisanych. Jesteśmy skłonni stanąć właśnie na tym stanowisku, wszelkie bowiem próby orzekania prawdziwości o zdaniach, które nie są przytaczane, ale opisane pozwalają zbu-

dować antynomię¹⁹. Ta okoliczność, że ograniczymy sens wyrazu *prawdziwy* do takich kontekstów, w których orzeka się prawdziwość tylko o zdaniach przytoczonych, pozwala nam traktować sprawę w sposób odmienny, aniżeli się to z pozoru narzucało. Znamy tego rodzaju zwroty:

Śnieg jest biały,
Zaiste, śnieg jest biały.
[(„Śnieg jest biały”) jest zdaniem prawdziwym.]

Te trzy zwroty są równoważne, tzn. że jeżeli jedno zdanie jest prawdziwe, to wszystkie są prawdziwe. Przypatrzmy się różnicom, jakie między nimi zachodzą. Pierwsze zdanie jest zdaniem kategorycznym. Jest to takie zdanie, którego spójnik główny *jest* posiada za argumenty same nazwy. Drugie zdanie nie jest już zdaniem kategorycznym, o ile będziemy patrzyli na jego budowę w taki sposób, że wyraz *zaiste* odnosi się do całego zwrotu *śnieg jest biały*. Zatem funktorem głównym będzie tu wyraz *zaiste*. Wyraz ten odgrywa tu taką rolę, jak wyraz *nie* w kontekście:

$\sim (p \supset p)$, albo *nie grzmi*. Ostatnie wreszcie zdanie jest zdaniem kategorycznym dlatego, że jego spójnik główny *jest* spaja dwie nazwy, mianowicie nazwę cudzysłowową, a więc nazwę zdania *śnieg jest biały* i nazwę zdanie prawdziwe. Nie można zaprzeczyć, iż zdanie to tak jest zbudowane, że wygląda na zdanie kategoryczne. Można by je jednak napisać bez cudzysłowu, mianowicie w ten sposób: *śnieg jest biały jest zdaniem prawdziwym*. Wobec usunięcia cudzysłowu w pierwszym nawiasie mamy już nie nazwę zdania ale zdanie. Cały zwrot *jest zdaniem prawdziwym* chcemy uważać za funktor, ale nie od nazwy, tylko od zdania, które z tym zdaniem tworzy znowu zdanie, a więc chcemy ten zwrot traktować tak, jak wyraz *zaiste*. Słowo *zaiste* używane w języku potocznym, jest czymś dobrze znanym w logice, jest to pewien funktor zdaniotwórczy od zdań. Ma on tę własność, że zdanie *zaiste*, $p \equiv p$, a więc zdanie *zaiste* Z jest pod tym i tylko pod tym warunkiem prawdziwe, że zdanie Z jest prawdziwe. Ten funktor logiczny nazywa się asercją (Ass.). Funktor ten ma tego rodzaju definicję: $\text{Ass } p \equiv p$. W języku potocznym rolę funktora

¹⁹ Jest to teza mylna, gdyż antynomia powstaje tylko, gdy rozważamy zdania typu *jedynie zdanie napisane w miejscu m i czasie t* (oznaczone dla prostoty przez Z) *nie jest prawdziwe*, w sytuacji, gdy zdanie Z jest tam napisane. Powiedzmy, że powiadam, iż pierwsze zdanie przypisu 18 jest fałszywe i owo pierwsze zdanie przypisu 18 oznaczam przez Z . Oczywiście żadna antynomia w tym przypadku nie powstaje. Ale np. dla uzasadnienia konstrukcji Tarskiego i innych prób usuwania antynomii wystarczy, że orzekanie prawdziwości (raczej fałszywości) o niektórych zdaniach opisanych (w sensie Ajdukiewicza) prowadzi do sprzeczności.

Ass odgrywa wyraz *zaiste*. Jeżeli się stanie na stanowisku, że prawdziwość orzeka się tylko o zdaniach przytaczanych, a nie opisywanych, to sprawa się upraszcza i zwrot *jest prawdziwy* sprowadza się do znanego terminu logicznego Ass. Język potoczny składa się z wyrazów, których znaczenia są chwiejne, niejasne i mętne. Jeżeli chcę mówić językiem czystym, to muszę gwałcić język potoczny. Zwrot *jest zdaniem prawdziwym* traktujemy nie jako funktor tworzący zdanie od nazwy, ale funktor tworzący zdanie od zdania.

WYKŁAD X

17 marca 1931 r.

Przeciwko stanowisku, które decydowałoby, że prawdziwość wolno z sensem orzekać tylko o zdaniach przytoczonych, można by skierować następujące zarzuty. Weźmy pod uwagę wyrażenie *jest prawdziwy*. O tym wyrażeniu powiada się, że z niego powstanie zdanie, jeśli się je uzupełni pewną nazwą cudzysłową, a nie będzie miało sensu, jeśli się uzupełni inną nazwą np. nazwą opisową²⁰. Takie stanowisko budzi zastrzeżenia z tego powodu, że język jest tak zbudowany, iż w każdym kontekście, w którym może z sensem figurować jakaś jedna nazwa, może też w nim figurować z sensem każda inna nazwa. Jeśli w zdaniu *Sokrates jest człowiekiem*, w którym z sensem figuruje nazwa *Sokrates*, zastąpimy tę nazwę jakąkolwiek inną nazwą, otrzymamy całość, która znowu będzie miała sens jako zdanie. Zasada ta, która wynika z analizy języka, wykluczałaby nasz projekt rozwiązania antynomii Eubulidesa, ponieważ w tym projekcie suponuje się, iż są takie zdania, w których może figurować z sensem pewna nazwa, a inna nazwa z sensem figurować nie może. Dlaczego pewna nazwa może figurować w zdaniu, a inna nie może nie pozbawiając całości sensu? Trudność tę rozwiązuje się w ten sposób, iż w zdaniach tego rodzaju jak „*x jest y jest prawdziwe*”, w których się orzeka *jest prawdziwe* o zdaniach przytoczonych, nie traktuje się na serio cudzysłowu,

²⁰ Tj. nazwą, przy pomocy której opisuje się zdanie (sąd), np. *jedyne zdanie napisane na tablicy* itd. To użycie terminu *nazwa opisowa* nie ma oczywiście nic wspólnego z tzw. nazwami strukturalno-opisowymi w rozumieniu Tarskiego. Argumentacja Ajdukiewicza ma walor wtedy tylko, gdy nie wprowadzamy rozróżnienia języka i metajęzyka, a staramy się całą kwestię tak interpretować, aby zwrot *jest prawdziwy* należał do języka przedmiotowego. Lepiej wtedy operować formą *jest prawdą*, co prowadzi do kontekstu, np. *jest prawdą, że śnieg jest biały*. Wydaje się, że Ajdukiewicz w tych wykładach był bliski tzw. redundancyjnej teorii prawdy, tj. teorii, w myśl której zwrot *jest prawdą* jest właściwie zbędny, a zdanie *jest prawdą, że śnieg jest biały* wyraża to samo, co zdanie *śnieg jest biały*.

uważa się go za zbyt techniczny, a więc traktuje się te zdania jako zdania złożone, w których składnikiem jest pewne zdanie, a nie nazwa zdania. W takim razie pod względem syntaktycznym sprawa będzie się przedstawiała w ten sposób, iż to zdanie traktujemy tak, że wyrażenie *jest prawdziwy* uważamy za funktor główny tego zdania. Jak długo cudzysłów był zachowywany, tak długo ten funktor tworzył zdanie wraz z jedną nazwą $\left(\frac{z}{n}\right)^{21}$.

Z chwilą, gdy się decydujemy na odrzucenie cudzysłowu, budowa syntaktyczna całego kontekstu wygląda w ten sposób, że funktorowi dajemy już nie tylko nazwę do *skonsumowania*, lecz całe zdanie. Nie tylko więc wyrzucamy cudzysłów, ale przestajemy traktować wyrażenie *jest prawdziwy* jako funktor zdaniotwórczy od nazwy. Istnieją bowiem tego rodzaju wyrażenia, które wraz z jednym zdaniem tworzą zdanie i to są tzw. funktory zdaniotwórcze od zdań. Wyrażenia *jest prawdziwy* nie będziemy traktowali jako wyrażenia, które wraz z jedną nazwą tworzy zdanie, lecz jako takie wyrażenie, jak wyraz *zaiste*. Strukturę wyrażenia *jest prawdziwy* będzie teraz można przedstawić za pomocą indeksu $\left(\frac{z}{z}\right)$. Jeśli zajmiemy takie stanowisko, zarzut przeciwko temu podniesiony będzie musiał odpaść. Jeśli natomiast do wyrażenia *jest prawdziwy* dołączymy nazwę zdania np: *jest prawdziwe zdanie napisane na tablicy* to nie otrzymamy już spójnej całości. Wyjaśniamy sobie w ten sposób powód, dla którego wyrażenie *jest prawdziwy* może stać z sensem obok zdań przytoczonych, a nie obok zdań opisanych. Jednakże drogo okupujemy ten rezultat. Przez to traci się możliwość orzekania prawdziwości o wszystkich takich zdaniach, które nie są przytoczone. Nie można np. powiedzieć *wszystkie zdania zawarte w Piśmie Świętym są prawdziwe*, bo ten zwrot byłby bez sensu ²².

Powiedzieliśmy, że jednym z naczelných zagadnień teorii poznania jest kwestia, jakie poznania są dobre. Doszliśmy do prawdziwości wyobrażeń, a wreszcie do prawdziwości zdań. Rezultat, który osiągnęliśmy,

²¹ Mamy tutaj wzmiankę o znanej metodzie oznaczania kategorii syntaktycznej przy pomocy indeksów, metodzie opublikowanej przez niego kilka lat później, mianowicie w artykule *Die syntaktische Konnexität* („Studia Philosophica” 1935, t. I). Sposób ten, który Ajdukiewicz stosował we wspomnianych we *Wstępie* do niniejszego artykułu wykładach z semantyki logicznej, polega na tym, że w ułamku przedstawiającym kategorię syntaktyczną danego funktora mianownik przedstawia argument (y) danego funktora, a licznik — rezultat jego zastosowania do argumentów.

²² Jest to poważny argument przeciwko teorii redundancyjnej i za semantyczną teorią prawdy Tarskiego. Jak widać, Ajdukiewicz rejestruje ten argument, ale nie traktuje go jako rozstrzygający.

jest dosyć ujemny, gdyż nie pozwala nam orzekać prawdziwości o zdaniach nie przytoczonych. W najbardziej ogólnikowej postaci naszkicujemy drogę, którą można by iść szukając odpowiedzi na naczelne pytanie teorii poznania. Odpowiedź ta pozostawałaby w związku z pojęciem kryterium prawdy, którym się ktoś kieruje. Kryterium tym jest moc skłaniająca tego kogoś do uznawania pewnych sądów, do żywienia pewnych przekonań. Zwykle określa się kryterium prawdy w odmienny sposób, niż określiliśmy w tej chwili. Zwykle określa się kryterium prawdy jako cechę, po której można poznać czy dane twierdzenie jest prawdziwe czy nie. Takie określenie, taka koncepcja kryterium prawdy prowadzi do bardzo poważnych trudności w związku z założeniem, że na to, aby jakiegokolwiek twierdzenie prawomocnie przyjąć, potrzeba najpierw zastosować kryterium prawdy, a zastosowanie kryterium prawdy polega na stwierdzeniu, że twierdzenie, o które chodzi, posiada cechy będące tym kryterium. Ten kompleks założeń i definicji prowadzi do sceptycznych konsekwencji, które brzmią, że nie można niczego przyjąć prawnie. Żadnej trudności nie będzie, jeśli się przyjmie tę koncepcję, wedle której kryterium byłoby przeżyciem.

Kryteria, jakie w praktyce stosujemy, można podzielić na dwie kategorie, mianowicie: kryteria intuicyjne, czyli kryteria oczywiste i kryteria doświadczenia. Każdy człowiek kieruje się pewnymi kryteriami w wydawaniu sądów. Każdy człowiek gotów jest uznać za dobre tego rodzaju twierdzenia, które utrzymują się wobec jego kryteriów. Jednak kryteria, którymi się ludzie kierują nie są czymś stałym, lecz ulegają ciągłym ewolucjom. Współdziałanie kryteriów, przyjmowanych przez danego człowieka, może go doprowadzić do uznawania zdań sprzecznych. Kryteria mogą być między sobą niezgodne. Ta niezgodność pojawia się przy wszelkich złudzeniach zmysłowych. Złudzenia zmysłowe polegają na tym, że pewne kryterium doświadczeniowe motywuje we mnie takie a takie przekonanie, a kryterium motywuje przekonanie sprzeczne z tamtymi. Z chwilą gdy ktoś zauważy sprzeczności, do których prowadzą jego kryteria, poddaje te kryteria rewizji w tym kierunku, aby tych sprzeczności uniknąć. Można niewątpliwie stwierdzić, że zarówno w życiu jednostkowym człowieka jak i w życiu ogółu dokonuje się ewolucja kryteriów. Granica, do której zmierza szereg zmieniających się kryteriów, jest granicą, do której dążymy świadomie lub nieświadomie. Jest takim kompleksem kryteriów, który by w każdym razie był niesprzeczny i który by czynił pod względem biologicznym poznanie praktycznym. Te dwa składniki zdaje się wskazywać na ten ideał, do którego zmierza w rozwoju swoim poznanie. Jedną z cech tego ideału jest niesprzeczność współdziałania kryteriów, a drugą takie urządzenie, aby na podstawie tych kryteriów poznanie było pod względem biologicznym pożyteczne.