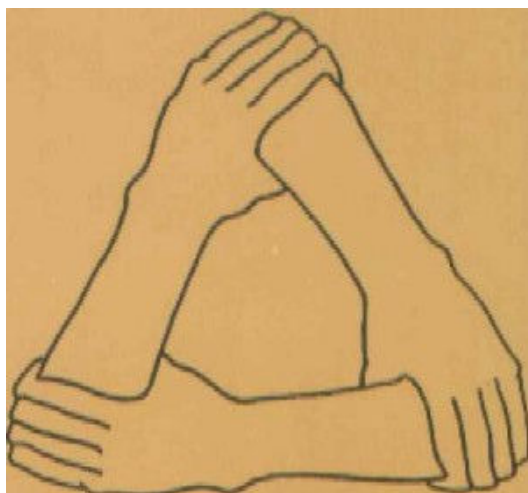


Bernard Korzeniewski

ABSOLUT

odniesienie urojone



Oficyna Literacka
Kraków 1994

Racjonalista.pl
Październik 2004

Spis treści:

0. Prawda absolutna
1. Sieć pojęciowa
2. Sieć pojęciowa a język
3. Absolut jako odniesienie urojone
4. Sieć pojęciowa a logika
5. Sieć pojęciowa a matematyka
6. Filozofia zewnętrzna i wewnętrzna sieci pojęciowej
7. Sieć pojęciowa a nauka
8. Sieć pojęciowa, psychika i świat zewnętrzny
9. Kilka przykładów analizy sieci pojęciowej
10. Epilog

*

0. Prawda absolutna

Prawda „absolutna” jest milczeniem. Jeżeli decydujemy się jednak powiedzieć coś ponadto, to tylko po to, aby w końcu powrócić do powyższego twierdzenia, zachowując jednakże w świadomości pamięć przebytej drogi. Po to, żeby pokazać, że to, co nie jest prawdą absolutną, jest wszystkim co mamy.

1. Sieć pojęciowa

Wyjdziemy od pojęcia. Nic będziemy go definiować — jego definicją będzie cała niniejsza praca, w której pojęcie *pojęcie* zostanie uwikłane w najrozmaitsze relacje z innymi pojęciami. Niech punktem wyjścia będzie potoczne, intuicyjne znaczenie tego słowa. Tutaj wymienimy tylko kilka jego cech, które wydają nam się istotne w tej części rozumowania.

Przede wszystkim pojęcie jest tworem ciągłym, nieskwantowanym (w przeciwieństwie do np. nazw języka). Oznacza to, że pojęcie (będące pewną jednostką znaczenia, sensu) nie posiada ostrych granic z innymi pojęciami (znaczeniami), aczkolwiek przejawia swą obecność, indywidualność przez większe natężenie „pola znaczeń” (pola semantycznego). Jest to tak, jak ze wzgórzem w krajobrazie: chociaż wyraźnie widzimy to wzgórze, wydzielamy je z krajobrazu, to nie możemy dokładnie określić, gdzie się ono kończy a zaczyna dolina, ani też wyznaczyć ostrej granicy pomiędzy wzgórzami. Zatem „istnienie” wzgórz nie przeczy ciągłości rzeźby terenu, płynności przechodzenia jednych form w inne. Oczywiście pojęcia nie znajdują się w „realnej”, trójwymiarowej przestrzeni, lecz w przestrzeni znaczeń, w której wysokości odpowiada natężenie pola znaczeń, a której wymiarowości nie ma sensu określać (ilość wymiarów tej przestrzeni można przyjąć jako potencjalnie nieskończoną).

Nie znaczy to, że pole znaczeń istnieje w sposób jakoś obiektywny czy absolutny, a tylko że pole to stanowi wygodny model pozwalający nam na opis interesujących nas właściwości pojęć (które, jak się dalej okaże, także nie są niczym absolutnym). Ciągłość pomiędzy pojęciami istnieje zarówno w „poziomie”, jak i w „pionie”, tzn. zarówno pomiędzy pojęciami o tym samym stopniu ogólności, jak i pomiędzy różnymi stopniami ogólności. To drugie nazwiemy ahierarchicznością pojęcia. Pojęciami są więc znaczenia najbardziej konkretne, namacalne, jak też najbardziej ogólne, abstrakcyjne. Nie ma ostro odgraniczonych pojęć czy poziomów ogólności lub jakichkolwiek innych kategorii — wszystkie przechodzą płynnie jedno w drugie. Jest to warunek konieczny i dostateczny dla tego, aby istniał między nimi jakikolwiek związek. Jeżeli mamy ciągłe pole pojęć, to jego osiami są zarówno zróżnicowanie samych pojęć na tym samym poziomie komplikacji, jak i stopień skomplikowania pojęcia, jego hierarchiczność. Trzeba tu jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że określenia „poziom komplikacji”, „hierarchiczność” nie mają żadnego praktycznego sensu poza wyznaczaniem pewnych ciągłych osi różnicujących pojęcia w polu znaczeń. Na poziomie sieci pojęciowej nie ma pojęć prostych, podstawowych oraz pojęć złożonych, pochodnych. Wszystkie cechuje ten sam stopień prostoty (złożoności). Cechą ilościową różnicującą pojęcia jest ich dookreślenie, identyczne z natężeniem pola semantycznego. Natomiast to, co pojęcia znaczą zależy wyłącznie od ich wzajemnych relacji. Bardzo uproszczony przykład idei ciągłości pojęć zarówno w „poziomie”, jak i w „pionie” stanowi poniższy schemat:

czerwona rzecz — różowa rzecz — biała rzecz

czerwony kwiat — różowy kwiat — biały kwiat

czerwona róża — różowa róża — biała róża

W schemacie tym, skonstruowanym z konieczności w ramach składni języka, kreski oznaczają oczywiście, zgodnie z tym, co zostało powyżej powiedziane, płynne przejścia pomiędzy pojęciami (miejscami ciągłego pola znaczeń o względnie większym natężeniu).

Dwie cechy pojęcia zostały więc na razie *explicite* podkreślone: ciągłość i ahierarchiczność. Jak już zaznaczyliśmy, dookreślanie sensu pojęcia *implicite* ma służyć cała obecna praca.

Pojęcia w polu znaczeń, wykazującym pewne specjalne cechy, stanowią sieć pojęciową. Podobnie jak samego pojęcia również nic będziemy jej definiować. Na razie stwierdzimy tylko, iż sieć pojęciowa jest to zespół pojęć powiązanych ze sobą określonymi relacjami semantycznymi, które scharakteryzujemy niżej. Nie będziemy także dowodzić, że „wszystko, co istnieje, jest siecią pojęciową”. Jest ona po prostu wygodnym modelem pozwalającym dobrze opisać ogół dostępnych nam fenomenów i poprawnie określić zachodzące pomiędzy nimi relacje. Poza tą funkcją nie przypisujemy jej bytu ani bardziej, ani mniej realnego niż innym fenomenom. Jest to podejście w sposób oczywisty zaczerpnięte z nauk przyrodniczych. Niewątpliwie model może być lepszy lub gorszy, to znaczy lepiej lub gorzej opisywać to, co jest obiektem modelowania. Dobry model powinien opisywać możliwie szerokie spektrum fenomenów i dawać możliwie głęboki wgląd w zachodzące pomiędzy nimi relacje. Powinien on też wyprowadzać makroskopowe cechy całego systemu z mikroskopowych charakterystyk jego składników. Każdy model może być zastąpiony przez model lepszy i chociażby dlatego nie może on pretendować do żadnej ostateczności czy absolutności. Jest on zawsze w najlepszym przypadku tylko tymczasowo wystarczająco dobrym przybliżeniem. Różni to prezentowaną tu koncepcję od większości filozofii, gdzie pewnym twierdzeniom przypisuje się ważność absolutną.

Jeśli na razie idea sieci pojęciowej wydaje się nieco niejasna, to sytuacja ta powinna się poprawiać w miarę postępu w głąb niniejszej pracy. Pojęcia pojawiające się w niej (także pojęcie *pojęcia*) będą się stopniowo wzbogacać w znaczenie poprzez odniesienie do innych pojęć, tak nowych, rozwijanych w pracy, jak powszechnie stosowanych w sferze nauki, filozofii i życia codziennego. Tak więc dopiero cała prezentowana tu koncepcja stanowi adekwatną definicję używanych w niej terminów. Wracając jednak do sieci pojęciowej, znowu (jak w przypadku pojęcia) podamy kilka jej charakterystycznych cech. Pierwsze dwie pochodzą bezpośrednio od właściwości pojęcia. W szczególności, cecha ciągłości i ahierarchiczności stanowi, że nie można przeprowadzić ostrej granicy pomiędzy pojęciem a siecią pojęć. Ciągłość i „równoważność” pojęć w obrębie sieci pojęciowej jest jej fundamentalną właściwością. *De facto* ciągłość sieci pojęciowej implikuje spłaszczenie hierarchii ogólności do jednego poziomu, jeśli tylko przyjmujemy (oczywistą intuicyjnie) jedność kategoryalną jej elementów (pojęć). Tak więc pojęcia odpowiadające „bytom” tak odmiennym, jak kamień, anioł, sprawiedliwość, radość już przez to, że są pojęciami, należą do jednej kategorii. Zresztą zróżnicowanie pojęć sięga znacznie dalej poza rozciągnięcie na osi: mniej ogólne — bardziej ogólne. Niemniej, zróżnicowanie to zanika zupełnie na poziomie sieci pojęciowej. Jedynym wyznacznikiem pojęcia w tejże sieci jest odpowiadające mu natężenie pola znaczeń i lokalizacja względem innych pojęć (cechy te są zresztą ze sobą powiązane). Mówiąc krótko, pojęcia znaczą przez konotację, w odniesieniu do innych pojęć. Jest to cecha

bardzo elementarna i podstawowa. Stanowi ona, że znaczenie pojęć nie opiera się na ich, jakkolwiek pojętej, bezpośredniej odpowiedniości z pewnymi „bytami” spoza sieci pojęciowej, czyli na denotacji (jest to zjawisko wtórne), ale na relacji w stosunku do innych pojęć. Pojęcia powstają poprzez „polaryzację” na „osiach znaczeniowych” w odniesieniu do pojęć je „otaczających”. Przykłady prostych osi znaczeniowych to: ciepły — zimny, przyjemny — nieprzyjemny, duży — mały, dobry — zły. W tym miejscu należy ponownie zaznaczyć, iż osie znaczeniowe, podobnie jak pojęcia, są tworamii ciągłymi: zarówno „wzdłuż” osi, jak i „pomiędzy osiami”, przy odgraniczaniu jednej osi od drugiej. Poza tym rodzaj polaryzacji (przeciwwstawne końce osi) są także określone przez pojęcia. Manifestuje się tu nie tylko konotacyjność (pojęcia są określane przez osie pojęciowe, a osie przez pojęcia), ale także cecha zwrotności, o której za chwilę.

Czy rzeczywiście istnieje ciągle przejście pomiędzy końcami osi znaczeniowej? Co, na przykład, z parą cząstek elementarnych elektron — pozyton? Obie posiadają tę samą masę i inne właściwości, w tym wielkość ładunku elektrycznego, różnią się tylko znakiem tego ładunku (elektron ma ładunek ujemny, a pozyton dodatni). Czy ciągłość osi semantycznej nie znaczy, że powinna istnieć cała masa cząstek o ładunku przejściowym, w tym cząstka o właściwościach elektronu i pozytonu o ładunku zerowym? Nie, ponieważ nie można mieszać ze sobą osi semantycznych z realnie istniejącymi obiektami, które są opisywane tylko bardzo nielicznymi możliwymi kombinacjami różnych osi znaczeniowych. No dobrze, ale czy semantyczna opozycja dodatni — ujemny nie jest raczej dyskretna, niż ciągła? Nie, ponieważ aby rozróżnić dodatnie i ujemne, musimy na jakiejś osi opisującej daną właściwość arbitralnie wyznaczyć punkt zerowy, i to, co będzie z jednej strony tego punktu, określić jako dodatnie, a to, co z drugiej, jako ujemne, lecz owa oś nadal pozostanie ciągła. Czy jednak Natura sama czasami nie wyznacza punktu zerowego jako w jakiś sposób absolutnie wyróżnionego? Przecież cząstka naładowana dodatnio będzie odpychana przez inną dodatnio naładowaną cząstkę, cząstka ujemnie naładowana będzie przez nią przyciągana, a cząstka bez ładunku pozostanie bez ruchu. Jednakże, jeżeli zamienimy plus z minusem, sytuacja pozostanie dokładnie taka sama. Ponadto, o rozróżnieniu dodatni — ujemny decyduje kierunek ruchu cząstki, a istnieje ciągle przejście pomiędzy wszystkimi kierunkami w przestrzeni (to, że odpychające się cząstki mają wektory ruchu różne o 180 stopni jest cechą przestrzeni fizycznej, a nie semantycznej; w tej ostatniej wszystkie możliwe kombinacje kierunków wektorów są możliwe). Wreszcie, nie ma żadnej ostrej granicy pomiędzy ruchem i brakiem ruchu — szybkość tego ruchu może być dowolnie bliska zeru. Zatem dyskretne rozgraniczenie dodatni — ujemny jest wtórną cechą naszego umysłu, posługującego się dyskretnymi nazwami języka, a nie właściwością sieci pojęciowej i jej osi semantycznych. Jak jednak pokażemy niżej, „skwantowany” język jest częścią, pochodną sieci pojęciowej i absolutne dookreślenie, dyskretność jego nazw jest złudzeniem.

Stwierdziliśmy powyżej, że pojęcia znaczą poprzez relacje do innych pojęć w ciągłej sieci pojęciowej. Z kolei natężenie pola znaczeń, wyrazistość pojęcia jest równoznaczne z jego dookreśleniem. Pojęcie tym silniej jawi się nam jako twór intuicyjnie jasny, oczywisty, im silniej osadzone jest w sieci pojęciowej, im gęstsze jest jego „otoczenie semantyczne”, w stosunku do im większej ilości pojęć jest zrelatywizowane. Zatem ani znaczenie, ani „intensywność” pojęcia nie jest jego cechą immanentną, cechy te są wyznaczane przez pojęcia otaczające w sieci

pojęciowej. Te z kolei oczywiście także nie znaczą same z siebie; jest to właśnie istota konotacyjności. Pojęcia jawią więc nam się tym wyraźniej, im gęstsza sieć semantyczna je otacza, a to, co znaczą jest określone przez rodzaj pojęć je otaczających. Jeżeli „istnienie” utożsamimy z „byciem pojęciem”, to coś istnieje tym bardziej, im głębiej znajduje się w sieci pojęciowej, im bardziej jest z innymi pojęciami powiązane.

Dwie kolejne cechy sieci pojęciowej to zwrotność i uniwersalność. Cechy te decydują w głównej mierze o tym, dlaczego właśnie system pojęć wzięliśmy za przedmiot naszych rozważań. Określają one przydatność koncepcji sieci pojęciowej w filozofii. Uniwersalność oznacza fakt, że sieć pojęciowa w formie określonej w tej pracy pozwala objąć ogół dostępnych nam fenomenów. Pojęciu można przyporządkować wszelaki byt we wszelkiej formie istnienia, od najbardziej realnych i namacalnych do bytów ogólnych, mitycznych, wirtualnych, do świata idei, wartości i uczuć. Wszystko, co tylko da się pomyśleć, wyobrazić lub w jakikolwiek inny sposób osiągnąć „jest” pojęciem (lub, co w prezentowanej koncepcji jest stwierdzeniem równoważnym, odpowiada mu jakieś pojęcie). Cokolwiek bowiem odbieramy, musi to dla nas coś znaczyć. Zatem cecha uniwersalności jest bardzo istotna. Nie wykazuje jej ani koncepcja materii, ducha, [monad](#), świadomości, woli, czterech żywiołów, ani filozofia języka Wittgensteina (o ile oczywiście nie zastąpimy brutalnie nazwy „wszystko” którąkolwiek z wyżej wymienionych nazw). Druga, co najmniej równie ważna cecha to zwrotność pojęcia. Polega ona na prostym stwierdzeniu, że pojęcie także jest pojęciem, takim jak wiele innych. Trudno przecenić doniosłość tej właściwości.

Dotychczasowe rozważania zdawały się prowadzić, mniej lub bardziej wprost, do nieco dziwnego wniosku: „wszystko jest pojęciem”. Jeżeli bowiem nadamy w filozofii jakiemuś bytowi, na przykład materii, sens absolutny, to możemy potem odnosić wszelkie dostępne nam fenomeny do tego bytu, uznając go za istotę świata. Jest to jednak podejście nieestetyczne i wewnętrznie sprzeczne (o czym później). Po prostu materializm nie jest systemem zwrotnym. W koncepcji sieci pojęciowej jest inaczej. Pojęcie pojęcia, na którym opiera się ten system, znaczy także tylko przez relację z innymi pojęciami, „istnieje” tylko w odniesieniu do nich. Nie może więc być w sposób absolutny uprawomocnione do stanowienia fundamentu systemu filozoficznego, którego jest jednocześnie częścią, w ramach którego funkcjonuje. Nie może sankcjonować samego siebie. To, co z pozoru wydaje się być wadą systemu jest, w naszym mniemaniu, jego wielką zaletą. System wykazuje bowiem swoje nieuprawomocnienie, neguje sam siebie w sensie absolutnym. W połączeniu zaś z cechą uniwersalności (obejmowanie wszystkich możliwych fenomenów) oznacza to unieprawomocnienie w sensie absolutnym wszystkiego, nonsens orzekania twierdzeń ważnych bez względu na odniesienie, pustkę pojęcia „prawdy absolutnej”. Mówiąc innymi słowami, ze względu na pojęciową (a więc relacyjną, względną) naturę naszego myślenia niemożliwy jest do skonstruowania w obrębie naszej świadomości system znaczący absolutnie, autonomicznie, to znaczy bez względu na jego kontekst semantyczny. Dotyczy to także prezentowanej tu koncepcji. Za jej główną zaletę uważamy fakt, iż w jej obrębie możemy taki stan rzeczy rozpoznać.

W tym momencie zrobiliśmy pierwszy nawrót do twierdzenia z początku tej pracy, po raz pierwszy zamknęliśmy koło prowadzące do negacji prawdy absolutnej, do bezsensu twierdzeń bezwzględnie „obiektywnych”. Nawrotów takich będzie więcej,

dokonanych z różnych punktów odniesienia, z różnych miejsc systemu. Zakładając „istnienie” pojęcia postępujemy podobnie, jak w matematyce czy fizyce w celach pewnego dowodu „zakłada się” w pewnych przypadkach „istnienie” liczb urojonych, aby po zakończeniu dowodu odrzucić je i powrócić do świata liczb rzeczywistych. Dług wobec zasad prawomocności (mowa tu o fizyce, bo w matematyce wszystko jest dozwolone) został zwrócony, natomiast czystym zyskiem tej operacji jest wspomniany dowód. Negujemy w ten sposób oczywiście, na wzór wczesnego Wittgensteina, absolutną ważność niniejszych rozważań. Ale, po pierwsze, co innego znaczy gołe stwierdzenie „prawda absolutna nie istnieje”, a co innego to samo stwierdzenie uwikłane w całe otoczenie interpretacji i dookreśleń, po drugie, jeżeli nonsensem jest mówienie o prawdzie absolutnej, to prawdy relatywne są wszystkim co mamy. Celem tej pracy jest wywołanie u Czytelnika odczucia „prawdziwości” prezentowanej koncepcji, trafienie „wizją pojęciową” do systemu pojęć ukształtowanego w jego świadomości. Świadoma rezygnacja ze wszelkiej formy Absolutu nie jest bowiem rzeczą łatwą. W szczególności, negujemy tu absolutne istnienie jakichkolwiek sensów. Jednak, rezygnując z Absolutu możemy, paradoksalnie, więcej powiedzieć o świecie, niż obstając przy jego istnieniu.

Konotacyjność pojęć da się wyrazić w różny sposób. Z sieci pojęciowej można usunąć jeden węzeł (pojęcie) i powstałą dziurę załatać „naciągając” w to miejsce pojęcia sąsiednie (zrelatywizowane w stosunku do niego). Przykładem tej operacji dokonanej w sferze języka jest metoda deskrypcji Russell’a lub [analiza pojęcia „przyczyna” dokonana przez Hume’a](#). Okaże się wtedy, że analizowane pojęcie jest puste, że właściwie nie ma desygnatu. I co najważniejsze, analizę taką da się przeprowadzić dla każdego pojęcia. Jest to jakby odpowiednik definiowania w języku nazwy przez inne nazwy (zresztą relacji języka do sieci pojęciowej poświęcamy cały [następny rozdział](#)). Postępując konsekwentnie w ten sposób, można by rozebrać do końca całą sieć pojęciową. Jest to proces odwrotny do tworzenia się sieci pojęciowej, czym zajmiemy się w dalszej części rozważań. Innym przykładem konotacyjności jest przenoszenie pojęć do innego kontekstu semantycznego. Jeżeli jakieś pojęcie powstało w danym otoczeniu pojęciowym (dajmy na to w języku potocznym) i następnie, z powodu pewnych analogii w „sytuacji pojęciowej”, przenosimy je w inne otoczenie, najczęściej pod tą samą nazwą językową, to otrzymujemy w zasadzie inne pojęcie. Jednakże, wspólna nazwa prowadzi często do utożsamiania tych pojęć i stwarzania pozornych problemów. W dalszej części tej pracy dyskutowane jest znane, a w gruncie rzeczy bezsensowne pytanie: czy matematyka jest odkrywana, czy tworzona. Konotacyjność warunkuje także cechę zwrotności; na dobrą sprawę wszystkie cechy sieci pojęciowej można, bardziej lub mniej bezpośrednio, wyprowadzić z pozostałych, co jest — na innym poziomie — także wyrazem konotacyjności pojęć (cecha konotacyjności splata się tu nierozzerwalnie z cechą zwrotności). Im bardziej zagęszczona jest w danym „regionie” sieć pojęciowa, im bogatsze są relacje między pojęciami, tym łatwiej ulegają wbudowaniu czy utworzeniu nowe pojęcia (sprzężenie zwrotne dodatnie). Również pojęcia są uważane za tym bardziej istotne, „prawdziwe”, dookreślone, niepodważalne, oczywiste, im silniej są uwikłane w relacje z innymi pojęciami. Dlatego np. każda religia to coś więcej poza prostym stwierdzeniem Boga, Celu czy Nadziei. Każda ma swoją obudowę mitologiczną, która zarówno ugruntowuje pojęcie Boga, jak też poszerza Jego łączność ze światem materialnym. W obrębie systemu pojęć Bóg tym bardziej istnieje, im więcej wiąże Go z „rzeczywistością”.

Aby unaocznąć konotacyjność pojęć, wystarczy przeprowadzić na sobie małą obserwację psychologiczną. Należy wybrać jakieś pojęcie (im bardziej abstrakcyjne, tym łatwiej będzie osiągnąć omawiany efekt) i silnie skoncentrować się na nim, na jego znaczeniu. Po pewnym czasie istota tego znaczenia zacznie się zatracać w naszej świadomości, będzie ono scedowane na pojęcia sąsiednie w sieci pojęciowej, na których się akurat nie koncentrujemy. W końcu pozostaniemy z pustą nazwą językową, której nie będziemy zdolni chwilowo przypisać żadnego znaczenia. Jest to zjawisko analogiczne do analizy logicznej nazw językowych.

Ograniczenia w badaniu sieci pojęciowej są w pewnej mierze analogiczne do zasady nieoznaczoności Heisenberga. Im więcej mianowicie przyłożymy „energii analitycznej”, tzn. im więcej pojęć zastąpimy przez definicje złożone z innych pojęć, tym mniej pozostałe pojęcia będą dookreślone (a więc „zlokalizowane znaczeniowo”). Wraz z eliminacją pewnej liczby pojęć maleje bowiem liczba relacji konotacyjnych pojęć istniejących. Nie są to więc już te same pojęcia. Każda konsekwentnie prowadzona analiza sieci pojęciowej doprowadzi do pustki pojęciowej. Metody analityczne, między innymi metoda deskrypcji Russella czy program Wittgenstein'a „nadawania jasności zdaniom”, nie mówiąc już o neopozytywistach, zostały opracowane w założeniu o absolutyzm znaczeń (będzie dyskutowany poniżej). Nie uwzględniały więc faktu, że znaczenia pojęć (a więc ich tożsamość) nie są autonomiczne, lecz zależą od pojęć je otaczających. Analiza pojęciowa jest dobra na małą skalę w celu likwidacji „przerostu pojęciowego” oraz pojęć „lokalnie bezsensownych” (zgodnie z cechą zwrotności globalnie wszystkie pojęcia są bezsensowne), przede wszystkim w filozofii, ale stosowana konsekwentnie prowadzi do „desemantyzacji” całej sieci pojęciowej.

Jeżeli sieć pojęciową potraktujemy jako pewnego rodzaju tworzywo, to całość, która jest z tego tworzywa zbudowana nazwiemy kryształem pojęć. Jego struktura nie jest oczywiście jednorodna. Sieć pojęciowa tworzy w obrębie kryształu pojęć pewne częściowo wyodrębnione regiony — mapy pojęciowe (nazwa została zaczerpnięta z geometrii różniczkowej, gdzie mapy pokrywają zakrzywioną przestrzeń, tak jak mapy pojęciowe — ogół dostępnych fenomenów). I znowuż — wyodrębnienie map nie jest ostre ani absolutne, przechodzą one ciągle jedne w drugie. Mapy to po prostu obszary kryształu pojęć o względnie większym zagęszczeniu i dookreśleniu pojęć, o ściślejszych interrelacjach pomiędzy pojęciami w obrębie mapy niż pomiędzy mapami. Jeżeli odwołamy się do analogii z rzeźbą terenu, to mapy pojęciowe byłyby pasmami wzgórz oddzielonymi od siebie szerszymi dolinami niż pojedyncze wzgórza (pojęcia), przy oczywiście nadal zachowanej ciągłości krajobrazu. Kontynuując tę analogię, można stwierdzić pewną hierarchię wielkości map, tak jak pasma wzgórz łączą się w większe kompleksy, a te w całe krainy geograficzne. W obu jednak przypadkach zarówno narzucona hierarchia, jak i podziały w obrębie niej dokonane są całkowicie arbitralne. Mogą one ułatwić opis danej struktury (geograficznej czy pojęciowej), ale nie powinny być traktowane jako dowód istnienia jakichś absolutnych kategorii. Aby zakreślić granice analogii, trzeba jednak przypomnieć, że o ile struktura krajobrazu jest tworem trójwymiarowym, to wymiarowości sieci pojęciowej nic ma sensu określać.

Jako przykłady map pojęciowych możemy podać sferę życia codziennego, naukę, religię, estetykę. W skład mapy nauki wchodzi mapy jej dyscyplin, ścisłych i humanistycznych. W obrębie każdej z map pojęcia są ze sobą uwikłane w ściślejsze

relacje niż z pojęciami z innych map. Oczywiście wiele pojęć wchodzi w skład wielu map. Jednakże, ze względu na nieco odmienny kontekst znaczeniowy, są to właściwie odmienne pojęcia kryjące się pod jedną nazwą językową. Inną kategorią map są na przykład paradygmaty w nauce, które dzielą „supermapę” nauki w sposób zupełnie inny, niż mapy jej dyscyplin (tak jak jakiś krajobraz można podzielić na różne wzgórza oraz, niezależnie, na lasy i tereny bezleśne). Struktura mapy wygląda w ten sposób, że jej centrum jest bardziej „zagęszczone”, zawiera pojęcia bardziej dookreślone, natomiast obrzeża zajmują pojęcia słabiej wyodrębnione, gorzej zdefiniowane przez pojęcia sąsiednie. Jeżeli dana krawędź mapy sąsiaduje z inną mapą (w tym miejscu analogie z trójwymiarową rzeźbą terenu mogą być bardzo mylące — sąsiadowanie może się odbywać w ogromnej ilości wymiarów semantycznych), to „dalej” zaczyna się znowu region o większym zagęszczeniu. Jeżeli natomiast dane obrzeże nie sąsiaduje z żadną inną mapą, to pojęcia rozplywają się tam stopniowo w pustce znaczeniowej. Przykładem takiego zjawiska jest filozofia *per se* oraz niektóre dziedziny fizyki; kwestia ta będzie omówiona dokładniej w dalszej części tej pracy. Mapy kontaktując się ze sobą przechodzą jedne w drugie płynnie; w szczególności w kryształach pojęć nie mogą istnieć dwie mapy niebędące ze sobą, pośrednio lub bezpośrednio, w styczności. W obszarze kontaktu następuje „uzgadnianie” map (termin również zaczerpnięty z geometrii różniczkowej). Pewne pojęcia z różnych map o nieco innym otoczeniu pojęciowym w każdej z nich są ze sobą „utożsamiane”, przez co da się przetłumaczyć na siebie fragmenty map leżące poza obszarem styku. Ale ponieważ owo „utożsamienie” jest z konieczności pewnym przybliżeniem (utożsamiane pojęcia nie są w pełni identyczne), więc w miarę dobrze dadzą się na siebie przełożyć tylko fragmenty map leżące blisko styku. Im dalej od niego, tym „tłumaczenie” staje się mniej dokładne, aby w końcu w dużej mierze stracić swą prawomocność. Efekty „utożsamienia” są też tym gorsze, im dalej leżą od siebie mapy, których pojęcia są utożsamiane. Jako przykład służyć może cytowane już pytanie: czy matematyka jest tworzona, czy odkrywana. Utożsamienie pojęć z życia potocznego i matematyki prowadzi do sytuacji bezsensownych, jeżeli na przykład przenosimy całe otoczenie pojęciowe danego pojęcia z życia codziennego do mapy pojęciowej matematyki. Zagadnienie to jest rozwinięte [w dalszej części pracy](#).

Aby zobrazować zjawiska budowy map pojęciowych, ich wzajemnego kontaktu oraz rozplywania się krawędzi map w pustce znaczeniowej, posłużymy się przykładem z dziedziny nauk ścisłych. Weźmy fizykę, chemię i biologię. Wszystkie te nauki są relatywnie zwarte i w swoim centrum dobrze określone (oczywiście występują w ich obrębie wyraźne poddziedziny, ale nie będziemy się teraz nimi zajmować; rozumowanie w stosunku do nich jest analogiczne jak na wyższym poziomie hierarchii). Oznacza to, że w swoim obrębie rządzą się one zespołem dobrze zdefiniowanych praw, specyficznych dla każdej z nich. Zagęszczenie sieci pojęciowej, a więc dookreślenie pojęć jest w ich centrum duże. Cała biologia operuje na przykład ze swobodą pojęciem gatunku, chociaż skądinąd wiadomo, że go dotychczas dokładnie nie zdefiniowano. Pojęcie to jest jednak tak szeroko stosowane i tak przydatne w praktyce, że przyjmuje się oko na jego pewną nieokreśloność. Zjawisko to jest zresztą cechą generalną całego kryształu pojęć — nie ma pojęć zdefiniowanych „idealnie”, stopień zdefiniowania zależy od ilości relacji z innymi pojęciami. Jednak w regionach, gdzie jedna nauka przechodzi w drugą, pojęcia są już mniej określone. Fizyka nie może dokładnie opisać atomów poza atomem wodoru, a więc daje tylko przybliżone podstawy chemii. Poza tym, co istotniejsze, fizyka

kwantowa opiera się na probabilistycznych funkcjach falowych, podczas gdy klasyczna chemia jest na poziomie mikroskopowym deterministyczna (oczywiście podobne problemy istnieją w obrębie samej fizyki, ale dla uproszczenia zaniebawiamy je teraz). Podobnie chemia, choć opisuje (poprzez biochemię) reakcje zachodzące w organizmie żywym, nie jest w stanie wytłumaczyć życia — nie da się go wyprowadzić z chemii. Jeszcze lepszym przykładem jest styk biologii i psychologii. Nie da się bowiem wyjaśnić fenomenu psychiki zasadami funkcjonowania mózgu, mimo wielkich postępów neurofizjologii. W ogólności problem redukcjonizmu związany jest z niedokładnym uzgodnieniem map na krawędzi styku. Staje się to oczywiste, kiedy uświadomimy sobie, że każda z tych map rozwijała się we względnej izolacji, wypracowała sobie własne pojęcia, prawa i systemy znaczeń. Pojęcia te można przyrównywać do analogicznych w innych mapach, ale różnice w otoczeniu pojęciowym powodują, że to odniesienie jest tylko przybliżone.

Wystarczy porównać znaczenie pojęcia „czas” w fizyce, chemii, biologii i psychologii. Dla fizyka-dynamika czas to przede wszystkim nieodłączny element zakrzywionej czasoprzestrzeni, jej składnik równie symetryczny i „odwracalny”, jak wymiary przestrzenne. Dla fizyka-termodynamika istnieje wyraźna strzałka czasu jako wyraz zachodzenia zjawisk nieodwracalnych i wzrostu entropii. Chemikowi czas kojarzy się z parametrem opisującym kinetykę reakcji chemicznych (są to okresy rzędu sekund i minut). Biologia operuje znacznie bardziej zróżnicowanymi skalami czasowymi, odmiennymi dla ewolucji, rozwoju osobniczego czy procesów fizjologicznych. Wreszcie subiektywny czas psychologii jest nieporównywalny z żadnym z pozostałych. Nawet dla tak bliskich dziedzin, jak chemia równowagowa i nierównowagowa czas ma zupełnie odmienne znaczenie.

Innym przykładem jest zjawisko ewolucji biologicznej, które nie ma swojego odpowiednika w fizyce i chemii. To, co na co dzień nazywamy ewolucją wszechświata lub, nieco rzadziej, ewolucją pewnego układu chemicznego w czasie, jest po prostu ciągiem pewnych przekształceń następujących po sobie stanów, przy czym przekształcenia te są, przynajmniej na poziomie makroskopowym, zdeterminowane i nie prowadzą do wzrostu skomplikowania układu. Poza tym, układy fizyczne i chemiczne nie zachowują z reguły pamięci o swoich stanach wcześniejszych. Natomiast ewolucja biologiczna to proces gromadzący informacje o przeszłych „doświadczeniach” systemu i często prowadzący do wzrostu stopnia złożoności struktury układu (czy jest nim komórka, tkanka, cały organizm, populacja czy biosfera). Zatem pojęcie ewolucji może być uzgodnione pomiędzy fizyką i biologią tylko z grubsza, w znaczeniu zmiany układu w czasie, jednakże w istocie rzeczy są to dwa różne procesy i dwa różne pojęcia kryjące się pod tą samą nazwą językową. Drugą przyczyną jest fakt, że ewolucji biologicznej nie da się wytłumaczyć tylko w obrębie mapy pojęciowej fizyki — potrzebny jest tu aparat pojęciowy wypracowany przez teorię ewolucji. Jeszcze czymś innym jest ewolucja kulturowa. Pomijając już istotne różnice w przedmiocie ewolucji (w ewolucji kulturowej bardzo istotny jest czynnik psychiczny), inne są drogi kumulowania doświadczeń i gromadzenia informacji (trudno przecenić rolę języka, a w szczególności ustnego i pisemnego przekazu informacji w ewolucji kulturowej). W końcu, podczas gdy ewolucja biologiczna jest oportunistyczna (działa na zasadzie „prób i błędów” lub „strzelania w ciemno”), to w ewolucji kulturowej dużą rolę w rozwoju odgrywa aktywny czynnik psychiczny.

Także pojęcie „przyczyna” znaczy nieco co innego w różnych działach fizyki, chemii i biologii. W astronomii jako przyczynę rozumiemy proste i w zasadzie całkowicie zdeterminowane oddziaływanie grawitacyjne. Możemy, na przykład, z praktycznie dowolną dokładnością obliczyć ruch dwóch oddziaływujących na siebie ciał w przestrzeni (jeżeli przyciąganie grawitacyjne innych ciał jest zanedbywalnie małe). W mechanice kwantowej przyczyna sprowadza się do określenia prawdopodobieństwa jakiegoś zajścia opisanego przestrzennym rozkładem funkcji falowej. W chemii przyczyna to prawo wielkich liczb odnoszące się do ogromnego zbioru cząsteczek. W fizjologii przyczyną jest duża i często nieznana liczba wzajemnie wzmacniających się lub wygaszających bodźców, które w rezultacie dają efekt określony tylko probabilistycznie. Wreszcie w ewolucjonizmie przyczyna sprowadza się w zasadzie tylko do pewnego zbioru ogólnych praw rządzących ewolucją (np. doboru naturalnego) i do przypadku.

Zjawisko przyporządkowywania różnych pojęć tym samym nazwom językowym prowadzi też do konfliktów pomiędzy nauką, religią i życiem codziennym. Proklamowana często jedność fizyki czy nauk ścisłych w ogóle jest zatem fikcją. Powiedziane zostało, że nauka jest ciągiem kolejnych przybliżeń z granicą w nieskończoności. Biorąc jednak pod uwagę konotacyjny charakter sieci pojęciowej, należałoby raczej powiedzieć, iż jest to ciąg kolejnych dookreśleń. Pytanie, czy nieuprawomocnienie redukcjonizmu jest zjawiskiem przejściowym, wynikającym z naszej niewiedzy, czy ontologicznym - nie ma w tej chwili znaczenia. Można tylko stwierdzić, że o ile nastąpi „uzgodnienie” adekwatnych pojęć, nigdy nie stanie się ono idealne i będzie tym gorsze, im dalej będą leżeć od siebie mapy, z których pojęcia uzgadniamy. Tak więc, jeżeli kiedyś uda nam się ujednolicić, dokonać „fuzji” map fizyki i chemii z „dostatecznie dobrym przybliżeniem”, to ewentualna pośrednia (przez chemię i biologię) fuzja map fizyki i psychologii będzie o wiele mniej satysfakcjonująca. Po prostu uzgodnienie dwóch map zmniejsza zdolność powstałego w ten sposób tworu do fuzji z jakąkolwiek inną mapą — będzie go trudniej z nią uzgodnić niż każdą z wyjściowych map z osobna. Uzgodnienie map powoduje bowiem dookreślenie pojęć. Otoczenie semantyczne danego pojęcia w mapie uzgodnionej jest bogatsze niż w każdej z map wyjściowych, a jego atrybuty bardziej dookreślone. Pojęcie takie staje się przez to mniej totipotencjalne, ma mniej możliwości dalszego dookreślania. Zwiększa to różnice pomiędzy nim i odpowiadającymi mu pojęciami w mapach jeszcze nie uzgodnionych lub uzgadnianych oddzielnie. W końcu różnica staje się na tyle duża, że powstają *de facto* różne pojęcia pomimo odpowiadającej im jednej nazwy językowej. Trudno zaś uzgadniać mapy, które nie posiadają żadnych wspólnych pojęć.

Jako porównanie służyć może prosta styczna do okręgu w punkcie x. O ile bardzo blisko tego punktu prosta jest dobrym przybliżeniem okręgu, to w miarę wzrostu odległości przybliżenie to staje się coraz gorsze, aby w końcu utracić swój sens. Okręg symbolizuje w tej analogii rzeczywistość, a prosta — opisującą ją jedną mapę pojęciową. Uzgadniać z dobrym przybliżeniem da się tylko mapy pojęciowe ze sobą sąsiadujące. Wysiłek włożony w każdą następną unifikację będzie wzrastał wykładniczo, a otrzymana zunifikowana mapa będzie znacznie mniej podatna na uzgadnianie z innymi mapami niż mapy wyjściowe, zunifikowane w jej ramach. „Produktem końcowym” tego procesu byłaby duża, dobrze zunifikowana mapa niezdolna do dalszego uzgadniania z innymi mapami. Z tego powodu Wielka Unifikacja Całej Nauki jest utopią. Proces rosnącej trudności unifikacji możemy

zaobserwować w fizyce. O ile unifikacja ruchu spadającego i orbitalnego w ramach grawitacji lub magnetyzmu z elektrycznością w równaniach Maxwella nastąpiła stosunkowo łatwo, to trzeba było geniuszu Einsteina, aby postawić znak równości pomiędzy materią i energią oraz zakrzywieniem czasoprzestrzeni i grawitacją, a Wielka Unifikacja wszystkich czterech sił elementarnych, mimo lat usiłowań i coraz to bardziej karkołomnych konstrukcji matematycznych, nadal pozostaje poza naszym zasięgiem. To samo dotyczy uzgodnienia map pojęciowych mechaniki kwantowej i ogólnej teorii względności.

Oczywiście, zarówno historia rozwoju, kształtowania się poszczególnych map pojęciowych, jak i historia ich ewentualnych unifikacji, ma zasadniczy wpływ na budowę kryształu pojęć i możliwości dalszych unifikacji. Podział nauk przyrodniczych na dyscypliny bardziej odpowiada historycznemu wyodrębnianiu się map pojęciowych, niż „rzeczywistemu” zróżnicowaniu fenomenów przyrodniczych. Chemia nie jest na przykład mniej „fizyczna” od krystalografii czy fizyki ciała stałego, a różnice pomiędzy nimi są z pewnością mniejsze niż różnice oddzielające obie te dyscypliny od ogólnej teorii względności. Problemy redukcjonizmu polegają na trudności w uzgadnianiu map, które pierwotnie rozwijały się stosunkowo niezależnie, mając odrębne „ośrodki krystalizacji” znaczeń w sieci pojęciowej. Każda z tych map czerpała z języka potocznego, ale w obrębie map te same nazwy zyskały nieco inne znaczenia, powstało także nowe słownictwo, właściwe dla poszczególnych map. Gdy przyszło do uzgadniania map, okazało się, że różnią się one pewnymi wymiarami przestrzeni semantycznej, tak że tylko z grubsza można było przeprowadzić odpowiedniość pomiędzy pojęciami w sąsiednich mapach. Fakt ten stanowi podstawową przeszkodę w uzgadnianiu i unifikacji map. Otrzymując nasz kryształ pojęć w obecnej postaci, straciliśmy miliardy innych możliwości i nigdy nie dowiemy się, jak mogłyby one wyglądać. Dookreślanie pojęć jest procesem nieodwracalnym i kumulatywnym. Nie możemy nawet odrzucić całej naszej wiedzy i zacząć od nowa, ponieważ nie możemy odrzucić posiadanego kryształu pojęć, przez tę wiedzę ukształtowanego. Nie jesteśmy zdolni spojrzeć na nią z zewnątrz. Wraz z kryształem pojęć zmieniłoby się nasze istnienie, a więc i nasza ontologia.

Skoro doszliśmy do fizyki teoretycznej, użyjemy jej jako dobrego przykładu rozplywania się pojęć w pustce znaczeniowej na krawędzi kryształu pojęć. Takie pojęcia jak materia, przyczynowość, zdarzenie, znane nam dobrze z języka potocznego, tracą, np. w mechanice kwantowej, swój sens, „przeciekają” pomiędzy palcami, zrywają więź konotacyjną z innymi wciąż pojęciami, aż wreszcie w miejscu pojęć tak dla nas jasnych i oczywistych widzimy pustkę. Materia „rozplywa się” w natężenia pola, funkcje falowe, prawdopodobieństwa, równoważności z energią, tak że w końcu, mówiąc „materia”, nie możemy określić, co właściwie mamy na myśli. Kiedy zostały jej odjęte wszelkie atrybuty, jak masa, rozciągłość, barwa, położenie w przestrzeni, nastąpiło całkowite „oddefiniowanie” pojęcia materii, rozebranie go na czynniki pierwsze — pojęcia je otaczające. Z przyczynowością, zdarzeniem i wieloma innymi pojęciami jest podobnie. Jest to po prostu obszar, gdzie nasza mapa pojęciowa styka się z pustką semantyczną, a więc krawędź kryształu pojęć. Na większą skalę opisany proces zachodzi w filozofii, w której każde analityczne potraktowanie jakiegoś stwierdzenia prowadzi do wykazania jego pozorności, bezsensowności, nieuprawnienia, w której tak łatwo stosować metodę analizy logicznej w celu wynajdywania sprzeczności i znajdować zdania pozbawione sensu w rozumieniu wczesnego Wittgensteina i neopozytywistów. Jak można dookreślić

znaczeniowo ów rozpływający się brzeg kryształu pojęć? Tylko poprzez „zagęszczenie” semantyczne rejonów kryształu pojęć leżących nieco głębiej. Do tematu tego wrócimy analizując wpływ fizyki (lub, szerzej mówiąc, całej nauki ścisłej) na filozofię.

Mówimy, że fizyka teoretyczna leży na krawędzi kryształu pojęć, to znaczy graniczy z pustką pojęciową, ponieważ, podobnie jak filozofia, mówi ona w pewnym sensie o tym, czym jest „wszystko”. Nie może się przy tym, jak inne dziedziny, do czegośkolwiek poza samą sobą w tłumaczeniu opisywanych przez nią zjawisk odwołać. Najjaskrawszym tego przykładem jest kwestia redukcjonizmu. Organizmy żywe można w pewien sposób „wyjaśnić” (lub próbować wyjaśnić), odwołując się do chemii, zjawiska chemiczne potrafimy obecnie dobrze opisać językiem fizyki. Ta ostatnia jednak, jako leżąca u samej podstawy szeregu redukcjonistycznego, zdana jest sama na siebie. Fizyka mówi, jaka jest istota świata, przynajmniej świata materialnego na najniższym znanym nam poziomie złożoności (co wcale nie świadczy, że jest on prosty — fizyka najbardziej wymyka się zdrowemu rozsądkowi!). Opisuje przecież tak podstawowe jego cechy, jak lokalna struktura wszystkich znajdujących się w nim „obiektów” łącznie z człowiekiem oraz geometrią całości. Tłumaczy, przynajmniej w zarysie, fenomen życia (termodynamika). Przewiduje, jak świat powstał i jaki będzie jego koniec. Tym samym bardzo zbliża się do filozofii. Ta ostatnia graniczy z pustką pojęciową w sposób oczywisty, stanowi niejako „bufor pojęciowy” pomiędzy nią a dobrze dookreślonymi mapami pojęciowymi kryształu pojęć. Natężenie pola semantycznego nie może nagle spaść od wysokich wartości do zera. Funkcję tego stopniowego przejścia spełnia właśnie filozofia. Dlatego też trudno się dziwić, iż pojęcia w jej obrębie są słabo dookreślone, sprzeczności łatwo wykrywalne, a swoboda manipulowania znaczeniami — ogromna. Filozofia nie mogłaby istnieć bez „bazy” w postaci nauki, religii i sfery potocznej. Nie może się też bez nich, szczególnie bez tej pierwszej, rozwijać.

Jak to się dzieje, że w ogóle możemy sensownie operować pojęciami, skoro konsekwentna analiza każdego z nich prowadzi do pustki semantycznej, a każde z pojęć jest zdefiniowane przez inne pojęcia? Te z kolei są definiowane przez jeszcze inne, aż w końcu koło się zamyka — dochodzimy do wniosku, że wszystkie pojęcia definiują wszystkie pojęcia. Ale na tym właśnie polega konotacyjność znaczeń. Na szczęście w praktyce najczęściej nie posuwamy się w analizie konsekwentnie do końca. Pojęcia definiujące interesujące nas pojęcie „zostawiamy w spokoju”, bierzemy je intuicyjnie za dobrą monetę, przydajemy im prowizorycznie pewną dozę absolutności.

Przeanalizujmy to na przykładzie. Pierścień benzenu składa się z sześciu atomów węgla. Oczywiście chemia i fizyka definiują dokładnie, co to jest atom węgla. Składa się on z określonej liczby protonów, neutronów i elektronów oraz posiada wynikające z jego budowy właściwości chemiczne. Protony i neutrony składają się z kolei z kwarków. Prawdopodobieństwo znalezienia danego elektronu w przestrzeni określa funkcja falowa. I tak dalej. Często jednakże, mówiąc, iż pierścień benzenu jest zbudowany z sześciu atomów węgla, wcale nie pamiętamy o tych faktach. Wystarczy, iż nazwa „węgiel” jest dla nas intuicyjnie znajoma i odnosimy wrażenie, że wiemy, co to jest węgiel (konkretnie, czym jest atom węgla). Dla kogoś, kto nie zna przytoczonych faktów z dziedziny chemii i fizyki nazwa „atom węgla” jest w przybliżeniu semantycznie pusta. Wystarczy jednak, iż jesteśmy do jakiejś nazwy

przyzwyczajeni, to nawet nie wiedząc za bardzo, co ona desygnuje, możemy się nią całkiem sprawnie posługiwać, mając subiektywne poczucie zrozumienia. Na dobrą sprawę moglibyśmy się nawet w ten sposób posługiwać nazwą całkowicie semantycznie pustą. Jeżeli zdefiniujemy, że pierścień benzenu jest to sześć COŚ ułożonych w pierścień, a butan (czy raczej jego szkielet węglowy) jest to cztery COŚ ułożone (w przybliżeniu) liniowo, to definicje te w jakiś sposób rozumiemy, nie są one dla nas zupełnym bezsenssem. Wspomniane definicje znaczą dla nas bowiem jedną w stosunku do drugiej (oraz, oczywiście, w stosunku do wielu innych pojęć czy definicji). Różnią się one między sobą lokalizacją na dwóch osiach semantycznych. Pierwsza z nich to oś liczebności, druga to oś rozmieszczenia przestrzennego. Osie te nie są zresztą absolutne, zawierają podosie, zbudowane są z pojęć, ale nie jest to w tym momencie istotne. Powyższa analiza to jeszcze jeden przykład znaczenia przez konotację. Jeżeli więc możemy tworzyć sensowne definicje zawierające nazwy puste (lub, mówiąc inaczej, skrajnie nieokreślone), to nie dziwi już nas, iż swobodnie posługujemy się nazwą „atom węgla” lub „elektron”, nie wiedząc właściwie, co to takiego jest (zresztą, na dobrą sprawę, nikt nie wie do końca, co to takiego jest elektron). Pojęcie (czy nazwa) bardzo mało dookreślone może być elementem zdań sensownych poprzez wchodzenie w różne konfiguracje z innymi pojęciami. Tak więc fakt, iż każda konsekwentna analiza danego pojęcia prowadzi do pustki semantycznej nie stoi w sprzeczności z subiektywnym odczuciem jego zrozumienia w „gęstym semantycznie” obszarze sieci pojęciowej. Niemożliwa jest konsekwentna analiza semantyczna jednocześnie całego kryształu pojęć, chociażby dlatego, że aparat pojęciowy to także skomplikowany system pojęciowy i jego desemantyzacja w procesie analizy uniemożliwiłaby kontynuowanie tego procesu. Z powyższych powodów, pomimo konotacyjności sieci pojęciowej i możliwości (przynajmniej w zasadzie) kompletnego rozkładu każdego pojęcia na inne, nie odbieramy sieci pojęciowej jako znaczeniowo pustej, a wręcz przeciwnie, jej sensy wydają nam się jasne i jednoznaczne.

Można zapytać, dlaczego, zamiast operować stwierdzeniem „wszystko jest pojęciem”, ważnym tylko w pewnym kontekście znaczeniowym, nie powiedzieć po prostu „wszystko jest wszystkim”, skoro twierdzimy, iż sieć pojęciowa ogarnia ogół dostępnych nam fenomenów. Czy prezentowany tu system nie jest po prostu tautologią? Odpowiedź na ten zarzut dostarcza, paradoksalnie, ważnych informacji na temat omawianej koncepcji. Przedstawiony w nim tok myślenia ukazuje tylko nieuprawomocnienie logiki operującej na nazwach języka (o czym szerzej w poświęconym temu rozdziale). Dla nas podstawowe znaczenie ma różnica otoczenia pojęciowego nazwy „wszystko” i nazwy „pojęcie”. Pierwsza jest tak ogólna, że nie da się za jej pomocą nic powiedzieć. Natomiast przydatność pojęcia w sensie „operacyjnym” wykazaliśmy wcześniej. „Pojęcie” kojarzy nam się po prostu z większą ilością zrelatywizowanych w stosunku do niego nazw niż „wszystko”. Niewątpliwie twierdzenie „wszystko jest wszystkim” jest bliższe „prawdy”. Jednakże, ponieważ jako tautologia jest ono właściwie semantycznie puste, to wyrażając je powracamy do stwierdzenia z początku pracy, że prawda absolutna jest milczeniem. W ten sposób domniemany zarzut potwierdza, po głębszej analizie, tezy przedstawione w niniejszej pracy.

2. Sieć pojęciowa a język

Aby lepiej dookreślić sieć pojęciową, weźmiemy jako punkt odniesienia język. W celu opisanie fenomenu zupełnie nowego korzystnie jest, oprócz podania jego cech charakterystycznych, porównać go z fenomenem dobrze znanym. Wtedy ujawnione podobieństwa i różnice pomogą umiejscowić ten nowy fenomen pomiędzy zjawiskami intuicyjnie oczywistymi, dobrze osadzonymi w istniejącej sieci pojęciowej. Jest to zgodne z koncepcją konotacyjności znaczeń. Pierwszym fenomenem, w stosunku do którego zrelatywizujemy kryształ pojęć, jest język, zasadniczo w ujęciu z „*Tractatus Logico-Philosophicus*” Wittgensteina, ale także w rozumieniu potocznym.

Przede wszystkim porównamy zasięg kryształu pojęć i języka, zakładając jakiś nieokreślony na razie rodzaj odpowiedniości pomiędzy nimi. Wydaje się, iż możemy przyjąć, że zasięg ten jest z grubsza rzecz biorąc ten sam, przynajmniej potencjalnie. Oznacza to, że jeżeli weźmiemy dostatecznie duży fragment sieci pojęciowej, to będzie mu odpowiadał jakiś element języka i odwrotnie. Jeżeli więc nawet zasięgi języka i kryształu pojęć nie pokrywają się dokładnie, tzn. nie jest tak, że dowolnemu elementowi jednego z nich odpowiada jakiś element drugiego, to stosując wystarczająco dużą „skalę mapy”, wystarczająco grube „ziarno obrazu”, możemy w przybliżeniu uzyskać „przystawanie” do siebie języka i kryształu pojęć. Oba te fenomeny odnoszą się do „rzeczywistości” oraz do siebie nawzajem poprzez denotację, odpowiedniość swoich elementów (tzn. pojęciu odpowiada nazwa, tej zaś „fakt” realny).

Pierwszym, podstawowym stwierdzeniem będzie to, że zależność denotacyjna kryształ pojęć — język oraz język — „rzeczywistość” jest wtórna względem konotacyjnej zależności wzajemnej pojęć w obrębie sieci pojęciowej. Oznacza to, iż sama relacja denotacji także jest częścią sieci pojęciowej i wobec tego jest „utworzona” przez znaczące poprzez konotację pojęcia. W celu dookreślenia powyższego zdania zajmiemy się dalszymi relacjami język — kryształ pojęć. Podstawową różnicą dzielącą ten pierwszy od sieci pojęciowej jest jego „skwantowanie”. Oznacza to, że wyrazy języka jawią nam się jako oddzielne, wyraźne jednostki różniące się między sobą nazwami. Nie ma ciągłych przejść pomiędzy jedną nazwą a drugą. Oczywiście możemy tworzyć nazwy pośrednie w rodzaju białoróżowy na określenie barwy przejściowej pomiędzy bielą i różem, ale w niczym nie zmienia to skwantowania języka. Cecha ta stanowi zresztą o niemożliwości konotacji w sferze języka; dalej pokażemy, że definiowanie nazw (ich znaczenia) odbywa się w sferze pojęciowej, a nie językowej. Skwantowanie języka różni więc go wyraźnie od ciągłej sieci pojęciowej.

Jak zatem odbywa się denotacja pomiędzy wyrazami języka a pojęciami? Jest to druga bardzo istotna cecha: nazwy języka odpowiadają obszarom sieci pojęciowej (pojęciom) najsilniej zaznaczonym, wyodrębnionym, dookreślonym przez kontekst pojęciowy. Po prostu pojęciom, które odbieramy subiektywnie jako wystarczająco „indywidualne”, wyraźne, przypisujemy nazwy języka. Znowu możemy się odwołać do analogii ze wzgórzami w krajobrazie. Tylko największe i najbardziej wyodrębnione szczyty mają swoje własne nazwy i są odbierane jako odrębne wzgórza. Małe pagórki, nie mówiąc już o poszczególnych głazach i kamkach, pozostają bezimienne, wtapiając się prawie niezauważalnie w ogólną rzeźbę

krajobrazu. Jednemu pojęciu może zresztą odpowiadać zespół nazw języka lub nawet większa jego część (fragment utworu literackiego, naukowego czy filozoficznego).

Coś, co jest ideą niniejszej pracy, jej esencją mającą wywołać poczucie zrozumienia, wrażenie prawdziwości także jest pojęciem. Jego dookreśleniu służy całość przedstawionych tu rozważań. Niewątpliwie jednak owo pojęcie sięga daleko poza niniejszy tekst, budowane jest w oparciu o już istniejącą sieć pojęciową i emanuje sensami bez nazw bogatszymi niż te, zawarte „literalnie” w tekście. Po prostu dla pojęć ledwo co odczuwalnych, nieokreślonych, częściowo wymykających się zrozumieniu nie mamy nazw. W tym miejscu napotykamy na istotną konsekwencję powyższych stwierdzeń: istnieją znaczne obszary sieci pojęciowej niemające swego odpowiednika w języku (chodzi o obszary „pomiędzy” dobrze dookreślonymi pojęciami). Wszelkie pojęcia niedookreślone, wszelkie napomknienia tylko o sensach, wszelkie rodzące się idee, zanim ubrane zostaną w bogatszą szatę pojęciową, wymykają się językowi. Cała poezja służy uchwyceniu sensów nie posiadających prostych nazw. I odbieramy ją nie poprzez określoną konfigurację słów, ale dlatego, że kryjące się pod nimi pojęcia wchodzą w nowe, nie odkryte dotychczas relacje znaczeniowe, które rozpoznajemy jako coś, co istniało w nas wcześniej nienazwane.

Często też (a właściwie zawsze, tylko w różnym stopniu), ponieważ nazwa językowa jest z konieczności uboższa od odpowiadającego jej pojęcia, wypowiadając myśl, czujemy niekompletność tej wypowiedzi. Stąd też wzięło się powiedzenie, że myśl wypowiedziana jest grobowcem setek sformułowań tej myśli, które nie ujrzały światła dziennego. Przykład ten pokazuje, że jednemu pojęciu można przyporządkować wiele, lepiej lub gorzej pasujących struktur języka. Poznanie językowe, zresztą bardzo istotne i stymulujące rozwój sieci pojęciowej, polega na przypisywaniu nazw (jedno- lub wielowyrazowych) nowym pojęciom. Akt ten nie tylko sankcjonuje fakt wystarczającego dookreślenia nazywanego pojęcia, ale także wydatnie to dookreślenie wzmacnia, powodując jego wszechstronne zrelatywizowanie (poprzez wzmocnienie relacji konotacji z nawet „odległymi” pojęciami w sieci pojęciowej). Język jest więc przede wszystkim doskonałym narzędziem pozwalającym na efektywne posługiwanie się siecią pojęciową. Kryształ pojęć jest ogólniejszy od języka w sensie denotacyjnym, co znaczy, że każdej nazwie odpowiada jakieś pojęcie, istnieją natomiast pojęcia (obszary sieci pojęciowej) bez nazw. Jest on także nadrzędny w sensie konotacyjnym, jako że sam język, a także relacja denotacji pomiędzy nazwami a pojęciami, są także częścią konotacyjnej z natury sieci pojęciowej. Namiastką „modelem” znaczenia przez konotację jest w języku definicja. Znaczenie nazwy jest tu określane poprzez relację do innych nazw. O ile jednak definicja w języku, jakkolwiek nie byłaby rozbudowana, składa się z pewnej ograniczonej liczby wyrazów, to pojęcie jest w zasadzie „definiowane” przez wszystkie pozostałe pojęcia, a więc przez cały kryształ pojęć. Sam proces rozumienia definicji nie odbywa się w warstwie językowej, tylko pojęciowej. Definicja, wbrew pozorom, rzadko służy do określania rzeczy zupełnie nowych, nie umiejscowionych jeszcze w sieci pojęciowej. Z reguły definicja ma na celu dookreślenie pojęcia dobrze już w tej sieci umiejscowionego. Albowiem żadna, nawet najściślejsza definicja nie określa dokładnie definiowanego obiektu, ona tylko wskazuje obszar pojęciowy, na którym ten obiekt ma się znajdować. Jeżeli na danym obszarze było już jakieś w miarę wykryształizowane pojęcie, to niejako automatycznie definicja zaczyna się odnosić do niego. Jeżeli natomiast definicja trafia na względną pustkę pojęciową, to istnieje potencjalnie ogromna liczba pojęć mogąca odpowiadać obszarowi

zakreślone przez definicję. Oczywiście obszar ten można zawęzić uściślając definicję, ale nadal liczba potencjalnych „interpretacji” jest ogromna.

Weźmy na przykład definicję: jednosłów jest to jednoznaczące słowo. Ponieważ naszej „tradycji” pojęciowej jest to sformułowanie zupełnie obce, nie wiemy, o co właściwie chodzi, nie posiadając odpowiedniego kontekstu znaczeniowego. Nie mamy więc pojęcia, czy jest to słowo, któremu obcięto trzy nogi, czy słowo z mutacją genetyczną jednoznaczności, czy też twór baśniowy lub z konwencji science-fiction (zarzut, iż jest to definicja formalna i niekoniecznie cokolwiek musi jej odpowiadać nie jest tu na miejscu, gdyż w przeciwieństwie do nazw językowych, nie ma pojęć „pustych”; mówiąc gdzie indziej o takich pojęciach mamy na myśli albo pojęcia, które zostały „rozbrane” wskutek analizy semantycznej, albo po prostu nazwy językowe). Natomiast w definicji: *Loxodonta africana* jest to gatunek słonia żyjący w Afryce, wszystko wydaje się oczywiste, ponieważ wiemy, że żyją na świecie dwa gatunki słoni, jeden w Afryce i z definicji dowiadujemy się, że ten właśnie nazywa się *Loxodonta africana*. Widzimy więc, że autonomia znaczeniowa języka jest pozorna — znaczenia przejawiają się pierwotnie w sieci pojęciowej. Konkluzja jest więc taka: definicja językowa, jeżeli ma być dostatecznie sensowna i jednoznaczna, musi odnosić się do pojedynczego pojęcia odpowiednio dobrze wyodrębnionego i dookreślonego w obrębie sieci pojęciowej, mieszczącego się w obszarze zakreślonym przez definicję. W tym obszarze nie powinno znajdować się żadne inne pojęcie.

Kryształ pojęć jest też ogólniejszy od języka w sensie pierwotności. Po prostu język nie może obyć się bez „podszewki” pojęciowej, sam przez siebie nic nie znaczy, stanowi pustą strukturę nazw. I wreszcie, cały język, łącznie z nazwami i regułami gramatycznymi, da się wyrazić za pomocą pojęć, natomiast relacja odwrotna nie zachodzi: sieci pojęciowej za pomocą języka opisać się nie da (oczywiście chodzi o opis zupełny, gdyż inaczej niniejsza praca nie miałaby sensu). Język stanowi pewną mapę pojęciową w obrębie kryształu pojęć, mapę względnie dobrze wyodrębnioną i zrelatywizowaną w stosunku do innych map. Pełni on bardzo ważną funkcję praktyczną sprowadzającą się w zasadzie do sprawnego operowania kryształem pojęć jako całością. Nie posiada on jednak dwóch podstawowych cech sieci pojęciowej: wszechogarnialności i zwrotności. Poza pojęcia wyjść się po prostu nie da.

Mówiąc jeszcze prościej, język jest taką częścią sieci pojęciowej, która stanowi zgrubne odwzorowanie (plan, mapę) całej sieci. Odwołajmy się ponownie do analogii z krajobrazem, zastrzegając się jednocześnie, że analogia jest w tym przypadku bardzo ogólna. Wyobraźmy sobie, że ktoś na jakimś płaskim głazie wyrzeźbił plan (odwzorowanie) całego krajobrazu (rozpatrywanego terenu). W tym przypadku plan ten jest zarówno i częścią krajobrazu (jako powierzchnia głazu) i odwzorowaniem jego całości (jako mapa). Jeżeli na tym planie zostaną naniesione nazwy wzgórz, to ułatwi to w wielkim stopniu orientację w terenie jako sposób na odróżnienie jednego wzgórza od drugiego, na zapamiętanie ich tożsamości. W ten sam sposób język, będąc częścią sieci pojęciowej, umożliwia orientację i posługiwanie się całością tej sieci. Oczywiście na wspomnianym planie istniałby także punkt oznaczający tenże plan i głaz, na którym się on znajduje, tak jak w języku istnieje nazwa „język”.

Z powyższego wynika, iż funkcja denotacyjna pojęć w odniesieniu do nazw języka i „faktów rzeczywistych” jest wtórna w stosunku do funkcji konotacyjnej sieci pojęciowej i do niej sprowadzalna. Tak więc, jeżeli na chwilę zapomnimy o cesze

zwrotności i uznamy pojęcie za twór „absolutny”, możemy powiedzieć, że w ostatniej instancji „istnieją” tylko pojęcia bez ich desygnatów, albowiem cała struktura relacji desygnacji jest także częścią sieci pojęciowej. Aby uniknąć podejrzeń o solipsyzm, musimy tutaj zastrzec, iż nie opisujemy czym świat jest, a tylko co da się o nim powiedzieć, a więc reprezentujemy stanowisko zbliżone w tym względzie do Wittgensteina. Nazwy językowe pojęć są wtórne w stosunku do nich, albowiem o ile można sobie wyobrazić samodzielne istnienie sensów (przestrzeni semantycznej), o tyle system znaków pozbawiony znaczeń to nic innego jak zbiór sensów pozwalających odróżnić od siebie poszczególne znaki, warunkujących ich identyfikację. Można więc zarówno wyjść poza system znaków (w kierunku sensów nienazwanych), jak też wykazać jego wtórność w stosunku do systemu znaczeń. A więc „wszystko jest pojęciem”? Nie, ponieważ pojęcie także jest pojęciem i nie może sankcjonować samego siebie. Tak więc poprzez cechę zwrotności po raz trzeci zamykamy koło rozumowania, wracając do milczenia. Po raz trzeci musimy sobie uświadomić, że zaciągnęliśmy pożyczkę u „prawdy absolutnej”, przypisując pojęciu pewne miejsce uprzywilejowane w stosunku do „wszystkiego innego”. Uważamy, że lepiej się ono nadaje do tego celu od materii, ducha czy monad, właśnie ze względu na cechę zwrotności.

Język jest o tyle nieautonomiczny, że odbiór jego twierdzeń zależeć będzie nie od jakichś jego sensów immanentnych, absolutnych, lecz od predyspozycji, struktury pojęciowej podmiotu — odbiorcy. Każdy tekst, razem z kryjącym się pod nim pewnym systemem znaczeń, będzie trafiał za każdym razem na nieco odmienne otoczenie semantyczne, na nieco inny kryształ pojęć odbiorcy. W zależności od konkretnego przypadku tekst ten będzie zrozumiany, nie zrozumiany lub zrozumiany opacznie (w stosunku do intencji autora), przy czym możliwe są wszystkie stany przejściowe. Także epoki historyczne, oddziałując na ogół umysłów, zmieniają odbiór danego utworu (np. literackiego). Słowem, to, jakie sensy zostaną odebrane z jakiegoś tekstu językowego, zależy od kontekstu kulturowego, historycznego i psychicznego danej jednostki. To samo dotyczy zdań języka czy nawet poszczególnych słów. Odnosi się to zresztą do języka szeroko pojętego, np. gestów, mimiki, systemów symboli i całej reszty sygnałów. Niemożliwa jest komunikacja doskonała, idealna zgodność nadawanych i odbieranych sensów, właśnie dlatego, że przekaz odbywa się w warstwie językowej, a rozumienie sensów w warstwie pojęciowej. Nie ma zaś dwóch identycznych kryształów pojęć. Ujmując rzecz inaczej, język służy do przekładania na siebie dwóch różnych kryształów pojęć. Jako że odpowiedniość pomiędzy siecią pojęciową a językiem jest daleka od jednoznacznej, proces przekładu nigdy nie będzie doskonały. Zatem idealnie dokładna komunikacja pomiędzy dwoma podmiotami jest z zasady wykluczona. Wierność i w ogóle możliwość przekazania informacji pomiędzy różnymi kryształami pojęć zależy od ich podobieństwa, dlatego uważamy, że zrozumienie niniejszego tekstu jest równoważne z akceptacją jego „prawdziwości”.

Pojawia się problem, co począć z innymi kryształami pojęć (innymi świadomościami). Absolutyzacja pojęcia i sieci pojęciowej doprowadziłaby nieuchronnie do wniosku, że one także (jak wszystko inne) są częścią naszego kryształu pojęć, skąd już niedaleko do solipsyzmu. Jednakże głównym celem niniejszej pracy jest ukazanie niuprawomocnienia podejścia absolutystycznego. Koncepcja sieci pojęciowej została przyjęta jako tymczasowo przydatny model, który zostanie odrzucony natychmiast po dojściu do interesujących nas wniosków. W

kwestii dlaczego, mimo obiektywnego istnienia świata zewnętrznego i innych świadomości, nie możemy ich dowieść w obrębie naszego umysłu, przydatna wydaje się koncepcja ewolucyjnej pułapki świadomości, omówiona w [rozdziale poświęconym filozofii wewnętrznej](#).

Wróćmy jeszcze na chwilę do relacji denotacji pojęcie — element języka. Nie jest to w zaprezentowanym ujęciu denotacja typowa, ponieważ to, co denotowane, pojęcie (zakładamy zresztą symetryczność relacji denotacji), jest nieskwantowane, ciągle, nie do końca określone. Ta cecha przerzuca się na samą relację. Ona także nie jest do końca jednoznaczna, określona. Można by więc nazwę „denotacja” zarezerwować dla sytuacji, kiedy element denotowany, denotujący i sama relacja są ściśle zdefiniowane, a opisywanej relacji przyporządkować nazwę zupełnie nową. Można też tak rozszerzyć zasięg nazwy „denotacja”, aby objęła ona oba typy relacji. Najlepszym wydaje się jednak wyjście pośrednie, kiedy rzeczownikowi „denotacja” przydamy przymiotnik „pozorna”. „Denotacja pozorna” jest dobrym określeniem także dlatego, iż, jak podkreślaliśmy, jest ona wtórna w stosunku do relacji konotacji pojęć, tak jak i element denotujący, czyli cały język. Tak więc w niniejszej pracy, mówiąc o denotacji pojęć przez elementy języka (lub odwrotnie), mamy na myśli denotację pozorną.

Pojęcia znaczą przez konotację, a więc w miarę sprawnie możemy nimi (i odpowiadającymi im strukturami języka) operować tylko w centrum sieci pojęciowej, w znacznym natężeniu pola semantycznego. Gdy zaś semantyczne umiejscowienie pojęcia warunkowane konotacją staje się niedostateczne, znaczenie tego pojęcia rozplywa się w naszej świadomości, wymyka się ono sferze językowej. Zachodzić to może w przypadku, kiedy zbliżamy się do peryferii sieci pojęciowej, gdzie słabo zaznaczone pojęcia sąsiadują ze znaczeniową pustką oraz kiedy w procesie analizy semantycznej sieci pojęciowej pozbawiamy dane pojęcie części jego dotychczasowych odniesień konotacyjnych. To ostatnie, chociaż pozornie wygląda na ujednoznacznienie pojęcia poprzez dokładne określenie (=ograniczenie) jego relacji, prowadzi do tego, że w końcu pozostajemy, jeżeli nie z pustą nazwą językową, to z pojęciem różnym od pierwotnego.

Pojęcie sprawiedliwości (w sensie wymiaru sprawiedliwości) da się analitycznie sprowadzić do pojęcia przewencji i pojęcia odpłaty. Nie można bowiem podać żadnego konkretnego powodu dla działania wymiaru sprawiedliwości, który nie dałby się sformułować w jednej z dwóch wspomnianych kategorii. Albo wymierzamy sprawiedliwość, aby danego osobnika, który popełnił jakieś wykroczenie, jak również innych członków społeczeństwa, zniechęcić do postępowania niezgodnego z prawem, albo kieruje nami chęć zemsty w rozumieniu „oko za oko”. Ale tak pojęta sprawiedliwość niewiele ma już wspólnego z ideą poczucia sprawiedliwości. Każdy z nas czuje przecież intuicyjnie, co to jest sprawiedliwość i nie jest to w żaden sposób unieważnione przez analizę pojęciową wymiaru sprawiedliwości. Po prostu ta analiza poprzez próbę ujednoznacznienia pojęcia zrywa jego powiązania konotacyjne z uczuciami, oceną emocjonalną, moralną itp. Produktem analizy jest więc po prostu inne pojęcie kryjące się pod tą samą nazwą językową. Proces ten nazwiemy desamentyzacją analityczną. Jej istota jest nieco podobna do zasady nieoznaczoności Heisenberga: im więcej włożymy energii analitycznej w proces analizy danego pojęcia, tym trudniej będzie je nam zlokalizować znaczeniowo, tym więcej zerwiemy powiązań semantycznych z innymi pojęciami.

Koncepcja Wittgensteina (mamy tu wciąż na myśli „*Tractatus Logico-Philosophicus*”) jest właściwie koncepcją absolutnego znaczenia języka. Nazwy języka posiadające desygnaty w świecie znaczą w niej same z siebie, natomiast pozostałe nazwy są puste. Niepuste nazwy języka denotują obiekty świata, ale nie tłumaczy to, skąd się bierze rozumienie ich znaczenia. Ze względu na skwantowany charakter języka niemożliwa jest relacja konotacji. Ponieważ skwantowane sensy dają stosunkowo bardzo ograniczoną ilość możliwych kombinacji, nierealne jest stworzenie z nich tak bogatej gamy znaczeń, jaką prezentuje ludzka psychika. Oraz, co istotniejsze, brak ciągłości pomiędzy sensami wyklucza asertorycznie jakąkolwiek łączność między nimi. W tym ujęciu nazwy języka znaczą w sposób pierwotny, aprioryczny, niekonfrontowalny. Daje to obraz języka jako sztywnej, nieelastycznej struktury, niepodlegającej zmianom i fluktuacjom. Przeczy to w oczywisty sposób doświadczeniu. Pomijając już kwestię sensów nienazwanych, płynność i swego rodzaju nieokreśloność znaczeń nazw języka jest spotykana na każdym kroku. Poza tym, absolutyzm znaczeń stoi w sprzeczności z ciągłym wyłanianiem się nowych pojęć z pojęć już istniejących. Wreszcie, znaczenie sensów samo z siebie jest „nieeleganckie”, sensy przypominają tu całkowicie izolowane monady. „Mechanizm” jakichkolwiek relacji pomiędzy sensami pozostaje w tej sytuacji tajemnicą. Ujęcie takie jest, poza zastrzeżeniami zasadniczymi, bezpłodne intelektualnie, albowiem dalej nie wiemy nic o naturze znaczeń (nie jest nią z pewnością denotacja faktów świata, nic nie mówiąca o rozumieniu sensów), które na skutek swego absolutyzmu nie podlegają analizie. Koncepcja relatywizmu znaczeń zdaje się więc lepiej opisywać zbiór dostępnych nam fenomenów niż koncepcja języka u Wittgensteina prowadząca do absolutyzmu znaczeniowego. Należy podkreślić, iż w „*Dociekaniach filozoficznych*” Wittgenstein istotnie zmienił swoje poglądy. Przeszedł on na pozycje bliższe ideom prezentowanym w niniejszej książce, ale jego system utracił cały swój rozmach, spójność i klarowność.

Podsumowując, język jest tworem wtórnym w stosunku do sieci pojęciowej i z tego powodu możemy go traktować jako jej względnie dobrze dookreśloną część. Jego „funkcją” w odniesieniu do całej sieci jest ogromne ułatwienie w operowaniu pojęciami i przez to w dynamice i rozbudowie całej sieci. Funkcja ta powoduje subiektywne wrażenie relacji desygnacji pomiędzy pojęciami i nazwami języka (a także „faktami materialnymi”), jest ona jednak wtórna w stosunku do relacji konotacji pomiędzy pojęciami.

3. Absolut jako odniesienie urojone

Za jedno z głównych przesłań niniejszej pracy, wielokrotnie już formułowane *explicite*, można uznać stwierdzenie, że nic się o świecie powiedzieć w sposób jakoś absolutny nie da. Prawda absolutna byłoby to coś o znaczeniu autonomicznym, zrozumiałym samo przez się, coś niezależne od kontekstów i odniesień. Powyższa definicja jest nazwą pustą, której nic „realnego” czy sensownego nie odpowiada. Z dotychczas powiedzianego wynika, że coś takiego jak autonomia znaczeń nie jest możliwe (asertorycznie). Wracamy do tego punktu nieustannie, ponieważ cała historia filozofii na tym mniej więcej polegała, aby jakiemuś pojęciu nadać sens absolutny i w ten sposób stworzyć opokę aksjologiczną dla opisu świata. Takie założenia wstępne były konieczne, jeżeli chciało się o ogóle dostępnych nam fenomenów wypowiadać prawdy uniwersalne w sposób absolutny. A jednak, mimo trwających tysiące lat usiłowań, filozofia nie została „zakończona”. Opis każdego, nawet najbardziej aktualnego systemu filozoficznego, kończy się w każdym sumiennym opracowaniu listą powodów, dla których dany system jest właściwie nie do przyjęcia. Zarzuty są z reguły dwojakiego rodzaju.

Po pierwsze, zawsze były do znalezienia fenomeny, które pod owo zabsolutyzowane pojęcie (np. materii, ducha, monad itp.) nijak nie dały się podciągnąć (a więc brak mu było cechy uniwersalności). Można dowodzić, że cała sfera świadomości jest pochodną fizjologicznych funkcji mózgu, a więc ma podłoże materialne. Niepodobna jednak utrzymywać, że cała psychika ludzka „jest” materią. Z drugiej strony, konsekwentny solipsysta musiałby uznać, że jego własne ego także jest złudzeniem, podobnie jak cała reszta odbieranych przez niego wrażeń. Przeprowadzony do końca idealizm jest więc także nie do utrzymania. Co do monad, to gubią one pojęcia ogólne i abstrakcyjne.

Po drugie, badając system filozoficzny oparty na wstępnej absolutyzacji jakiegoś pojęcia, zawsze w procesie analizy dochodzi się w końcu do tego pojęcia i wtedy nie tylko atrybuty jego absolutyzmu, ale i ono samo rozplywa się w pustce znaczeniowej, pozostawiając po sobie jedynie nazwę. Wcześniej podany został przykład tego procesu dotyczący pojęcia materii. Ogólnie mówiąc, akt absolutyzacji jakiejś części sieci pojęciowej i zwrotne odniesienie do owej części całej reszty pojęć prowadzi w końcu do sprzeczności. Sprzeczność ta bierze się stąd, że aby o czymś mówić jako o całości, należy być na zewnątrz tego, na jakimś wyższym poziomie. Jeżeli jednak mówimy o wszystkim (co jest domeną ontologii), musimy to oczywiście robić od wewnątrz. Jeżeli bowiem istniałby jakiś zewnętrzny punkt odniesienia, owo „wszystko” nie byłoby prawdziwym „wszystkim”, skoro istniałoby coś poza nim. Ten właśnie, ze swej istoty niemożliwy zewnętrzny punkt odniesienia, jest jedynym, z którego można by głosić prawdę absolutną. Jest ona zatem pojęciem sprzecznym i sprzeczność tę można odnaleźć w każdym systemie filozoficznym. Nie inaczej jest z koncepcją prezentowaną w niniejszej pracy. Biorąc za punkt wyjścia pojęcie, doprowadziliśmy, mimo jego wielu pozytywnych filozoficznie cech i mimo ciągłego odwoływania się do cechy zwrotności, do jego jakiejś tam absolutyzacji. Powstał pewien metapoziom zewnętrzny względem „wszystkiego” jako przedłużenie osi znaczeniowych poza kryształ pojęć w „urojoną” przestrzeń semantyczną. Postępowanie to jednak różni się tym od wyżej wymienionych, że, i w tym właśnie celu wybrano akurat pojęcie, rzeczona sprzeczność wbudowano jako najpierwszy aksjomat systemu, co było nieuniknioną konsekwencją wyjścia poza milczenie.

Zabieg ten uwalnia nas od obawy, że sprzeczność tę znajdziemy potem na peryferiach systemu rozkruszającą, ku naszemu przerażeniu, jego, zdawałoby się, monolityczny gmach. W ten sposób oczywiście unieprawomocniamy nasz system *explicite* w odniesieniu absolutystycznym (lepiej to jednak od sprzeczności „ukrytych”). Ale, co istotne, unieprawomocnione zostaje odniesienie absolutystyczne w ogóle, co jest podstawowym celem tej pracy. W odniesienia tym pozostaje milczenie i jest to kolejny nawrót, kolejne zamknięcie koła prowadzące do stwierdzenia z rozdziału zerowego.

Chcąc więc całkowicie konsekwentnie mówić „prawdę i tylko prawdę”, należy milczeć. Jest to poziom pierwszy poznania. To nas jednak w sposób oczywisty nie zadawała. Chcemy móc coś o świecie powiedzieć, nawet jeżeli będzie to musiało być w jakimś stopniu nieuprawnione, nieabsolutne i wewnętrznie sprzeczne. Tak postępowała filozofia zawsze i tak postępujemy w pracy niniejszej, bo innej możliwości nie ma. Koncepcja sieci pojęciowej ma jednak na swoim koncie pewne cechy korzystne w odniesieniu do innych systemów. Po pierwsze, automatycznie prowadzi do uświadomienia nakreślonego powyżej stanu *rzeczy*. Podobnie jak koncepcja wczesnego Wittgensteina, wskazuje na swoje nieuprawomocnienie, choć z nieco innych pozycji. Po drugie, wykazuje cechy uniwersalności i zwrotności. Wartość pierwszej dla systemu filozoficznego jest oczywista. Druga pozwala na sprowadzenie sprzeczności w głoszeniu prawd jakoś absolutnych do roli aksjomatu systemu. W ten sposób osiągamy drugi poziom poznania — sieć pojęciową. Nie jest to oczywiście jedyny możliwy drugi poziom, potencjalnie istnieje ich zapewne ilość nieskończona. Jest nim każdy system filozoficzny. Niemniej jednak „dobry” system na poziomie drugim powinien ujawniać swą nieuprawomocność i wskazywać na poziom pierwszy jako na „kres poznania”. Poziom trzeci to „świat potoczny”, ogół fenomenów danych nam w immanencji, codzienność, oczywistość. Pomiędzy poziomem drugim i trzecim leżą: nauki przyrodnicze i humanistyczne, matematyka, logika, filozofia, religia. Podział na poziomy, jak zresztą każdy tego rodzaju, jest całkowicie arbitralny, a przejście pomiędzy nimi ciągle. Podział ten nie odzwierciedla jakichś niezmienników czy absolutnych kategorii, lecz stanowi zabieg praktyczny, ułatwiający „poruszanie się” w omawianym obszarze. W szczególności prawdziwość (i sensowność) twierdzeń zależy w dużej mierze od tego, na jakim są głoszone, poziomie. Nie musi być sprzeczności w tym, jeżeli wypowiemy na różnych poziomach zdania pozornie sobie zaprzeczające, czy wręcz przeciwstawne. Dlatego dla każdego twierdzenia trzeba określić, jakiego poziomu ono dotyczy, a dostrzegając sprzeczność w jakimś rozumowaniu, należy rozważyć, czy nie jest ona pozorna, bo zaistniała pomiędzy różnymi poziomami. Banalnym przykładem jest fakt, że piszemy niniejsze słowa, chociaż za „absolutny” kres poznania uznajemy milczenie. O wiele więcej tego rodzaju nieporozumień może mieć miejsce pomiędzy poziomem drugim i trzecim. W rzeczywistości sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana, można bowiem wyróżnić nieskończoną liczbę płynnie przechodzących w siebie podpoziomów i często znaczenie twierdzeń także jest w stosunku do nich zrelatywizowane. Problem ten wynika z konotacyjności sieci pojęciowej i daje się przezwyciężyć tylko częściowo.

Jak już wspomnieliśmy, wszystkie systemy ontologiczne polegały na wyodrębnieniu z sieci pojęciowej jakiegoś jej fragmentu (pojęcia), jego absolutyzacji i uczynieniu go pierwotnym w stosunku do całej reszty fenomenów. Oznaczało to, że „**tak** naprawdę”, „w głębszej warstwie” wszystkie te fenomeny są desygnatami owego

pojęcia. Cała różnorodność dostępnych fenomenów byłaby wtedy pewną uludą w tym sensie, że stanowiłaby ona cechę wtórną w stosunku do jedności reprezentowanej przez owo wyróżnione pojęcie. Nazwijmy owo pojęcie *x* takie, że schemat prawie każdej ontologii można zapisać w uproszczeniu: „wszystko jest *x*” — Alfą. Alfa jest więc tworem absolutnym, niedefiniowalnym (*implicite* jako że nie wszyscy twórcy filozofii zdawali sobie z tego sprawę). Taka przynajmniej jest w założeniu jej idea — intuicyjne wrażenie „prawdziwości” Alfę ma uczynić inne jej uprawomocnienie zabiegiem niepotrzebnym, wręcz niedopuszczalnym. Prawomocność Alfę mamy wziąć za dobrą monetę, a wszelka jej weryfikacja stanowi absolutne tabu. Nie inaczej rzecz miała się we wszelkich typach religii, dlatego też jest ona tak podobna do ontologii.

W historii filozofii Alfę różniły się oczywiście między sobą poziomem abstrakcyjności. Od prostych, w rodzaju czterech żywiołów, materii czy ducha ewoluowały z czasem ku bardziej wysublimowanym, jak wola, monady czy „neutralna jedność” w monizmie neutralnym Russella. Nie zawsze też twierdzenie „wszystko jest Alfa” było tak kategorycznie formułowane, np. w filozofii wczesnego Wittgensteina. Zresztą powyższa analiza dotyczy tylko ontologii „pozytywnych”, tzn. mówiących nam czym świat jest. Wczesna filozofia Wittgensteina należy do tej kategorii tylko częściowo, choć literalnie się od wszelkiej „pozytywności” całkowicie odżegnuje. Niedoskonałość Alfę wziętych z języka potocznego przejawia się w jeszcze inny sposób. Kreowanie na Alfę pojęcia z mowy potocznej opiera się na przeniesieniu tego pojęcia wraz z nazwą do systemu filozoficznego ze względu na „sytuację pojęciową” w tym systemie, zbliżoną do pierwotnego „kontekstu znaczeniowego”. Jednakże część otoczenia znaczeniowego przenoszona pojęcia jest (bo musi) nieadekwatna do nowej sytuacji pojęciowej. A jednak, aby owe przeniesienie było płodne, to znaczy wniosło coś nowego do systemu, trzeba korzystać z innych powiązań semantycznych przenoszona pojęcia niż te, ze względu na które zostało ono przeniesione i kreowane na Alfę. Niestety, wraz ze zmianą kontekstu znaczeniowego zmienia się tożsamość samego pojęcia. Nie jest już ono pojęciem starym z języka potocznego, zostało też słabo „osadzone” w nowym otoczeniu. Dlatego też jest ono o wiele bardziej podatne na rozbiór analityczny i spowodowaną tym desemantyzację niż pojęcie pierwotne. Mylnie utożsamianie obu pojęć na podstawie jedności nazwy prowadzi często do stosowania zbyt daleko idących analogii, jak w diskutowanym poniżej przykładzie o odkrywaniu nowych łądów i odkrywaniu matematyki (ewentualnie tworzeniu dzieła sztuki i tworzeniu matematyki). Niestety, większość tego typu nieuprawnionych analogii jest o wiele mniej oczywista.

Potrzeba wiedzy absolutnej jest oczywiście jak najbardziej zrozumiała ze względów psychologicznych. Poszukiwanie niewzruszonej opoki prawd uniwersalnych zawsze towarzyszyło ludzkiemu poznaniu. Niestety, poznanie owo prowadziło do stopniowego odbierania ludzkości Absolutów. Historia nauki ścisłej i związanej z nią filozofii to ciąg stopniowej deabsolutyzacji wszystkiego. Nauka nowoczesna od swego zarania stawiała każdego intelektualistę przed koniecznością wyboru pomiędzy uczciwością poznawczą a światopoglądem komfortującym psychicznie. Czas średniowiecza był dla człowieka-intelektualisty okresem pod wieloma względami szczęśliwym. Nigdy później wspomniane opcje światopoglądowe (tzn. uczciwość poznawcza i komfortowanie psychiczne) nie dały się ze sobą pogodzić. Ówczesny obraz Wszechświata bardzo był dla człowieka sprzyjający. Położona

centralnie Ziemia, którą obiegało Słońce, dające światło i ciepło, Księżyc rozświetlający ciemności nocy i sfera gwiazd stałych, wskazujących drogę wędrowcom. Za nią zaś niebiosy, siedziba Najwyższego, którego baczna uwaga skierowana była na leżącą w środku Ziemię i jej mieszkańców. Mały, przytulny Kosmos, stworzony dla potrzeb Człowieka i sprzyjający mu pod każdym względem. Centralne położenie naszej planety utożsamiane było z centralnością znaczenia Człowieka we Wszechświecie. Rewolucja kopernikańska wstrząsnęła tym kryształowym obrazem. Wizja świata, uważana w średniowieczu za absolutną i jedyną, została zburzona. Po raz pierwszy Człowiek został zmuszony do przesunięcia ciężaru ważności poza siebie, do zrezygnowania z jakiegoś Absolutu. Następny po Koperniku był Kepler, który na podstawie danych obserwacyjnych zdecydował się zastąpić kołowe orbity planetarne eliptycznymi, chociaż koło już w starożytności uchodziło za figurę doskonałą. Kolejne odkrycia diametralnie zmieniły średniowieczny obraz świata. Przyjrzyjmy się dzisiejszemu wizerunkowi naszego Universum. Miliardy lat świetlnych przeraźliwej pustki, z rzadka wypełnionej gwiazdami i planetami, nic nie znaczącymi, nikomu nie służącymi. I człowiek, istota powstała przez ślepy traf w loterii ewolucyjnej, mieszkająca na małej planecie krążącej wokół jednej z miliardów gwiazd. Nawet malownicze biblijne *imago mundi* zostało zastąpione kolapsem grawitacyjnym, termiczną śmiercią Wszechświata lub zamianą Słońca w czerwonego olbrzyma i wypaleniem Ziemi do nagiej skały. Tak zatem nauka zastąpiła jedyny możliwy, doskonały Wszechświat będący na usługach Człowieka, Wszechświatem dowolnym i przypadkowym, wypełnionym eonami świetlnymi bezsensownej pustki.

Nie tylko Kosmosowi jako całości nauka odebrała znamię Absolutu. Fizyka poddała w wątpliwość autonomię semantyczną wielu pojęć wziętych z języka potocznego, tak zdawałoby się oczywistych i „namacalnych”. Newton podważył absolutność przestrzeni, Einstein — czasu. Zatem nawet tak podstawowe elementy świata, w którym żyjemy, nie stanowią już dość solidnej ostoji dla intelektu, już nawet one nie są pewne, niepodważalne. Mechanika kwantowa zanegowała obiegowe pojęcie przyczynowości. Także materia uległa w fizyce desemantyzacji. Nie da się obecnie ustalić granicy pomiędzy tym, co jest „realnym” elementem świata, a tym, co stanowi już tylko model matematyczny, twór naszego umysłu. Zanegowana została więc nawet absolutna granica pomiędzy pojęciem a jego desygnatem. Trudno czuć się intelektualnie „bezpiecznie” w świecie pozbawionym jakiegokolwiek absolutnego oparcia, gdzie nic nie jest pewne, a wszystko względne.

Postępujący proces deabsolutyzacji nie ominął także Człowieka. Zamiast istoty uczynionej na obraz i podobieństwo Stwórcy, mamy teraz gatunek biologiczny, którego małpa jest najbliższym żyjącym krewnym w obrębie drzewa ewolucji. Także dusza nieśmiertelna (czym bowiem jest dusza, jeżeli „amputujemy” jej świadomość) nie ostała się niszczycielskiej (dla Absolutu) sile nauki. Stwierdzenie drastycznych zmian w psychice po uszkodzeniu mózgu, wielkie postępy w badaniu neurofizjologicznych mechanizmów percepcji bodźców zewnętrznych i molekularnych podstaw pamięci bardzo niewiele pozostawiły miejsca dla ducha w swej immanencji, dla autonomicznej i niepodzielnej świadomości. Jako kilka dalszych przykładów wymienimy deabsolutyzację logiki (Russell), matematyki formalnej (Goedel), zanegowanie ścisłego determinizmu (był on Absolutem przed-XX-wiecznej fizyki) i „absolutnego” zjawiska życia (przejście od holizmu do redukcjonizmu).

Logiczną konsekwencją przedstawionej drogi wydaje się być wykazanie nieuprawnienia w znaczeniu absolutnym wszelkich sensów w ogóle, zaprzeczenie istnienia jakichkolwiek prawd ważnych bez względu na odniesienie. W tym ujęciu nawet pascalska trzcina okazuje się ułudą — żadna wiedza absolutna nie może nam być dana. Tutaj dopełnia się też reguła brzytwy Ockhama — nie ma potrzeby przyjmować, że istnieje (w sposób absolutny) cokolwiek.

Oczywiście twierdzenie, że nie istnieje prawda absolutna, także nie może być prawdą absolutną. Nie można sensownie orzekać o istnieniu desygnatów nazw pustych semantycznie, a tym bardziej orzekać przy użyciu tych nazw. Dostępny jest nam tylko system prawd relatywistycznych. Ten tutaj budujemy w oparciu o pojęcie sieci pojęciowej, ale możliwe są oczywiście inne. Ważne jest tylko, aby u zarania każdego systemu ową względność, relatywność prawd rozpoznać.

Ciąg poznawczy filozofii możemy przedstawić sobie w postaci stożka. Jego wierzchołek oznaczałby nieskończenie dookreśloną prawdę wewnętrzną, do której asymptotycznie zmierzają systemy filozoficzne. Im dalej od wierzchołka ku jego podstawie, tym dookreślenie systemów staje się mniejsze, tym luźniej siatka pojęć obejmuje dostępny świat fenomenów. Zauważmy: nie ma systemów filozoficznych całkowicie „prawdziwych” i „nieprawdziwych”, są tylko mniej lub bardziej dookreślone, dostosowane do dostępnego nam spektrum fenomenów. System filozoficzny utrzymujący, że wszystko jest kisielom porzeczkowym, nie jest do końca i absolutnie fałszywy. Po prostu w naszej sieci pojęciowej jest on tak słabo umotywowany poprzez relacje konotacyjne pojęcia „kisiel”, a już w szczególności „kisiel porzeczkowy”, że intuicyjnie bez wahania odrzucamy go jako nieprawdziwy. Jednakże pomiędzy wspomnianym systemem, a, na przykład, materializmem istnieje tylko ilościowa różnica w „stopniu prawdziwości”. Pojęcie „materia” o wiele bardziej kojarzy nam się z czymś, co jest wszystkim, ale jego uprawnienie w tej roli (jak i każdego innego pojęcia) nigdy nie będzie absolutne.

W miarę rozwoju kryształu pojęć i „zagęszczania” znaczeń na jego krawędziach w historii filozofii można było coraz lepiej dookreślić opis „wszystkiego”, jakkolwiek jest on jeszcze odległy od wierzchołka stożka. Różne strony stożka odpowiadałyby różnym aspektom rzeczywistości (czy różnym fragmentom sieci pojęciowej). Systemy filozoficzne byłyby w tym porównaniu okręgami, czy raczej elipsami opisanymi na tym stożku, przy czym płaszczyzny, na których owe elipsy leżą, nie byłyby równoległe do podstawy stożka. Oznacza to, iż dany system jest w pewnym aspekcie rzeczywistości lepiej dookreślony, niż w innym. W szczególności, w prezentowanym ujęciu nie ma sensu mówić, co jest prawdziwsze: materializm czy idealizm. Twierdzimy, iż leżą one w porównywalnej odległości od wierzchołka, ale ich elipsy są stromo pochylone w przeciwne strony, co prowadzi do wrażenia zupełnego przeciwieństwa tych systemów. Oczywiście zarówno materializm, jak i idealizm, nie są systemami jednorodnymi. Systemy te ewoluowały w czasie, wzbogacając się w nowe ujęcia i dookreślenia, przez co przesuwały się coraz bliżej wierzchołka stożka. Podobnie jest z innymi systemami ontologicznymi. Ogół filozofii można opisać jako płataninę elips opisanych na stożku, nachylonych w różne strony pod różnym kątem, w różnej odległości od jego podstawy. Jeżeli za ową podstawę uznamy ogląd świata potoczny, bezrefleksyjny, to ponad nią leżą różnego rodzaju koncepcje animistyczne, czterech żywiołów i inne, wzięte bezpośrednio z mapy pojęciowej codzienności. Najbliżej zaś wierzchołka leżałyby elipsy monizmu

neutralnego Russella i filozofii języka Wittgensteina. Jeżeli przedstawiamy tu obecną koncepcję, to dlatego, iż sądzimy, że idzie ona o krok dalej, że jest elipsą (lub może okręgiem) opasującą stożek stosunkowo bliżej jego wierzchołka. Już samo to dowodzi, że można pójść dalej. Jedynym ograniczeniem jest tu dostępny nam w danej chwili kryształ pojęć (czy też inny, odpowiadający mu twór w przyszłej filozofii). W miarę jego rozwoju, ze szczególnym uwzględnieniem nauk ścisłych jako stymulatora, możliwe będzie coraz doskonalsze dookreślenie opisu „wewnętrznego” dostępnego nam świata fenomenów. Na koniec, aby uniknąć nieporozumień, musimy wyraźnie powiedzieć, że analogia ze stożkiem jest oczywiście uproszczeniem, pomocnym w zobrazowaniu pewnej idei. Jednak zbyt daleko idące konsekwencje tej analogii mogą już być nieuprawnione. W szczególności dwuwymiarowa przestrzeń elipsy tylko bardzo niedokładnie da się porównać z przestrzenią semantyczną systemów filozoficznych o nieokreślonej liczbie wymiarów.

Przy „awansowaniu” rozmaitych pojęć na Alfę filozofia nie dopracowała się żadnych obiektywnych kryteriów oceny czy selekcji. Jedynym wyznacznikiem wartości ontologii (ich subiektywnej prawdziwości) jest odczuwana intuicyjnie prawdziwość „osadzenia” danej Alfę w sieci pojęciowej. Dlaczego więc decydujemy się dorzucić do tylu już istniejących Alfę pojęcie? Po pierwsze, mówiąc pół żartem, przez subiektywne odczucie prawdziwości takiego podejścia. Istnieją jednak istotniejsze przyczyny, o których już wspominaliśmy. Pojęcie wykazuje dwie cechy, których nie posiadają inne Alfę. Pierwsza z nich to uniwersalność. Pojęcie obejmuje wszystkie dostępne nam fenomeny na wszystkich stopniach hierarchii. Materia nijak nie ma się do ogromnej sfery życia duchowego, marzeń, radości, cierpienia, intuicji, przeczuć i sennych majaczeń. Duch nie wyjaśnia nam, dlaczego świat idzie miarowym chodem nauk ścisłych, nie tłumaczy zdziwienia geniuszy, że Wszechświat da się opisać prostą stosunkową matematyką. Co więcej, jeżeli ułudą jest świat materialny, to za ułudę musimy konsekwentnie uznać także świadomość (jeżeli jedno i drugie uznamy tylko za pęk wrażeń). Poza tym, w starej dychotomii ducha i materii jest estetyczną skazą wskazanie na któreś z nich jako na bardziej pierwotne. Wreszcie, w duchu, materii, woli, monadach, żywiołach uderza dowolność kreowania danego pojęcia na Alfę. Możliwe są do pomyślenia inne pojęcia, na przykład fluktuacja nicości, które równie dobrze nadają się do tej funkcji. Wydaje się, iż głównym kryterium była potrzeba świata prostego i zrozumiałego. W niniejszej koncepcji kładziemy znak równości pomiędzy skrajną prostotą (poza sieć jednakich kategoryalnie pojęć wyjść nie można), a nieskończonym zróżnicowaniem (mnogość fenomenów desygnowanych przez pojęcia). W końcu, rozwój sieci pojęciowej ludzkości sprawił, że wspomniane Alfę wydają się już być po prostu nieco przestarzałe.

Drugą, dyskutowaną wcześniej cechą, którą wykazuje pojęcie, jest zwrotność. Taki element, jak materia czy duch, zaraz po kreowaniu na Alfę staje się Absolutem, pojęciem pierwotnym, tworem idealnym, którego jakkolwiek analiza jest zabroniona przez potężne tabu. Wyznawanie materializmu, idealizmu czy jakiegokolwiek innej ontologii wymaga od nas, abyśmy naszą Alfę przyjęli na wiarę za dobrą monetę, odłożyli ją sobie w jakimś zakątku pamięci i nigdy już do niej nie wracali. I znowuż, oprócz intuicyjnego, estetycznego sprzeciwu wobec takiego postępowania (bowiem filozofia to nie religia, a przynajmniej nie powinna taką być), nawet logiczne konstrukcje zawierające takie pojęcia pierwotne, szwankują. Fizyka sprawiła, że pojęcie materii rozplywa się w równania, natężenia pola, funkcje falowe, rozkłady prawdopodobieństwa, materia przecieka nam między palcami. Duch natrafia na

podobne problemy, bo co z innymi świadomościami, co z zależnością ducha od materii (np. zmiana psychiki po uszkodzeniu mózgu). W koncepcji pojęcia jest inaczej. Pojęcie (kryształ pojęć), poza zawieraniem w sobie całego Universum fenomenów, zawiera także samo siebie, przez co wskazuje na nieuprawomocnienie takiego systemu. Pojęcie jest więc Alfą tylko o tyle, ile trzeba, aby pokazać, że Alfą być nie może.

4. Sieć pojęciowa a logika

W [rozdziale drugim](#) została naszkicowana zależność pomiędzy siecią pojęciową a językiem. Obecnie zajmujemy się wzajemnymi relacjami sieci pojęciowej i logiki. Zaznaczyliśmy już, że nie będziemy argumentować za pomocą analizy logicznej, lecz spróbujemy stworzyć taką „wizję pojęciową”, która pasowałaby do sieci pojęciowej odbiorcy. Oznacza to negację logiki jako uniwersalnego narzędzia badawczego w filozofii. Poniżej postaramy się podać uzasadnienie takiego stanowiska.

Czymże jest logika? Logika podaje reguły orzekania prawdy i fałszu o pewnych zdaniach (czy też, za Wittgensteinem, po prostu jest tymi regułami). Zdania te zawierają relację (lub relacje) pomiędzy jakimiś elementami, lub po prostu określają pewne właściwości elementów. Elementami są byty indywidualne lub ich zbiory (kategorie). Logika wydaje się na pozór być tworem absolutnym, autonomicznym, jak matematyka. Jej zasady są tak intuicyjnie jasne, oczywiste, tak niepodatne na jakiegokolwiek wątpliwości co do ich prawomocności, że odnosimy wrażenie, iż wszystko możemy zanegować, ale nie logikę. Wittgenstein w „*Tractatus Logico-Philosophicus*” zabsolutyzował ją do tego stopnia, iż przypisywał jej rolę nie przedmiotu, lecz struktury poznania, więcej, struktury świata. Logika w jego wczesnym systemie była immanentną cechą języka, który zakreślał granice (dostępnego nam) świata. Nawet więcej niż immanentną — jedyną możliwą i sensowną, konieczną.

A jednak spróbujemy pokazać, że absolutna prawomocność logiki jest złudzeniem. Weźmy najprostsze twierdzenie typu „A jest B”, na przykład „róża jest czerwona”. Zdanie intuicyjnie oczywiste dla każdego, idealnie jednoznaczne i zrozumiałe. Czy jednak jest ono rzeczywiście absolutnie jednoznaczne? Przeanalizujmy jego elementy. Zaczniemy od słowa „róża”. Do jego desygnatu, to jest realnej rośliny, można zastosować paradoks łysego. Jeżeli róży zabierzemy jeden atom, nadal pozostanie różą. To samo, jeżeli zabierzemy dwa, trzy lub cztery atomy. Ale proces kolejnego odejmowania atomów doprowadzi w końcu do powstania tworu, który już różą nie będzie i momentu, w którym się to stanie, nie możemy określić inaczej niż arbitralnie. Oczywiście „róża” nie jest nazwą pojedynczego obiektu, lecz pewnej ich kategorii. Powyższa analiza służyła pokazaniu, iż nie możemy stwierdzić, w którym momencie rozbierana na atomy róża zaczyna się tej kategorii wymykać. A więc pojęcie róży jest niedookreślone przestrzennie (strukturalnie). Aby je dookreślić, musielibyśmy w definicji określić położenie każdego atomu (choćby ze względu na mechanikę kwantową zapewne i to by nie wystarczyło). To jednak doprowadziłoby do zdefiniowania pojedynczego obiektu materialnego, a nie kategorii obiektów będących różami. Dowodzi to, że kategoria róż w sposób idealny (absolutny) nie istnieje, i to w każdym znaczeniu tego słowa. W tej sytuacji albo opieramy logikę na pojedynczych indywiduach, rezygnując z kategorii (co zresztą na niższym poziomie także prowadzi do deabsolutyzacji, jak o tym powiemy za chwilę), albo akceptujemy fakt, że logika operuje na elementach niedookreślonych idealnie.

Zresztą podany przykład to tylko pojedynczy aspekt ogólniejszego zjawiska. Przejdźmy do następnych. Róża jako dojrzała roślina powstaje z nasiona (poprzez stadium siewki). Nie da się określić dokładnego momentu przejścia pomiędzy tymi stadiami, to znaczy dokąd mówimy „nasiono”, a odkąd „róża”. Róża jest więc niedookreślona w czasie (ontogenetycznie), co jest zresztą powiązane z

niedookreśleniem strukturalnym, tyle że innego rodzaju, niż w przykładzie poprzednim. Róża jako roślina powstała w trakcie ewolucji poprzez cały szereg form przejściowych z roślin, które jeszcze różami nie były. Jest to niedookreślenie pojęcia róży filogenetyczne. I wreszcie należy powiedzieć o niedookreśleniu najważniejszym, kategoryalnym, które zresztą zawiera w sobie wszystkie poprzednie. Otóż można sobie wyobrazić ciągły szereg obiektów (to znaczy o dowolnie małej różnicy pomiędzy sąsiednimi obiektami), coraz bardziej różniących się od naszej standardowej róży. W tym szeregu istnieje gdzieś punkt, w którym danego obiektu nazwać różą już z całą pewnością nie można. „Szereg” taki oczywiście nie jest jednowymiarowy, lecz posiada nieskończoną liczbę wymiarów (czyli cech, którymi mogą się różnić obiekty w szeregu). Na takim szeregu także tylko arbitralnie da się określić, gdzie sięga kategoria „róży”. Tu okazuje się, że, tak wydawałoby się jasne, pojęcie róży nie było zdefiniowane jakoś absolutnie, lecz po prostu intuicyjnie. Wrażenie jasności i jednoznaczności tego pojęcia bierze się stąd, że na ogół w zbiorze dostępnych nam fenomenów róże dzieli od innych obiektów wyraźna przerwa (luka w ciągłym szeregu zmienności), co powoduje, że łatwo jest nam wyodrębnić klasę róż jako odrębną kategorię. Jest to jednak cecha empiryczna, w tym przypadku pragmatycznie przydatna, ale niemogąca dowodzić absolutnego dookreślenia kategorii. W wielu jednak przypadkach, na przykład w filozofii, nawet takie pragmatycznie „względnie dobre” dookreślenie pojęcia nie ma miejsca.

Jeszcze prościej możemy zdeabsolutyzować ścisłość nazwy „czerwona”. W ciągłym spektrum barw od pomarańczowej do fioletowej tylko arbitralna decyzja może wskazać odcinek dla barwy czerwonej. Zresztą badania naukowe wykazały, że zakres nazw barw jest zmienną międzysobniczą (tzn. różni ludzie nieco inaczej przeprowadzają granicę na ciągłym spektrum barw pomiędzy barwą np. czerwoną i pomarańczową) i, w większym stopniu, międzyjęzykową (tzn. dla różnych języków etnicznych). Poza tym, nawet dla danej jednostki, o ile może ona na czerwono-fioletowym odcinku spektrum określić pewne punkty jako zdecydowanie czerwone, inne jako zdecydowanie fioletowe, to w pewnych punktach określić kategorycznie przynależności barwy do jednej z kategorii nie jest po prostu w stanie. Brakuje nam nazw dla ciągłego, a więc nieskończonego spektrum fenomenów. Logika zatem, posługując się nazwami, może opisać świat jedynie w sposób przybliżony. Także znaczenie czasownika „jest”, dobrze dookreślone w pewnych obszarach semantycznych, rozmywa się na ich obrzeżach. „Być” można obiektem, kategorią, pojęciem, myślą, ideą, uczuciem, rzeczą, fantazją, można też po prostu „być” jako istnieć. W każdym wypadku jest to inny rodzaj istnienia (przysługują mu różne atrybuty) i na dobrą sprawę każdy powinien posiadać odrębną nazwę. W inny przecież sposób „istnieje” konkretne drzewo, a w inny zasada moralna czy kategoria. Ale to jeszcze nie rozwiązuje sprawy, ponieważ granice pomiędzy powyższymi typami „bycia” nie są absolutne. Ma tu miejsce płynne przejście jednych w drugie. Na przykład fizyka teoretyczna często boryka się z trudnościami w określeniu, czy dane pojęcie jest „obiektem materialnym” czy „twarem matematycznym” i okazuje się, że takie rozróżnienie nie jest do końca możliwe. Dobrym przykładem jest problem „realnego” istnienia orbitali atomowych, opisywanych funkcją falową. Niemożność ścisłego oddzielenia od siebie różnych sposobów istnienia (nie możemy na przykład przeprowadzić ścisłej granicy pomiędzy osobami realnymi a spotykanymi we śnie, dopóki nie będziemy mogli się upewnić, że w danej chwili nie śnimy lub nie halucynujemy, a to nie jest do końca możliwe) prowadzi do wniosku, że w zasadzie przysługuje im jeden rodzaj istnienia, że pod tym względem wszystkie dostępne nam

fenomeny (przedmioty, idee, kategorie) są „równouprawnione”. W naszej koncepcji odpowiada to spłaszczeniu hierarchii pojęć w sieci pojęciowej do jedności kategoryalnej.

Dotychczasowe przykłady dotyczyły kategorii i bytów ogólnych. Ale otrzymane wnioski odnoszą się także do bytów indywidualnych. Weźmy zdanie „Jan jest w tym pokoju”. Jeżeli znamy Jana i znajdujemy się w tym samym pokoju, to jesteśmy w stanie bez trudu orzec o prawdziwości lub fałszywości tego zdania. Postąpmy jednak z Janem podobnie jak z różą, a pojawią się problemy. Obetnijmy mu włosy i paznokcie. Nadal Jan znajduje się w pokoju. Amputujmy mu ręce i nogi. Tak okrutnie okaleczony Jan jest nadal Janem. Jeżeli jednak udałoby nam się utrzymać przy życiu izolowany mózg Jana, nazwanie go Janem mogłoby już budzić pewne wątpliwości. Dajmy jednak na to, że kierowani humanitaryzmem uczynimy to. Na mózgu tym można następnie przeprowadzić kallotomię (przecięcie spoidła wielkiego). Otrzymujemy dwie, w dużym stopniu izolowane świadomości. Czy to jeszcze dalej Jan, czy już dwóch Janów? Oczywiście wspomniany mózg możemy dalej dekompletować, aż otrzymamy twór, który już na pewno Janem nie będzie. Widzimy zatem, że rozmontowując Jana mechanicznie, rozkładamy go też semantycznie. A jeżeli tożsamość Jana polega na tożsamości jego świadomości? Proszę bardzo! Wiadomo, iż poważne uszkodzenie mózgu może ze świętego uczynić mordercę, a z geniusza idiotę. Jeżeli jednak nie naruszymy mózgu Jana sposobem od razu radykalnym, a będziemy przecinać po jednym neuronie? Kiedy skończy się Jan, a zacznie kto inny? Widzimy zatem, iż jesteśmy zmuszeni, przeprosiwszy wprzód Jana za tak brutalne potraktowanie jego osoby, do uznania nieuprawomocnienia logiki także w odniesieniu do bytów indywidualnych.

Idąc dalej, znaczenie żadnego zdania (także zdania zbudowanego wedle prawideł logiki) nie jest niezależne od kontekstu. Kontekst znaczeniowy można oczywiście, tak jak pojęcie, wydatnie dookreślić. Nigdy jednak zdanie zbudowane w obrębie języka nie zyska absolutnej jednoznaczności, to znaczy nigdy nie będzie mu można zupełnie dokładnie przypisać ściśle określonego obszaru sieci pojęciowej. Logika zachowuje w przybliżeniu swą ważność (tzn. opisywane przez nią elementy i relacje są w zadowalający sposób dookreślone) tylko w pewnych regionach kryształu pojęć. Są to te fragmenty sieci pojęciowej, gdzie znaczenie pojęć jest dostatecznie dobrze ugruntowane poprzez relacje z innymi pojęciami, gdzie sieć pojęciowa jest gęsta, a natężenie „pola semantycznego” — duże. Filozofia do tych regionów nie należy. Dlatego logika jest wobec niej bezsilna. Jeżeli sylogizmy dotyczyć mają nazw niewiele więcej „znaczących” od nazw pustych, jeżeli zdania logiczne mają operować pojęciami powiązanymi relacjami o niskim stopniu dookreślenia, to ich treścią okazuje się bełkot dowolności. Dlatego każda konsekwentna analiza logiczna prowadzi do kompletnej desemantyzacji dowolnej filozofii i dlatego wczesny Wittgenstein i neopozytywiści uznali twierdzenia filozofii za bezsensowne, chociaż błędnie przeciwstawiali oni zdania filozofii zdaniom nauki — z punktu widzenia absolutystycznego wszystkie one są bezsensowne, natomiast zdania nauki są niewątpliwie lepiej dookreślone, co jest miarą ich sensowności w prezentowanej tutaj koncepcji.

Ostra granica jednakże nie istnieje, nauka płynnie przechodzi w filozofię. Podobnie, jak nie ma absolutnej prawdy czy fałszu, tak też nie ma zdań całkowicie sensownych lub całkowicie bezsensownych. Zdania względnie bardziej sensowne możemy

budować w obrębie map pojęciowych o dużym natężeniu pola semantycznego, zawierających dobrze zdefiniowane pojęcia. Również przeciwstawność prawdy i fałszu okazuje się pozorna. Posługując się pewną przenośnią, można powiedzieć, że jeżeli klasyczna logika (*implicite* absolutystyczna) nadawała dowolnemu zdaniu sensownemu wartość 1 (prawda) lub 0 (fałsz), to relatywizm pojęć powoduje, że jakiegokolwiek z możliwych twierdzeń może przyjmować jakąkolwiek wartość pośrednią, ale nigdy 0 lub 1. Istnieje tylko względna miara prawdziwości, tzn. można powiedzieć, że coś jest bliższym prawdy od czegoś innego, co z kolei będzie określone przez stopień spójności danego twierdzenia z sytuacją pojęciową, w ramach której jest ono wypowiedzane. I, co najważniejsze, ów stopień prawdziwości nie jest niczym absolutnym, zależy całkowicie od wspomnianego kontekstu pojęciowego. Jest to więc sytuacja dla klasycznej logiki zupełnie nie do przyjęcia. W opozycji do Wittgensteina twierdzimy, że logika nie jest całkowicie przeciwstawna wszelkim twierdzeniom empirycznym, że nie stanowi tylko przejawu ich struktury, wprost przeciwnie, uważamy, że jej reguły należą do dokładnie tej samej kategorii, co zdania opisujące świat fenomenów.

Z faktem, że żadne zdanie nie jest w sposób absolutny prawdziwe można się jeszcze jakoś pogodzić. Ale czy nie jest przesadą twierdzenie, że nie ma zdań bezwzględnie fałszywych? Weźmy rozważane już zdanie: „Jan jest w pokoju”. Wchodzimy do pokoju i nie widzimy Jana. Czyż więc nie dokonaliśmy bezwzględnej falsyfikacji wspomnianego zdania? Nie, ponieważ wszystko zależy od kontekstu. Po pierwsze, Jan może być we wspomnianym pokoju myślami. Po drugie, jeżeli będziemy wyznawcami „Panjanizmu”, stwierdzimy, że Jan w zasadzie jest wszędzie, a zatem także w rozważanym pokoju, chociaż go nie widać. Po trzecie, założmy że kawałek naskórka Jana, ledwie parę komórek, znajduje się w pokoju. Zastosujmy teraz paradoks łysego a'rebours. Dodajmy do tego kawałka naskórka jeden atom. W dalszym ciągu nie jest to Jan. Jeżeli jednak okażemy się w tym dodawaniu atomów wystarczająco konsekwentni, będziemy mieli w pokoju nogę Jana, a w końcu i całego Jana. W pokoju znajdował się zatem zaczątek Jana. Po czwarte, jeżeli Jan spędza w pokoju przeciętnie 40 % czasu w ciągu doby, można powiedzieć, że Jan znajduje się w tym pokoju z prawdopodobieństwem 40 %. Po piąte wreszcie, możemy halucynować, że Jana w pokoju nie ma, chociaż w rzeczywistości on się w tym pokoju znajduje. Prawdopodobieństwo (stopień prawdziwości) wniosków nie może być większe, niż prawdopodobieństwo (uzasadnienie) przesłanek. Skoro więc nigdy nie będziemy na 100 % przekonani o realizmie, nie możemy z całą pewnością orzekać na podstawie naszych zmysłów. Sądzymy, że dalsze przykłady nie są potrzebne.

W podobny sposób możemy się podjąć uzasadnienia tak bzdurnego stwierdzenia, jak zdanie, że „wszystko jest kisiem porzeczkowym”. Przede wszystkim, jakaś część świata (co prawda raczej niewielka) niewątpliwie jest kisiem porzeczkowym. Cały świat jest ciągły, co znakomicie koresponduje z ciągłością kisielu. Kisiel jest martwy, jak Wszechświat, ale jako substancja zawierająca skrobię (związek w końcu organiczny), nosi w sobie załączki życia. Substancje stałe, to kisiel bardzo odwodniony, a ciecze to kisiel o proporcjach składników przesuniętych na niekorzyść skrobi. Różnice pomiędzy różnymi ciałami stałymi i cieczami są tylko złudzeniami naszych zmysłów, ogień zaś to czerwień porzeczeki uwolniona z kisielu. Wszystko jest zatem kisiem porzeczkowym, jeno nasze zmysły są zbyt niedoskonałe, aby to dostrzec. Oczywiście nie identyfikujemy się z tą błazenadą, ale czyż sposób

argumentacji wielu filozofii nie jest zbliżony? Musimy więc przyznać, że nie ma zdań na tyle bzdurnych, aby były w sposób bezwzględny i absolutny fałszywe. Można jedynie intuicyjnie określić stopień ich prawdopodobieństwa i to tylko w określonym kontekście znaczeniowym (sektą wyznawców kisielu porzeczkowego zapewne uznałaby dyskutowane powyżej zdanie za obdarzone ogromnym stopniem prawdopodobieństwa).

Uogólniając dalej, można powiedzieć co następuje. Świat wymyka się logice, ponieważ jest ona formą języka. Wykonując operacje na nazwach, nie może ona prawidłowo opisywać kryształu pojęć, ponieważ jest ograniczona przez niedoskonałość wzajemnej odpowiedniości tegoż i języka, zgodnie z tym, co było dyskutowane w rozdziale 2. Niemniej są regiony, gdzie pojęcia wykazują wysoki stopień dookreślenia (choć oczywiście nie absolutny) i stanowią dobrze wyodrębnione „cegiełki” językowe, którymi może się posługiwać składnia logiczna do budowy twierdzeń czy sylogizmów. Na takich obszarach logika jest quasi-uprawomocniona. Należy do nich większość nauk ścisłych i „sfery potocznej”. Zdanie „róża jest czerwona” jest w mowie potocznej z rozsądnym przybliżeniem sensowne, to znaczy da się w miarę dobrze orzekać o jego prawdziwości lub fałszywości. Znaczenie słów jest tu na tyle dobrze określone, że intuicyjnie odbieramy ich sens jako pozornie absolutny i autonomiczny. Jednakże w odniesieniu do filozofii quasi-uprawomocnienie logiki traci prawie całkowicie swą ważność.

Sprzeczności na poziomie logiki różnią się od tych na poziomie sieci pojęciowej. Te ostatnie wynikają z niedoskonałego uzgodnienia pomiędzy sobą różnych obszarów sieci pojęciowej, o czym mówiliśmy w [rozdziale 1](#). Nie są więc one „ostre”, skwantowane, jak sprzeczności w obrębie języka logiki, lecz narastają stopniowo w miarę wzrostu „dystansu” w sieci pojęciowej pomiędzy konfrontowanymi obszarami, mapami, których pojęcia chcemy do siebie odnieść. Linia prosta styczna do okręgu jest tu dobrą analogią. Sprzeczności w obrębie języka pojawiają się w momencie, kiedy niedokładność uzgodnienia w sieci pojęciowej jest już tak duża, że może ona być zarejestrowana przez dyskretne nazwy językowe. Wtedy „ilość przechodzi w jakość”. Często jednakże sprzeczności nie pojawiają się wyraźnie na poziomie języka ze względu na niezupełną jednoznaczność przyporządkowania pojęć i nazw języka. Bez tej niejednoznaczności relacji język nie mógłby funkcjonować, popadając co chwilę w sprzeczności. Poza tym, trzeba by było zbyt wielu nazw języka, aby opisać pojęcia różniące się od siebie tylko drobnymi niuansami. Wreszcie, pewna niejednoznaczność relacji desygnacji jest nie do uniknięcia ze względu na ciągłość sieci pojęciowej i skwantowany charakter języka. Zatem jest to kolejny powód, dla którego sprzeczności w obrębie logiki muszą istnieć, więcej, bez tych sprzeczności język, a więc i logika nie mógłby w ogóle funkcjonować. Analiza każdego systemu pojęciowego, a w szczególności systemu filozoficznego, ujawnia liczne sprzeczności. Nie inaczej jest z systemem niniejszym. Dlatego należy jeszcze raz podkreślić, iż nie logiką ma on przemawiać do Czytelnika, lecz „wizją pojęciową”, mającą wywołać w jego umyśle wrażenie prawdziwości (lub chociaż satysfakcji intelektualnej). Jeżeli ktoś, po przemyśleniu słów, które składają się na niniejszą pracę, nie zgodzi się z zawartymi w niej myślami, to znaczy, iż ich nie zrozumiał, czyli jest istotą psychicznie odmienną od autora. Albowiem, w omawianym kontekście, zrozumienie prezentowanej koncepcji jest równoważne z jej akceptacją. Przy braku tej akceptacji wysuwanie jakichkolwiek argumentów za i przeciw jest pozbawione sensu—pozostaje konstatacja jakościowej różnicy w konstrukcji kryształów pojęć.

Znane jest w logice rozróżnienie na pojęcia ostre i nieostre. Jednakże, zgodnie z prezentowaną tu koncepcją, pojęcia doskonale ostre nie istnieją. Takie pojęcia w logice (i matematyce) jak funktor, relacja, liczba całkowita, parzystość, tautologia, denotacja, negacja są ostre tylko w przybliżeniu (pomimo subiektywnego wrażenia ich absolutnej jasności i jednoznaczności). Weźmy pojęcie parzystości liczby. Czy pojęcie to jest również rozmyte, tak jak pojęcia róży i Jana? Tak, chociaż w o wiele mniejszym stopniu, nie rejestrowanym przez nasz umysł. Liczba parzysta to liczba całkowita podzielna przez 2. Pojęcie liczby 2 ukształtowało się w naszym umyśle poprzez abstrakcję pewnej wspólnej cechy z różnych konfiguracji bodźców, które jawią się nam jako np. dwa kamienie, dwie ryby, dwa jabłka itp. Jeżeli jednak od jednego z dwóch jabłek będziemy odejmować kolejne atomy, to otrzymamy ciągle przejście pomiędzy dwoma jabłkami, a ilością jabłek nieco mniejszą niż dwa. Jeżeli mamy dwie plamy: jedną czerwoną, a drugą prawie-czerwoną (nieskończenie mało różną od czerwonej), to ile mamy czerwonych plam: jedną, dwie, czy jedną z kawałkiem? Poza tym pojęcie parzystości jest zdefiniowane przez inne pojęcia (np. podzielność), które także nie są absolutnie ostre. Zatem ostre znaczenie pojęcia liczby (czy parzystości) jest tylko introspekcyjnym wrażeniem naszego umysłu. Podobnie, wspomniana w tej pracy tautologia: Wszystko jest Wszystkim (w rozumieniu: całość fenomenów jest całością fenomenów, a nie: każdy fenomen jest każdym innym fenomenem; to ostatnie nie jest oczywiście tautologią) także nie może pretendować do doskonałej ostrości. Nawet truizmy nie mają w filozofii absolutnie ostrego znaczenia. Jeżeli chodzi o tę ostatnią, to pojęciom, którymi ona operuje, bardzo daleko do ostrości. Filozof żądający od filozofii ścisłości logiki formalnej przypomina zatem nieco szukającego zguby pod latarnią: używa narzędzia, którym chciałby operować, bez względu na to, czy da się je całkowicie sensownie zastosować do filozofii.

Na koniec rozpatrzmy stosunek naszej koncepcji do trzech paradoksów logicznych, a mianowicie paradoksu kłamcy, antynomii klas Russell'a i dowodu Goedla. Ten pierwszy najlepiej przedstawić jest w formie: czy człowiek mówiący: „Niniejszym kłamię” mówi prawdę, czy kłamię? Łatwo przekonać się, że obie odpowiedzi prowadzą do sprzeczności. Antynomia klas wyraża się w pytaniu, czy klasa wszystkich klas niebędących swoim elementem jest, czy też nie jest swoim elementem. Ponieważ w tym przypadku także oba człony alternatywy dają sprzeczność, Russell, ratując jedność logiki, wprowadził teorię typów logicznych. Nikogo ona zapewne do końca nie usatysfakcjonowała, ponieważ jest obejściem, a nie rozwiązaniem problemu. Dowód Goedla pokazuje, iż istnieją w matematyce (konkretnie — w pewnym typie logicznych systemów formalnych) twierdzenia, których nie da się ani udowodnić, ani obalić, ponieważ takie systemy formalne, zawierające w sobie ogół reguł dowodzenia w matematyce, przyłożone same do siebie dają sprzeczność. Istnieje odpowiednik tego paradoksu w informatyce dotyczący procedury badającej, czy dany program zatrzyma się, czy też będzie działał w nieskończoność.

Powyższe paradoksy logiczne omawiamy razem, ponieważ istotą każdego z nich jest cecha zwrotności. Występuje w nich zawsze „obiekt” (zdanie orzekające o prawdzie lub fałszu, klasa, dowód na prawdziwość lub fałszywość twierdzenia, procedura sprawdzająca zatrzymanie się programu), który wchodzi w pewną relację (bycie elementem, orzekanie o prawdziwości, orzekanie o zatrzymaniu się) nie tylko z innymi elementami tego samego typu, ale także z samym sobą. Można powiedzieć, że

wymienione paradoksy mają podobną strukturę logiczną, czy też że są względem tej struktury izomorficzne. Ten izomorfizm można łatwiej zilustrować formułując dla orzekania o prawdziwości twierdzeń (a więc dla dowodu Goedla i dla paradoksu kłamcy) antynomię analogiczną do antynomii klas Russella. Brzmi ona: „Czy twierdzenie, orzekające o wszystkich twierdzeniach (pewnego typu) nieorzekających o samych sobie, orzeka o samym sobie, czy nie orzeka o samym sobie”. Jak łatwo zauważyć, podobnie jak w antynomii klas, obie odpowiedzi prowadzą do sprzeczności. I podobnie, jak w antynomii klas, jedynym wyjściem wydaje się być jakaś „teoria typów zdaniowych”. Innymi słowy, zdanie logiczne mogłoby orzekać tylko o zdaniu „niższego typu”, czyli będącym na niższym poziomie hierarchii. Wtedy zaś zarówno paradoks kłamcy, jak i dowód Goedla tracą nie tylko swą ważność, ale i sens.

Przedstawmy to w jeszcze inny sposób. *Implicite*, wypowiadając twierdzenia, zakładamy, iż nie odnoszą się one do samych siebie. Można bowiem, chociażby na przykładzie paradoksu kłamcy, łatwo wykazać, że twierdzenia orzekające o samych sobie automatycznie prowadzą do sprzeczności. (O ile bowiem stwierdzenie „niniejszym mówię prawdę” jest tautologią, to stwierdzenie „niniejszym kłamię” jest wewnątrznie sprzeczne). Chcąc jej uniknąć, musimy zatem ograniczyć się do twierdzeń o sobie nieorzekających. Aby to jednak uczynić, musimy wpierv stwierdzić, czy dane twierdzenie odnosi się do samego siebie, czy też nie. Jednym z twierdzeń wymagających takiego sprawdzenia jest twierdzenie orzekające o wszystkich twierdzeniach nieorzekających o samych sobie. Poddanie go wspomnianemu testowi prowadzi jednak automatycznie do antynomii izomorficznej z antynomią klas Russella. Zaistnienie tej sprzeczności jest więc tak czy owak rzeczą nieuniknioną. Podobnie jest z numerycznym odpowiednikiem prawa Goedla. Pytanie izomorficzne do antynomii klas możemy tu sformułować: „Czy program, badający zakończalność wszystkich programów niebadających swojej własnej zakończalności, bada swoją zakończalność, czy też nie bada swojej zakończalności?”. Słowo „zakończalność” jest niewątpliwie nieco niezręczne, ale pozwala na w miarę jasne i krótkie sformułowanie pytania. W tym przypadku także program, który stwierdza swą własną zakończalność, zawiera wewnętrzną antynomię, ponieważ orzeczenie (rozstrzygnięcie) o zakończalności stanowi *ex definitione* o zakończeniu programu. Z drugiej strony, aby stwierdzić własną zakończalność, musi on zbadać, czy się zatrzyma badając zakończalność samego siebie, to zaś może osiągnąć tylko poprzez sprawdzenie, czy stanie on po zbadaniu swojej własnej zakończalności na niższym stopniu hierarchii i tak w nieskończoność, nigdy się więc nie zatrzyma. Aby więc uznać program za sensowny, trzeba ustalić, czy nie bada on własnej zakończalności, to zaś prowadzi do alternatywy wyrażonej powyżej. Tutaj również obie odpowiedzi prowadzą do sprzeczności i tutaj również jedynym wyjściem wydaje się być „teoria typów informatycznych”. Na tym przykładzie jednak najwyraźniej widać, że „teoria typów” (jakichkolwiek) jest tylko obejściem, a nie rozwiązaniem sprzeczności, ponieważ w programowaniu numerycznym nic takiego, jak hierarchia procedur „naturalnie” nie istnieje, a procedury rekurencyjne, czyli odwołujące się do samych siebie, są powszechnie używane. Trudno arbitralnie zabronić informatykowi ich stosowania, skoro „istnieją”, działają i są niekiedy nawet bardzo przydatne.

Zresztą teoria typów zarówno w teorii klas, jak i w matematyce jest intuicyjnie sztuczna, nieelegancka i pozbawiona jakiegokolwiek innego uzasadnienia poza ratowaniem wspomnianych systemów od wewnętrznej sprzeczności. Ponieważ

jednak, zgodnie z prezentowaną koncepcją, sprzeczność wewnętrzna zarówno całego kryształu pojęć, jak i poszczególnych map pojęciowych, jest nieunikniona, przyjdzie nam z teorii typów zrezygnować. Zależy nam bowiem właśnie na podkreśleniu faktu, iż omawiane paradoksy są pochodnymi struktury sieci pojęciowej. Ich istota polega na cesze zwrotności. Sprzeczność można albo obejść przyjmując jakąś „hierarchię typów”, albo też uznać ją za immanentną cechę systemu. To ostatnie stanowi główny cel analizy paradoksu kłamcy, antynomii klas Russella i dowodu Goedla. W szczególności chcemy pokazać, że paradoksy te są natury fundamentalnej (zasadniczej) i że są ściśle analogiczne do sprzeczności leżącej u podstaw nieuprawomocnienia prezentowanego systemu (cecha zwrotności pojęcia).

Napiszmy jeszcze jedną antynomię izomorficzną do antynomii klas: „Czy obiekt, będący <desygnatem> (zakładamy symetryczność relacji desygnacji) wszystkich obiektów niebędących własnymi <desygnatami>, jest swoim własnym <desygnatem>, czy też nie jest swoim własnym <desygnatem>?”. Oczywiście znowuż oba człony alternatywy dają sprzeczność. Przyporządkujmy: obiekt = pojęcie, obiekt niebędący swoim własnym desygnatem = pojęcie „zwykłe”, obiekt będący swoim własnym desygnatem = pojęcie „zwrotne” (zawierające pojęcie pojęcia). Możemy teraz uciec albo w „teorię typów pojęciowych”, albo skonstatować wewnętrzną sprzeczność pojęcia „pojęcie”. Jeżeli bowiem „wszystko jest pojęciem”, to zdanie „pojęcie jest pojęciem” jest tautologią, a zdanie „pojęcie nie jest pojęciem” jest wewnętrznie sprzeczne. Pierwsze wyjście jest niemożliwe, ponieważ, jak już zaznaczaliśmy, w obrębie sieci pojęciowej wszelkie absolutne hierarchie są nieuprawnione. Inaczej mówiąc, podział pojęć na „pojęcia zwykłe” i „pojęcie zwrotne” jest nie do pogodzenia z zasadą równouprawnienia pojęć w sieci pojęciowej. Natomiast drugie jest tym, o co nam chodzi („pojęcie” jest niewątpliwie także pojęciem). Chodzi nam mianowicie o to, że paradoks kłamcy, antynomia klas Russella i dowód Goedla są pochodną zwrotności pojęcia i jako takie stanowią nieodłączną cechę naszego „świata”, czyli wszystkiego, co mamy. Oczywiście sprzeczności rozmaitego typu istnieje w omawianym systemie praktycznie nieskończona ilość. Wyżej wymienione interesują nas jednak specjalnie, a to z dwóch względów. Po pierwsze, mają one ogromne znaczenie dla wykazania niespójności logiki i matematyki, po drugie, są one izomorficzne ze sprzecznością wynikającą z cechy zwrotności pojęcia.

5. Sieć pojęciowa a matematyka

Matematyka na równi z logiką ma, *explicite* lub *implicite*, pretensje do idealnego, absolutnie „ostrego” dookreślenia stosowanych w niej pojęć. Sama składnia matematyki, jej stosunkowo bardzo dobrze zdefiniowany zespół reguł i aksjomatów stwarza pozór systemu całkowicie autonomicznego i niezawisłego od świata. W takim wypadku, wychodząc od przyjętych założeń, matematyka głosiłaby twierdzenia ważne absolutnie. Arbitralność, a zarazem niczym nie ograniczona swoboda doboru aksjomatów ma uniezależnić matematykę od świata. Fakt jego istnienia lub nieistnienia byłby więc dla niej bez znaczenia. W tym ujęciu tworom zdefiniowanym w obrębie matematyki niekoniecznie musi odpowiadać coś realnego i to wzgardzenie światem zewnętrznym ma stanowić o jej autonomii.

Jednakże absolutyzm twierdzeń matematyki jest nie do pogodzenia z koncepcją sieci pojęciowej. Dopiero co [zanegowaliśmy autonomię semantyczną logiki](#), a przecież od czasu Whitehead'a i Russell'a nowoczesna matematyka opiera się właśnie na logicznych podstawach. Mówiąc ogólniej, matematyka jest także formą języka (oraz, oczywiście, kryjącej się pod nim sieci pojęciowej). Jest to, podobnie jak zasady logiki, język o wiele lepiej zdefiniowany niż język potoczny. Oznacza to, że pojęcia odpowiadające nazwom języka matematyki są lepiej dookreślone, a relacje pomiędzy nimi bardziej jednoznaczne. Różnice są na tyle istotne, że rzeczywiście matematyka może uchodzić subiektywnie za twór autonomiczny. Takim jednak nie jest. Oczywiście w jej obrębie pewne twierdzenia mogą uchodzić za absolutne „z dostatecznie dobrym przybliżeniem”. Oznacza to, że w stosunkowo rozległym otoczeniu pojęciowym konsekwentna analiza tego twierdzenia nie prowadzi do sprzeczności. Nie zmienia to jednak faktu, że matematyka może być „absolutna” jedynie lokalnie i jedynie w przybliżeniu. Zresztą wszelkie podstawowe pojęcia matematyki jak punkt, prosta, równoległość czy liczba pochodzą z języka potocznego. Oczywiście dla celów systemu matematycznego zostały one lepiej dookreślone, przy czym dookreślenie to polegało przede wszystkim na abstrahowaniu od pewnych cech akcydentalnych, towarzyszących różnym desygnatom tych pojęć w świecie „realnym”. Jednakże „jądro” znaczeniowe zostało zachowane, jak też oczywiście „podstawowe” relacje konotacyjne z innymi pojęciami. Tym samym nie do uniknięcia są wewnętrzne sprzeczności przy analizie systemu matematyki.

W celu ich uniknięcia zostały one (a do dyspozycji była prawie nieograniczona swoboda w doborze i konstrukcji aksjomatów) nieświadomie zepchnięte w warstwę owych aksjomatów, tak jednak, że nie jest to na pierwszy rzut oka widoczne. Przykrywką dla tego rodzaju zabiegu miała tu być całkowita wolność matematyka w budowie systemu założeń. Wiele przy tym włożono wysiłku w badanie, czy nie są one zewnętrznie (pomiędzy sobą) sprzeczne, natomiast o wiele mniej w stwierdzenie, czy nie są one sprzeczne wewnętrznie. Weźmy prosty przykład: określenie osi współrzędnych w przestrzeni. W matematyce odbywa się to mniej więcej w ten sposób (mówiąc oczywiście przykładowo i w uproszczeniu): mamy ciągłą, nieskończoną przestrzeń, ustalamy na niej punkt będący środkiem układu współrzędnych, ustalamy przecinające się w tym punkcie proste wzajemnie prostopadłe, będące osiami współrzędnych oraz określamy wzorcową jednostkę odległości. Nasze podstawowe zastrzeżenie dotyczy ostatniej operacji. Jeżeli raz zdefiniujemy na osi współrzędnych odcinek o długości 1, a następnie jako odcinek o długości 1 określimy odcinek dwa razy dłuższy, to po analizie dojdziemy do wniosku,

że te odcinki niczym się między sobą nie różnią. Ponieważ każdy odcinek na prostej składa się z nieskończonej ilości punktów, możemy ten odcinek rozciągnąć i skurczyć dowolnie i nadal pozostanie on tym samym odcinkiem.

Posłużmy się obrazowym przykładem. Jako przestrzeni dwuwymiarowej użyjemy powierzchni morza. Dwie osie współrzędnych określimy na nim za pomocą równomiernie rozmieszczonych pływaczek. Jeżeli teraz ruch wody zaburzy położenie pływaczek, jedne się do siebie zbliżą, inne oddalą, to nie dysponujemy w obrębie morza żadną miarą, aby ten fakt stwierdzić, ponieważ tą miarą jest z definicji odległość między pływaczkami. Jeżeli więc zgodnie z jakąś miarą „zewnątrzną” rozmieścimy pływaczki na osi współrzędnych co metr, a po minucie stwierdzimy, że jakieś dwa sąsiednie pływaczki są odległe od siebie o 5 cm, to oczywiste jest, że powstał zupełnie nowy układ współrzędnych. Żeby to jednak stwierdzić, potrzebna jest miara „zewnątrzna”, ponieważ, zgodnie z definicją odległość między pływaczkami nadal wynosi 1 metr. Jednakże przy definiowaniu w matematyce metryki przestrzeni niczym takim jak miara „zewnątrzna” nie dysponujemy. Trzeba by ją pierwiej zdefiniować, co przeniosłoby sprzeczność o jedno piętro wyżej. Tak więc nałożenie jakiegokolwiek metryki na przestrzeń ciągłą jest zabiegiem wewnątrznie sprzecznym. Inaczej można to wyrazić przez stwierdzenie, że nieskończona ilość punktów pomnożona przez zerowe rozmiary punktu nigdy nie da w iloczynie jakiegokolwiek określonej liczby rzeczywistej, a po prostu nieokreśloność. Tę podstawową sprzeczność można oczywiście za pomocą odpowiednich zabiegów aksjologicznych zepchnąć na głębszy poziom, (np. w rachunku różniczkowym), gdzie być może będzie ją trudniej wytropić i tak też matematyka nieświadomie czyni. Z tego powodu niejeden matematyk może uznać powyższy zarzut za naiwny, poruszający problemy, które matematyka dawno już przezwyciężyła. Twierdzimy jednak, że owo „przezwyciężenie” polegało jedynie na uwikłaniu sprzeczności w tak dobraną sieć odniesień (konotacji), że stała się ona trudna do wykrycia ze względu na niedostateczne dookreślenie naszego aparatu pojęciowego w tym regionie.

Często zresztą postrzeganie takich sprzeczności czy niekonsekwencji podciągane jest pod myślenie „zdroworozsądkowe”. Jednakże, na przykład paradoks żółwia i Achillesa nie został jeszcze (i nie zostanie) rozwiązany, a rozwiązania pozorne polegają na uwikłaniu go w tak skomplikowaną sieć relacji semantycznych, że jej analiza jest na razie niemożliwa. Wspomniany paradoks doczekał się „rozwiązania” w kontekście (w obrębie) formalizmu rachunku różniczkowego. Formalizm ten nie jest jednak w pełni przekładalny na potoczną mapę pojęciową. Pojęcia, którymi operuje, jak „nieskończenie mały”, są dla nas intuicyjnie niezrozumiałe, obce, nie możemy sobie ich wyobrazić. Wyjaśnienia na nich oparte są więc w pewnym sensie tłumaczeniem *ignotum per ignotum*. Jeżeli problem X, sformułowany w obrębie mapy pojęciowej A, ma być rozwiązany w kontekście mapy pojęciowej B, a wnioski z powrotem przeniesione do mapy A, to spełnione powinny zostać dwa warunki. Po pierwsze, problem X musi być wyjaśniony w kontekście semantycznym mapy B. Po drugie, mapa B musi być całkowicie przekładalna na mapę A. W naszym przykładzie drugi warunek ewidentnie nie został spełniony, jako że rachunek różniczkowy wymyka się „zdrowemu rozsądkowi” (u nas X to oczywiście paradoks żółwia i Achillesa, B to rachunek różniczkowy, a A to potoczna mapa pojęciowa). W tym sensie uważamy, że paradoks żółwia i Achillesa do dzisiaj nie doczekał się rozwiązania. Zatem sprzeczność leżąca u podstawy tego paradoksu została w rachunku różniczkowym usunięta z samego paradoksu i przeniesiona na styk mapy

pojęciowej rachunku różniczkowego i potocznej mapy pojęciowej. Rachunek różniczkowy tworzy więc lokalnie niesprzeczne otoczenie semantyczne, umożliwiające (również tylko lokalne) rozwiązanie paradoksu. Podejście takie jest jak najbardziej wskazane ze względów praktycznych — dobrze możemy operować tylko dostatecznie dookreśloną, „gęstą” znaczeniowo siecią pojęciową. Jednakże zadaniem filozofii jest taki stan rzeczy rozpoznać.

Wracając do naszego przykładu, przestrzeń ciągłą można badać co najwyżej metodami topologii, natomiast posiadać metrykę (tj. osie współrzędnych z określonymi odległościami) może ewentualnie tylko przestrzeń skwantowana. Czy jest ona wewnętrznie niesprzeczna? Zgodnie z prezentowaną tu koncepcją system całkowicie wewnętrznie niesprzeczny jest w ogóle niemożliwy, natomiast możliwe jest zaistnienie sprzeczności w bardziej zawoalowanej formie. Nie twierdzimy oczywiście, że z powodu posiadanych sprzeczności matematyka jest niewiele warta. Wprost przeciwnie. Jak każda mapa pojęciowa, jest ona skazana na operowanie pojęciami zdefiniowanymi tylko w przybliżeniu i tylko lokalnie. W tym ujęciu jest ona (obok logiki) najlepiej dookreśloną mapą pojęciową w obrębie kryształu pojęć. Jednakże przypisywanie matematyce absolutnej ważności, autonomii czy uprawomocnienia jest zarówno niesłuszne filozoficznie, jak i prowadzi w pewnych skrajnych przypadkach do nieporozumień wynikających z nieznaności jej ograniczeń.

6. Filozofia zewnętrzna i wewnętrzna sieci pojęciowej

Jak wcześniej wielokrotnie zaznaczyliśmy, aby utworzyć system filozoficzny, musimy jakieś pojęcie (lub system pojęć) w obrębie kryształu pojęć zabsolutyzować. Tak jest z materią w materializmie, wolą w filozofii Schopenhauera i samym pojęciem w prezentowanej koncepcji. Korzyści z dokonanego przez nas wyboru przedmiotu „absolutyzacji” przytoczyliśmy powyżej. Mówiąc krótko, wydaje się, iż pozwala on zbliżyć się najbardziej do owego nieosiągalnego celu, jakim jest „prawda”. Oczywiście nie prawda jakoś absolutna, co już zresztą zostało przez nas wielokrotnie podkreślone, lecz to, co w naszym systemie pojęciowym intuicyjnie za prawdę uważamy. Dopóki się jakiemuś pojęciu nie będziemy zbyt blisko przyglądać, możemy nim w obrębie sieci pojęciowej w miarę swobodnie operować. Teraz jednak chcielibyśmy z tej korzyści, przynajmniej częściowo, zrezygnować, aby mocniej uwikłać się w sieć pojęciową i tym samym więcej o niej powiedzieć. Zyskując na ilości, tracimy jednak nieco na jakości, tzn. oddalamy się w naszym modelu stożkowym od wierzchołka. O ile jednak będziemy pamiętali o tym zastrzeżeniu, zabieg taki jest uprawniony. Jego zaletę stanowi to, iż dzięki niemu będziemy mogli opisać „świat” językiem bliższym mapy pojęciowej języka potocznego. Wadą tego podejścia jest opis względnie dalszy od prawdy w naszej wersji „logiki relatywnej”. Jako „byt absolutny” przyjmujemy teraz świadomość, natomiast sieć pojęciowa byłaby jej podłożem i obszarem, na którym ona operuje i którego jednocześnie jest treścią. Inaczej mówiąc, postulujemy tutaj „myślenie pojęciowe” w analogii do „myślenia językowego” Wittgensteina. Zabsolutyzujemy również „świat zewnętrzny”. Sieć pojęciowa byłaby w tym ujęciu łącznikiem pomiędzy wrażeniami docierającymi z tego świata a świadomością „*per se*”. Oczywiście, jak to wynika z naszego pierwotnego, ogólniejszego podejścia, konsekwentna analiza, czym jest właściwie świadomość lub świat poza siecią pojęciową, prowadzi do bezsensu, ale to da się powiedzieć o każdym pojęciu. Absolutyzacja polega właśnie na tym, że tego rodzaju analizy są wzbronione. Taką filozofię nazwiemy filozofią wewnętrzną sieci pojęciowej, gdyż w przeciwieństwie do ogólniejszej filozofii zewnętrznej, którą zajmowaliśmy się dotychczas, jest ona „wewnętrzna” względem świadomości. Absolutyzując świat realny, zakładamy także materialne podłoże świadomości. Przyjmujemy zatem, iż jest ona pochodną zjawisk biochemicznych i neurofizjologicznych. Procesy psychiczne dałyby się więc w tym ujęciu sprowadzić do elektrycznej aktywności neuronów, molekularnie zapisywanej pamięci i być może innych, jeszcze nam nie znanych zjawisk. Spróbujemy dowieść, iż tak zbudowana świadomość jest także skazana na system pojęć konotacyjnych, tzn. nie istnieje żaden możliwy do pomyślenia mechanizm, za pomocą którego pojęcia (czy inne „twory psychiczne”) mogłyby odpowiadać obiektom „świata rzeczywistego” na zasadzie denotacji.

Odebrane przez narządy zmysłów wrażenia to tylko pęk nieuporządkowanych sygnałów, który jawi się jako zupełny bezsens, jeżeli nie przyłożyć do niego odpowiedniego „klucza” czy „algorytmu” interpretującego. Ogromna większość zwierząt ma wiele, często nawet wszystkie takie algorytmy dekodujące bodźce zmysłowe zakodowane genetycznie. U człowieka owe genetyczne predyspozycje sprowadzają się jedynie do semantycznego „założka”, „ośrodka krystalizacji” sensów, do kilku „osi znaczeniowych”, które potem są rozbudowywane w trakcie gromadzenia doświadczeń. „Wtórna denotacja”, przyporządkowująca pojęcia fenomenom świata zewnętrznego, powstaje poprzez indukcję. Jeżeli dany układ

bodźców wielokrotnie wywoła ten sam efekt, wejdzie w te same interakcje z już istniejącą siecią pojęciową, to zostanie on weń wbudowany jako nowe pojęcie. Prześledźmy, jak rozwija się sieć pojęciowa noworodka. Genetycznie ma on „wszczepione” najprostsze „osie znaczeniowe”, jak sytość — głód, ciepło — zimno itd. Owe znaczenia mają wartość czysto biologiczną. Jeżeli teraz poprzez indukcję (wielokrotna koincydencja bodźców) głos, zapach i dotyk matki zostanie skojarzony z ciepłem i zaspokojeniem głodu, to taka kombinacja bodźców słuchowych, zapachowych, smakowych (mleko), dotykowych stanie się załącznikiem pojęcia „matka”. W miarę gromadzenia doświadczeń pojęcie to zostanie wzbogacone o nowe elementy, uzupełnione o bodźce wzrokowe, powiązane z innymi pojęciami, dookreślone. Zwróćmy uwagę na ten fakt: u noworodka „to samo” pojęcie „matka” różni się istotnie od tego pojęcia u człowieka dorosłego. „Ośrodkiem krystalizacji” pierwszych pojęć są popędy: zaspokojenia głodu, bezpieczeństwa, poznawczy. Ten ostatni z przedmiotu podatnego na manipulację czyni załącznik pojęcia „zabawka”. U niemowlęcia sieć pojęciowa jest bardzo uboga — owych kilka pojęć wypełnia cały jego świat. Na samym początku są to być może tylko dwa pojęcia — nazwijmy je w wielkim uproszczeniu „matka” i „brak matki”. Potem, w miarę percepcji coraz to nowych bodźców, pojęcia te ulegają rozwarstwieniu na wiele pochodnych, np. „matka” dzieli się na „matka właściwa”, „niańka”, „ojciec” itp. Brzmi to nieco groteskowo, ponieważ używanie nazw językowych dla tych ledwo ukształtowanych pojęć jest nieuprawnione. Albowiem, jak już wcześniej zaznaczyliśmy, normalnie nazwy językowe odpowiadają pojęciom najlepiej dookreślonym, o największym natężeniu „pola semantycznego”.

Poza tym, omawiając świadomość noworodka, cofamy się niejako introspekcyjnie wstecz, w czasy, kiedy jeszcze nie posiadaliśmy języka (ponieważ język to także forma sieci pojęciowej, i to dosyć skomplikowana, jest to poniekąd oczywiste). W miarę rozwoju sieci pojęciowej powstają nowe, wtórne osie znaczeniowe na bazie pojęć już istniejących. Kolejne zespoły bodźców są w odniesieniu do już istniejących pojęć lokowane w sieci jako nowe pojęcia. Jak wspomnieliśmy wyżej, pojęcia odpowiadające bytom indywidualnym i „realnym” powstają przez wielokrotną percepcję podobnego zespołu bodźców (wrażeń). Pojęcia ogólne, abstrakcyjne tworzą się (niejako na wyższym poziomie) w podobny sposób, jako skutek „percepcji” przez umysł wielu podobnych zespołów pojęć „szczegółowych” (zarówno jednostkowych, jak i ogólnych). Podstawowym mechanizmem tworzenia pojęć jest więc indukcja. W pewnym sensie wielki spór o uniwersalia (a także cała reszta filozofii) da się sprowadzić do neurofizjologii. W miarę rozwoju procesów myślenia, czyli wewnętrznej, autonomicznej dynamiki sieci pojęciowej, również one generują nowe pojęcia poprzez wyodrębnianie ich z już istniejących. Opanowanie języka ogromnie przyspiesza te zjawiska. Po pierwsze, język znacznie zwiększa efektywność operowania pojęciami, po drugie, umożliwia zyskanie doświadczenia pośrednio, od innych osób. Pytanie, czy rozwój psychiki noworodka wygląda dokładnie tak, jak to zostało wyżej opisane, nie jest istotne. Ścisły opis jest niemożliwy chociażby ze względu na bardzo słabą przystawalność rodzących się załączków pojęć do sfery języka. Chodzi więc tu raczej o przedstawienie głównej zasady, a nie o ścisłe relacjonowanie faktów.

Tak wyobrażamy sobie rozbudowę sieci pojęciowej drogą konotacyjną. Natomiast droga denotacyjna jest asertorycznie niemożliwa. Nie do wyobrażenia jest bowiem żadna fizyczna więź pomiędzy fenomenem materialnym a jego reprezentacją w

świadości, a raczej żaden mechanizm ustanawiający jednoznaczność relacji reprezentacji. Organizm bowiem nie wie, bo nie może, jakie zespoły bodźców w czasie swojego życia napotka. Aby sygnały z otoczenia jawiły się w świadomości jako sensory, konieczny jest tłumaczący je klucz. Klucz taki, przynajmniej u człowieka, nie jest wrodzony. Jak wspomnieliśmy, tworzy się on na zasadzie indukcji, poprzez wielokrotną percepcję podobnych zespołów bodźców. Aby desygnat pojęcia był z nim „z góry” związany więzią denotacyjną, w genotypie musiałyby być zakodowane pojęcia dla wszystkich fenomenów, jakie człowiek mógłby kiedykolwiek pomyśleć lub doświadczyć, a uczenie się polegałoby po prostu na ich selekcji. Jest to oczywistym absurdem. TU też całkowicie zawodzi wczesny system Wittgensteina, który opiera się przecież na nazwach — desygnatach faktów materialnych. Należy przypuszczać, iż wiele nowego do wiedzy o strukturze sieci pojęciowej wniosłoby poznanie fizjologicznych podstaw myślenia, tzn. odpowiedzialnych za nie obwodów neuronalnych. Niemniej, to, co już teraz wiemy na temat funkcjonowania mózgu człowieka, silnie przemawia przeciwko pierwotnie desygnacyjnej odpowiedniości pojęć (czy nazw języka) i „faktów materialnych”. Komputerowe modele pamięci odzwierciedlające systemy biologiczne i uwzględniające naszą obecną wiedzę w dziedzinie neurofizjologii opierają się na zasadzie indukcji. Dlatego też uważamy, w obrębie filozofii wewnętrznej, koncepcję konotacyjnego znaczenia pojęć za o wiele lepiej udokumentowaną od koncepcji znaczenia przez denotację.

Zamierzeniem planu niniejszej pracy było rozwijanie jej analogicznie do przedstawionej wyżej koncepcji rozwoju sieci pojęciowej noworodka. Nie opisujemy więc proponowanego systemu od A do Z (tak zresztą można opisać tylko „obiekt” liniowy, a nie skomplikowaną sieć współzależności). Staraliśmy się najpierw przedstawić jego najbardziej ogólne elementy i właściwości, aby potem analizować, „rozwarstwiać” je na bardziej szczegółowe dookreślenia i tym samym zwiększyć „rozdzielczość” prezentowanego obrazu. Inaczej mówiąc, najpierw potraktowaliśmy pobieżnie „wszystko od razu”, potem nieco bardziej szczegółowo główne aspekty systemu, aby w końcu zająć się bliżej pewnymi wybranymi zagadnieniami mniej istotnymi bezpośrednio dla całości. Podstawowy problem w realizacji takiego ujęcia polega na tym, iż w prezentowanym systemie wszystko jest powiązane ze wszystkim i, podążając jedną drogą rozumowania, trzeba zrezygnować z setek innych. Dlatego też niewątpliwie nie udało się nam być w tym zamiarze całkowicie konsekwentnymi, chociaż prawdopodobnie ogólna struktura pracy odzwierciedla przyjęty tryb postępowania. Jest on jedyną drogą dla opisu rzeczy istotnie nowej jako całość. Niniejsza praca różni się oczywiście swą „dynamiką” od świadomości niemowlęcia jedną istotną cechą - nie startuje od pustki semantycznej (o ile za pustkę semantyczną można uznać wrodzone osie znaczeniowe).

Spróbujemy teraz postawić jeszcze jedno pytanie: na czym polega świadomość, tj. czym się różni funkcjonalnie sieć neuronalna człowieka od zwierzęcej (jeżeli uważamy wszystkie zwierzęta za pozbawione nawet załączków świadomości, co jest problemem dyskusyjnym; tak czy owak stopień rozwoju świadomości człowieka jest niewątpliwie nieporównywalny z żadnym żyjącym obecnie gatunkiem zwierząt). Sądzimy, iż sedno sprawy tkwi w relacji zwrotności. Mózg zwierzęcia jest maszyną „przerabiającą” bodźce odbierane przez narządy zmysłów na jego zachowanie się (mówimy to w niejkiej przenośni, nie wyznajemy zatem behawioryzmu w jego skrajnej postaci). Wejścia układu skierowane są na świat zewnętrzny (w tym także na receptory wewnątrz organizmu, np. w mięśniach czy trzewiach). Otóż u człowieka

nastąpiło nakierowanie części „aparatu poznawczego” na samą sieć neuronalną. Inaczej mówiąc, mózg człowieka, obok percepcji bodźców ze środowiska, zaczął odbierać bodźce z samego siebie i to prawdopodobnie za pomocą niektórych ośrodków wcześniej odpowiedzialnych za asocjację sygnałów zewnętrznych. Świadomość polegałaby więc na samorozpoznaniu się procesów psychicznych (neurofizjologicznych) w obrębie mózgu. Istotą jej byłaby zatem cecha zwrotności. Jeżeli za jednostkę psychiki przyjmiemy jakiś bliżej nie zdefiniowany proces psychiczny, to proces taki może odpowiadać za percepcję lub asocjację pewnych bodźców ze środowiska. Otóż świadomością obdarzony byłby taki twór psychiczny, w którym zespół procesów psychicznych jako całość zostałby nakierowany nie tylko na percepcję bodźców zewnętrznych, ale także składających się nań procesów psychicznych. Byłby to więc twór w jakiś sposób izomorficzny z siecią pojęciową, gdzie pojęcie dotyczy nie tylko całego dostępnego nam świata fenomenów, ale także samego siebie.

Świadomość powstała zapewne w trakcie ewolucji mniej lub bardziej stopniowo, istnieje więc płynne przejście pomiędzy świadomością i jej brakiem. Na dobrą sprawę nie wiemy, czy np. obecnie żyjące małpy czy delfiny nie posiadają jakichś zaczątków tak zdefiniowanej świadomości. Wydaje się prawdopodobne, że takie zaczątki są u nich obecne i że tym, co zahamowało u nich rozwój świadomości na niskim poziomie, jest brak bardziej skomplikowanego języka porozumiewania się (oraz brak tak doskonałego narzędzia manipulacyjnego, jakim jest chwytna ręka u człowieka, umożliwiająca realizację bardziej skomplikowanych rozkazów mózgu). Język, sam będący pewną formą sieci pojęciowej, wpływa w sposób zasadniczy na możliwość jej rozwoju. Mówiąc innymi słowami, wytworzenie przez przodków człowieka języka etnicznego w obrębie sieci pojęciowej zadziałało jak sprzężenie zwrotne dodatnie, powodując lawinowy rozwój tejże sieci, łącznie z jej elementami ukierunkowanymi na jej samorozpoznanie (pamiętajmy, że rozpatrujemy ten problem z poziomu filozofii wewnętrznej). Jak już wspomnieliśmy, język wydatnie ułatwia proces operowania pojęciami w obrębie sieci pojęciowej. Stąd też może pochodzić nasze introspekcyjne wrażenie „myślenia językowego”. Jednakże istnienie obiektów psychicznych nieposiadających nazw językowych zdecydowanie przeczy filozofii myślenia językowego, w tym także filozofii Wittgensteina.

Ogólnym wnioskiem, jaki można wyciągnąć z powyższych rozważań, jest stwierdzenie, że struktura sieci pojęciowej nie ulega zmianie przy przejściu z filozofii zewnętrznej do wewnętrznej. Innymi słowy, absolutyzacja obu przeciwbiegunów osi świadomość — świat rzeczywisty w obrębie sieci pojęciowej nie zmienia właściwości tejże sieci. Nie jest to bynajmniej dezercja z pozycji filozofii zewnętrznej. Można twierdzić, że filozofia zewnętrzna jest ślepym zaułkiem, w który świadomość weszła na skutek takiego a nie innego ukształtowania sieci pojęciowej w realnym świecie, a więc że prawa rządzące materią doprowadziły do takiego uformowania świadomości, że udowodnienie w jej obrębie absolutnego istnienia świata materialnego stało się niemożliwe, mimo że ten świat naprawdę realnie istnieje. Inaczej mówiąc, ewolucyjny rozwój sieci pojęciowej ukierunkowany był na przeżycie gatunku, a nie na jego późniejsze predyspozycje do filozofowania. Jest to przypuszczenie niewątpliwie kuszące, szczególnie dla materialistów i zwolenników rozumowania zdroworozsądkowego. Trudno ulec pokusie fascynacji tą koncepcją „pułapki świadomości”. Tłumaczyłaby ona, dlaczego, mimo „obiektywnej” egzystencji świata materialnego, nie jesteśmy w stanie tej egzystencji dowieść. Po

prostu dlatego, że „realnie” istniejąca materia wytworzyła w swoim łonie organizmy o tak ukształtowanej neurofizjologii, będącej podłożem psychiki, że tworzenie psychicznych obrazów przedmiotów realnych niemożliwe jest przez bezpośrednią denotację, a tylko przez konotację (wykazaliśmy zresztą, że inny mechanizm tego przyporządkowania jest asertorycznie nie do pomyślenia). Żyjąc zatem w „realnym” świecie, nigdy nie zdołalibyśmy dowieść jego „realności”.

Przedstawmy ten domniemany ciąg zdarzeń jeszcze dokładniej. Na podłożu materialnym powstają organizmy żywe zbudowane z komórek. W percepcji i obróbce bodźców zewnętrznych specjalizuje się pewien typ komórek zwany komórkami nerwowymi, które tworzą sieć zwaną systemem nerwowym. W trakcie ewolucji system nerwowy, poza prostą asocjacją bodźców zewnętrznych, uzyskuje zdolność pewnej aktywności autonomicznej (samoistne generowanie bodźców). Przepływ informacji w obrębie sieci nerwowej polega na przekazywaniu bodźców z jednej komórki do drugiej. Komórki nerwowe komunikują się między sobą za pomocą wypustek zwanych dendrytami i aksonami, połączonych synapsami. Komórka nerwowa na skutek doświadczenia nabywa pamięci, jaka kombinacja dochodzących do niej bodźców ma powodować pobudzenie przez nią konkretnej następnej komórki, a jaka nie. Owa pamięć zawarta w komórce ma znaczenie tylko lokalne. Znaczy to, iż jest ona sensowna tylko w połączeniu z informacją, z jakimi innymi komórkami się ona kontaktuje i w jaki sposób (a zatem także z informacją zawartą w tych komórkach; ta z kolei odnosi się do informacji zawartej w jeszcze innych komórkach i tak dochodzimy do wniosku, że informacja w danej komórce znaczy tylko w odniesieniu do informacji całego systemu). Informacja (pamięć) w komórce wyjętej z systemu nerwowego jest całkowicie bezsensowna (ponieważ automatycznie tracona jest informacja o połączeniach, czyli „kontekst znaczeniowy” komórki).

Pokażmy to na bardzo prostym przykładzie. Weźmy jakiś kilkukomórkowy organizm, zawierający tylko jedną komórkę nerwową (należy obawiać się, że taki organizm nie istnieje realnie, ale nie ma to żadnego znaczenia dla toku naszego rozumowania). Jest to organizm wodny, mogący odżywiać się materią organiczną, ale przy jej braku zdolny do odżywiania fotosyntetycznego. Do fotosyntezy potrzebne jest światło. Nasz organizm zawiera dwa receptory połączone z jedną komórką nerwową: receptor A, czuły na obecność substancji organicznych w wodzie i receptor B, wrażliwy na światło. Komórka nerwowa może pobudzać efektor C (np. wijkę), który powoduje ruch całego organizmu w kierunku światła. Komórka przekazuje sygnał do efektoru C tylko wtedy, kiedy dostaje impuls od receptora B (światło obecne) i jednocześnie, kiedy brak jest impulsu od receptora A (brak substancji organicznych). Otrzymujemy więc funkcję logiczną: jeżeli B i nie-A to C. Teraz wyjmijmy tę komórkę z układu. Nadal jest ona w stanie realizować swoją relację logiczną, ale bez przyporządkowania A, B i C odpowiedniego znaczenia relacja ta jest pozbawiona sensu. Moglibyśmy za A podstawić na przykład obecność złota w środowisku, za B obecność drapieżnika, a za C podążanie w jego kierunku. W takiej sytuacji nasze nieszczęsne stworzenie przy braku złota w wodzie (co jest raczej typowym przypadkiem) płynęłoby w paszczę pierwszego napotkanego drapieżnika. Trudno uznać takie zachowanie za celowe ewolucyjnie. Widzimy zatem, że sensowność informacji zawartej w komórce nerwowej zależy od połączeń z innymi komórkami nerwowymi, receptorami lub efektorami, czyli od „kontekstu znaczeniowego” tej komórki. Bezpośrednim odzwierciedleniem tego faktu jest

zależność znaczenia pojęcia od kontekstu pojęciowego, w którym się ono znajduje, o ile zakładamy neuronalne podłoże świadomości.

Przeanalizujmy to samo zagadnienie w przypadku bardziej skomplikowanej sieci nerwowej, jaką jest mózg ludzki. Jak już wspomnieliśmy, jej jednostką funkcjonalną jest komórka nerwowa (neuron). Działalność takiej komórki polega na percepcji bodźców od innych neuronów za pomocą wypustek zwanych dendrytami, przetwarzaniu tych bodźców przy udziale już posiadanej przez komórkę informacji (pamięci) oraz ewentualnym przekazaniu przetworzonego impulsu do innych komórek za pomocą wypustki zwanej neurylem (aksonem). Akson jednej komórki nerwowej łączy się z dendrytami innych komórek za pomocą synaps. Jest rzeczą oczywistą, że różne komórki nerwowe, spełniając odmienne role, wchodząc w skład odmiennych ośrodków w mózgu, muszą różnić się między sobą. Na czym więc owe (funkcjonalne) różnice polegają? Możemy wyróżnić ich dwie odrębne kategorie.

Pierwsza z nich to różnice wewnętrzne. Każda komórka nerwowa ma charakterystyczną dla siebie funkcję logiczną transformującą bodźce do niej docierające na bodźce przesyłane dalej. Mówiąc prościej, różne komórki robią odmienny użytek z zestawu impulsów, który do nich dociera. Jedne daną kombinację sygnałów wzmacniają, wysyłając na wyjściu silny sygnał, inne na tę samą kombinację wejściową nie reagują wysłaniem jakiegokolwiek impulsu. Przez zestaw, kombinację wejściową rozumiemy to, jakie dendryty i w jakim następstwie czasowym są pobudzane, natomiast przez odpowiedź na wyjściu to, czy, i w jaki sposób, (chodzi tu o natężenie i modulację czasową) impuls zostanie przesłany przez akson dalej. Sposób przyporządkowania każdej konfiguracji sygnałów na wejściu — jakiegoś sygnału na wyjściu, stanowi właśnie o (lokalnej) specyficzności danej komórki. Ideę swoistego przetwarzania, transformacji bodźców przez komórkę nerwową w mózgu rozważymy na bardzo prostym przykładzie, analogicznym do wcześniejszego przykładu organizmu wodnego zawierającego jedną tylko komórkę nerwową. Załóżmy, iż w prostym przypadku komórka nerwowa ma tylko dwa wejścia (dendryty) A i B, jedno wyjście (akson) C, oraz że owe wejścia i wyjścia mogą znajdować się tylko w dwóch stanach: 1 (sygnał obecny) i 0 (brak sygnału). Należy zaznaczyć, iż utożsamianie dendrytów i aksonów z wejściami i wyjściami jest pewnym uproszczeniem; należałoby raczej mówić o synapsach ulokowanych na dendrytach i aksonie. Nasza komórka może wykonywać jedną z wielu funkcji logicznych. Niech nią będzie znana nam już funkcja: jeżeli nie-A i B to C; innymi słowy, sygnał na wyjściu C (aksonie) pojawi się tylko wtedy, jeżeli zostanie pobudzony dendryt (wejście) B i nie zostanie pobudzony dendryt (wejście) A. Inna komórka nerwowa może realizować inną funkcję logiczną, np.: jeżeli A lub B to C. Oczywiście, wraz ze wzrostem ilości wejść (dendrytów i ulokowanych na nich synaps) i różnorodności ich stanów (rodzajów pobudzenia), liczba możliwych funkcji logicznych, transformujących sygnały z wejść na sygnały na wyjściu, niepomrotnie rośnie. Rodzaj realizowanej funkcji może ulec zmianie pod wpływem przeszłych doświadczeń (pobudzeń). Nazywamy to pamięcią. Pamięć dotyczy zarówno pojedynczych neuronów, jak i ich zespołów. Jej fizjologiczne (być może biochemiczne) podłoże nie jest jeszcze dobrze poznane.

Czy funkcja logiczna realizowana przez daną komórkę nerwową określa jednoznacznie jej rolę i znaczenie w obrębie sieci nerwowej, czy całkowicie determinuje jej swoistość i specyficzność? A jeżeli nie, to czy cecha ta nie jest tu

choćby czynnikiem decydującym? Odpowiedź na oba pytania jest negatywna. To, co przede wszystkim określa „znaczenie” danego neuronu (lub zespołu neuronów) w „kontekście” funkcjonalnym sieci nerwowej i całego mózgu, to ich połączenie za pomocą dendrytów i aksonów z innymi neuronami i ich zespołami. O funkcji tych „sąsiednich” neuronów decyduje z kolei ich „kontekst znaczeniowy” i tak dalej, aż rozpatrywana sieć połączeń i relacji obejmie system zawierający cały układ nerwowy i wszystkie połączone z nim receptory i efekторы. Dopiero ten system wyznacza, w ostatecznej instancji, adekwatny kontekst funkcjonalny, układ odniesienia. Jakkolwiek zmiana tego kontekstu modyfikuje tożsamość funkcjonalną danej komórki. Należy podkreślić, że komórek nerwowych, realizujących daną konkretną funkcję logiczną, może być i zapewne jest wiele; komórki te mogą w rozmaitych ośrodkach pełnić odmienne role, uczestniczyć w rozmaitych procesach oraz być (razem z innymi komórkami) podłożem różnych zjawisk psychicznych. Natomiast w całym mózgu istnieje (zapewne) tylko jedna jedyna komórka nerwowa łącząca się dokładnie z tymi, a nie innymi komórkami (zespołami komórek) w dokładnie taki, a nie inny (pod względem funkcjonalnym) sposób.

Widzimy zatem, iż różnice wewnętrzne pomiędzy komórkami (w charakterze realizowanych przez nie funkcji logicznych) są zupełnie niewystarczające do określenia swoistości i indywidualności ich roli w mózgu. Istotniejsza jest druga kategoria różnic, a mianowicie różnice zewnętrzne, dotyczące otoczenia danego neuronu w sieci nerwowej, jego kontekstu znaczeniowego, czyli tego, z jakimi innymi neuronami jest on połączony i w jaki sposób. Funkcja logiczna takiego neuronu, wyjętego z tego otoczenia, traci sens, staje się pustą strukturą, która, mogąc dotyczyć dowolnych realnych treści, nie dotyczy w efekcie żadnych. Informacja „zawarta” w danej komórce nerwowej jest zatem sumą informacji o jej wewnętrznej „strukturze logicznej” i informacji o jej funkcjonalnej „lokalizacji” w obrębie sieci nerwowej (a więc, *de facto* o strukturze danej sieci nerwowej). Pierwsza związana jest z pamięcią statyczną i lokalną, zapewne o podłożu biochemicznym, druga - z pamięcią globalną, która być może częściowo ma charakter dynamiczny i polega na krążeniu pewnych sygnałów w obwodach neuronalnych. Tylko pierwszy rodzaj informacji i pamięci może być zachowany po zburzeniu struktury sieci nerwowej, a więc ewentualnie zapisany i przekazywany genetycznie. Zatem dziedziczona może być tylko struktura pojedynczych neuronów i stosunkowo prostych sieci nerwowych. Struktura sieci bardziej skomplikowanych, przede wszystkim tych związanych z psychiką ludzką, musi więc ewoluować w trakcie rozwoju osobniczego poprzez nabywanie nowych doświadczeń. Porównanie struktury sieci pojęciowej i sieci nerwowej prowadzi do jednego ważnego wniosku. W obu przypadkach znaczenie, sens elementu sieci (pojęcia, komórki nerwowej lub zespołu takich komórek) realizuje się przez konotację, to znaczy poprzez odniesienie do innych elementów. Najbardziej ogólna struktura obu sieci jest zatem analogiczna. Jest to ponieważ zrozumiałe, ponieważ, w obrębie filozofii wewnętrznej, sieć pojęciowa stanowi „skutek” aktywności sieci nerwowej. Jednakże, fakt ten bardzo wzmacnia poczynione przez nas założenie o konotacyjnej strukturze znaczeń w naszym umyśle. Konstatując ogólne podobieństwo pomiędzy siecią nerwową i pojęciową, należy jednocześnie unikać zbyt daleko idących analogii. W szczególności, błędem byłoby przypuszczenie, iż jedna komórka nerwowa (lub chociażby prosty ich zespół) odpowiada jednemu pojęciu. Pojęcie jest zapewne pochodną skomplikowanej struktury funkcjonalnej sieci nerwowej, niekoniecznie dającej się dobrze zlokalizować przestrzennie w obrębie mózgu (tak jak ośrodek węchu lub słuchu),

ewoluującej w czasie, przenikającej się ze strukturami będącymi „nośnikiem” innych pojęć.

Dyskutowana powyżej geneza świadomości (psychiki) warunkowałaby jej bezsilność w sferze filozofii, niemożność udowodnienia obiektywnego istnienia świata materialnego, w którego obrębie przecież ta świadomość powstała. Powyższa koncepcja mogłaby się wydać atrakcyjniejsza od oryginalnej filozofii zewnętrznej, pozostawia ona bowiem „nietkniętą” świadomość i świat materialny. Co więcej, tłumaczy ona, dlaczego, pomimo ich „realnego” istnienia, nie jest możliwe udowodnienie tego istnienia w sposób absolutny, z czym filozofia borykała się przez wieki. Istnieją jednak dwie przyczyny, dla których jest ona mniej uprawomocniona z punktu widzenia ortodoksyjnej ontologii od filozofii zewnętrznej. Po pierwsze, filozofia wewnętrzna jest względem zewnętrznej nadmiarowa — powołuje ona do istnienia byty, które nie są już potrzebne do ogarnięcia wszelkich dostępnych nam fenomenów, skoro zadowalająco czyni to sieć pojęciowa. Nie spełnia więc zasady brzytwy Ockhama. Po drugie, jak już stwierdziliśmy, poza sieć pojęciową wyjść się nie da. Zatem mówienie o bytach absolutnych poza jej obrębem jest o tyle bezsensowne, że stanowią one nazwy puste. Analogiczna sytuacja panuje w fizyce, gdzie mówienie o szybkościach większych od szybkości światła poza horyzontem zdarzeń albo o wszechświatach istniejących w innych wymiarach i niemających z naszym żadnej styczności uchodzi za niedopuszczalne, a przynajmniej bezpłodne. Koncepcja wewnętrznej sieci pojęciowej jest nam niewątpliwie bliższa pod względem pragmatycznym i zdroworozsądkowym, nie wytrzymuje jednak krytyki jako konsekwentny system ontologiczny. Niemniej, wydaje się ona być przydatna w celach praktycznych i stanowić „lokalnie” dobre przybliżenie filozofii zewnętrznej.

Powyższa krytyka filozofii wewnętrznej została dokonana z punktu widzenia absolutystycznego. Jak już jednak wielokrotnie powtarzaliśmy, żądanie prawd absolutnych jest utopią. Z drugiej strony, za miarę prawdziwości w naszym systemie uznaliśmy stopień dookreślenia pojęcia i jego spójność z danym kontekstem pojęciowym. Trudno o dwa pojęcia w naszym kryształ pojęć bardziej uwikłane w relacje z innymi pojęciami, bardziej oczywiste i podstawowe niż świadomość i świat zewnętrzny. Cała struktura sieci pojęciowej jest taka, jakby „rzeczywiście” sieć owa była podłożem świadomości funkcjonującej w realnym świecie. Jest to najlepszy dowód na istnienie świata zewnętrznego, na jaki nas stać. Jest to jednak dowód najzupełniej wystarczający. Jeżeli bowiem za sensowne uznamy pytanie, czy świat zewnętrzny istnieje, to odpowiedź oczywiście brzmi: tak. To zaś, czy to pytanie uznamy za sensowne, zależy od tego, jak daleko oddalimy się od wierchołka stożka w naszym stożkowym modelu filozofii lub też, na którym z wyróżnionych poziomów się znajdujemy. Pytanie o istnienie świata zewnętrznego staje się sensowne zaraz po opuszczeniu poziomu drugiego, idąc w kierunku poziomu trzeciego. Dlatego też nauka, logika, matematyka mogą działać sensownie w oparciu o realny świat zewnętrzny. O ile zatem w ogóle możemy coś sensownego powiedzieć, to jest to stwierdzenie faktu istnienia świata zewnętrznego. Różnica kategoryjna pomiędzy obiektami psychicznymi, będącymi elementami świadomości i obiektami materialnymi, odbieranymi jako wrażenia, jest chyba najostrzejszą granicą semantyczną, jaką w ogóle da się przeprowadzić. Istnienie świata zewnętrznego jest jedynym racjonalnym wytłumaczeniem obserwowanej struktury kryształu pojęć. Nie jest to z pewnością dowód absolutny, ale też taki dowód jest z zasady niemożliwy.

Jeżeli przyjmujemy (jak to czynimy w filozofii wewnętrznej), że umysł ludzki tworzy na zasadzie indukcji pewne obrazy obiektów „świata rzeczywistego”, czyli pojęcia pozostające do tych obiektów w relacji denotacji pozornej, to pojawia się problem, jakie te obiekty są „naprawdę”. Innymi słowy, chodzi o „rzeczy same w sobie”, o których, według Kanta, nic się nie da powiedzieć. Sądzymy jednak, iż ten skrajny pesymizm poznawczy nie jest do końca uzasadniony.

Wrażenia docierające do nas od rzeczy samych w sobie z pewnością posiadają jakąś strukturę (chodzi nam tu nie o rodzaj struktury, lecz o stopień jej skomplikowania mierzony ilością zawartej w niej informacji). Nasz ogląd, interpretacja tej struktury, nasz podział wrażeń na kategorie, nasze ich ujęcie w kategoriach czasu, przestrzeni, barwy, wielkości jest cechą ludzkiego umysłu. Jeżeli jednak wrażenia owe mają jakąś strukturę po ich interpretacji przez nasz aparat poznawczy, umysł, to musiały też posiadać jakąś strukturę przed tą obróbką. Informacja nic powstaje znikąd. Podczas przekazu informacji jej ilość (zgodnie z teorią informacji) może tylko maleć lub pozostawać bez zmian, nigdy rosnąć. Obróbka bodźców zewnętrznych przez nasz umysł jest swego rodzaju przekazem, transformacją informacji. A zatem struktura bodźców przed ich przetworzeniem musi być co najmniej równie skomplikowana (choć rodzaj tej komplikacji pozostaje dla nas zagadką), jak wrażenia już „rozszyfrowane” przez umysł. A właściwie, jako że proces percepcji i obróbki prowadzi do znacznych strat w pierwotnej informacji, skomplikowanie struktury bodźców pochodzących ze „świata samego w sobie” musi być znacznie większe niż skomplikowanie struktury naszych wrażeń.

Rozważmy to na przykładzie. Jeżeli patrzymy na Księżyc gołym okiem, to jego obraz, który dociera do naszej świadomości, jest o wiele uboższy od zespołu bodźców „rzeczywiście” wysyłanych przez Księżyc. Rozdzielczość naszego oka jest ograniczona i nie pozwala na dostrzeżenie szczegółów, które możemy zaobserwować przez lunetę. Nie postrzegamy także np. promieniowania ultrafioletowego, które możemy wykryć odpowiednim detektorem, ale którego nie widzimy bezpośrednio ze względu na zakres długości fali elektromagnetycznej, na jaki jest wrażliwy nasz organ wzroku. Tego rodzaju przykłady można mnożyć. Są to bodźce, których nie odbieramy bezpośrednio, ale które możemy wykryć, używając odpowiedniej aparatury i których istotę możemy w pewnym stopniu ogarnąć naszą siecią pojęciową ze względu na posiadaną przez nas wiedzę. Ale są też do pomyślenia bodźce, których ani nie możemy wykryć przy użyciu dostępnej nam aparatury, ani pojąć w obrębie wykształconego w naszym umyśle systemu znaczeń. Przyrządy badawcze projektujemy przecież w oparciu o to, co wiemy; nie możemy jednak wykluczyć istnienia czegoś, czego nawet nie podejrzewamy ze względu na brak odpowiednich pojęć. Strata informacji w procesie percepcji jest zatem z zasady nieunikniona.

Czy jednak powyżej powiedziane nie kłóci się z codziennym doświadczeniem? Przecież jeżeli patrzymy na dane konkretne drzewo, to „widzimy” w nim znacznie więcej, niż zawiera się w naszym wrażeniu zmysłowym. „Dostrzegamy” tutaj przedstawiciela jakiegoś gatunku rośliny, obiekt zawierający komórki, wiązki przewodzące itp. To prawda, ale ta „nadwyżka informacyjna” nie pochodzi znikąd, jest skutkiem naszych poprzednich, bezpośrednich lub pośrednich obserwacji (innych drzew, preparatów mikroskopowych, informacji w książkach). To samo dotyczy „informacji” zawartej w widzeniach sennych lub halucynacjach. Zatem informacja, struktura wrażeń w naszym umyśle nie pochodzi znikąd, jest ona jakimś

odzwierciedleniem (nieznanej nam) struktury „rzeczy samych w sobie”. Jeżeli dwa zespoły wrażeń jawią się nam jako drzewa, a dwa inne jako słonie, to znaczy, że „rzeczy same w sobie”, leżące u podstawy wrażeń w każdej parze mają podobną strukturę, a struktura „rzeczy samych w sobie” z różnych par jest zasadniczo odmienna. Podsumowując, istnienie (niezaprzeczalne) struktury świata w obrębie naszego umysłu implikuje istnienie co najmniej równie skomplikowanej struktury „rzeczy samych w sobie”.

Postrzeganie świata poprzez pojęcia jest więc z całą pewnością fragmentaryczne; widzimy tylko pewne aspekty rzeczy samych w sobie. Weźmy za przykład elektron. W zależności od metody obserwacji jawi się on nam jako cząstka lub jako fala. Pytanie, czy elektron „tak naprawdę” należy do którejś z tych kategorii, jest pytaniem bezsensownym. Również twierdzenie o „dwoistości” elektronu, czyli koncepcja dualizmu korpuskularno-falowego, to tylko uproszczenie ufundowane przez nasz umysł. Cząstkowa lub falowa natura elektronu jest najprawdopodobniej przejawem jakiejś o wiele bogatszej struktury, niesprowadzalnej bezpośrednio do cząstki i fali, będącej czymś więcej, niż ich „suma”. Posłużymy się analogią z jajkiem. Jeżeli patrzymy na nie od strony wierzchołka, to jawi się nam ono jako koło, a jeżeli z boku, to widzimy je jako jajowatą elipsę. Założmy, iż nie jesteśmy w stanie postrzegać jajka w trzech wymiarach, lecz dostępne nam są tylko jego rzuty na dwie płaszczyzny wzajemnie prostopadłe. Wtedy także, w zależności od tego, na którą byśmy patrzyli płaszczyznę, widzielibyśmy je jako koło lub (jajowatą) elipsę. Czy świadczy to jednak o „dwoistości” (podwójnej naturze) jajka? Tak jak jajko jest czymś więcej, niż sumą koła i elipsy, tak elektron posiada zapewne bogatszą strukturę, niż można by sądzić z prostego dodania jego właściwości cząstkowych i falowych. Sytuacja elektronu jest dość nietypowa. Większość „rzeczy samych w sobie” jawi nam się tylko w jednym aspekcie, o wiele trudniej jest więc nam sobie uświadomić jego zubożenie w stosunku do „oryginału”.

7. Sieć pojęciowa a nauka

Wieloma aspektami wzajemnych relacji pomiędzy kryształem pojęć w ogóle a mapą nauki w szczególności zajmowaliśmy się już w [rozdziale pierwszym](#). Był to niewątpliwie pewien wyłom w zadeklarowanym planie niniejszej pracy, gdzie od twierdzeń najbardziej ogólnych mieliśmy stopniowo przechodzić ku szczegółom, dookreślając kolejno różne aspekty myśli przewodniej. Jednakże za usprawiedliwienie takiego postępowania może służyć fakt, że strukturę sieci pojęciowej nauk przyrodniczych wykorzystaliśmy jako przykład budowy sieci pojęciowej w ogóle. Cechą, która zadecydowała o użyciu w tym celu akurat mapy nauki jest jej dobre odgraniczenie (wyodrębnienie) od innych map oraz, spowodowana w dużej mierze względami historycznymi, względnie dobra izolacja map jej poszczególnych dyscyplin. Tak więc własności mapy pojęciowej nauki zostały już wcześniej scharakteryzowane.

W tym rozdziale zajmiemy się przede wszystkim wpływem nauki na rozwój sieci pojęciowej. A raczej, skoro sama nauka jest także częścią tej sieci, rozważymy jej wpływ na filozofię. Jak powiedzieliśmy wcześniej, filozofia jest swego rodzaju strefą buforową, oddzielającą obszary kryształu pojęć o dużym natężeniu pola znaczeń od pustki semantycznej. Rozwój filozofii wyznacza wobec tego (czy raczej odzwierciedla) do pewnego stopnia ewolucję całego kryształu pojęć. Zatem określenie „wpływ nauki na sieć pojęciową” nie różni się istotnie od określenia „wpływ nauki na filozofię?”. Chodzi nam tu przy tym przede wszystkim o nauki ścisłe (ang. *science*). Samo wyodrębnienie powyższego problemu w osobny rozdział sugeruje przypisywanie nauce szczególnego miejsca w sieci pojęciowej.

I rzeczywiście, tak jak język jest uniwersalnym narzędziem ogromnie zwiększającym możliwości operowania pojęciami (a więc także rozwój sieci pojęciowej), tak nauka jest obecnie głównym generatorem nowych pojęć. Rozumieć to należy następująco. Nowe pojęcia powstają poprzez wyodrębnienie się z pojęć już istniejących poprzez powstanie pomiędzy nimi nowych relacji semantycznych, dotąd nieobecnych. Pojęcia „macierzyste” także zostają zmienione wskutek oddziaływania z pojęciem nowo powstałym — ulegają one większemu dookreśleniu. Proces powstawania nowych pojęć wiąże się z „rozwarstwianiem się” sensów na osiach znaczeniowych. Nowe pojęcia powstają oczywiście na całym obszarze kryształu pojęć. Proces ten zachodzi szczególnie efektywnie i powstające pojęcia są szczególnie dobrze dookreślone tam, gdzie sieci pojęciowej odpowiada bogaty i strukturalnie urozmaicony język. Spełnia on bardzo ważną funkcję w procesie genezy pojęć, ale raczej jako „kanalizator”, a więc czynnik bierny. Potrzebny jest jednak jeszcze czynnik aktywny, czyli generator pojęć. Wyróżnimy dwa takie generatory — pierwotny i wtórny. Pierwotnym generatorem jest „wewnętrzna aktywność sieci pojęciowej”, czyli po prostu procesy psychiczne.

W tym miejscu konieczna jest dygresja, którą właściwie należałoby zrobić już wcześniej. Mianowicie, cała dyskusja zawarta w niniejszym rozdziale ma sens tylko i wyłącznie w obrębie filozofii wewnętrznej, to znaczy, kiedy sieć pojęciową traktujemy jako podłoże psychiki (niebędące z nią jednak identyczne) oraz jej łącznik ze „światem zewnętrznym”. Filozofia zewnętrzna traktuje wszelkie regiony kryształu pojęć (w tym także psychikę i świat realny) jako równouprawnione. Zgodnie z przytoczoną wcześniej regułą jest ona bliższa „prawdy”, lecz mniej da się w jej

obrębem powiedzieć. Chcąc omawiać interesujące nas aspekty świata, musimy wybrać złoty środek pomiędzy przeciwstawnymi biegunami: milczeniem „prawdy absolutnej” i zupełną dowolnością twierdzeń. Im bardziej ma być uprawnione (w sposób „absolutny”) to co mówimy, tym mniej możemy powiedzieć. Na zakończenie dygresji trzeba nadmienić, że odzwierciedla ona poczynione już wyżej zastrzeżenie, że prawdziwość (czy sensowność) zdań jest zrelatywizowana w stosunku do poziomu (lub kontekstu pojęciowego), na jakim są one wypowiedzane.

Pierwotny generator pojęć — psychika — może czasem działać bardzo wydajnie, o ile ma do dyspozycji dobrze określoną mapę pojęciową lub, co jest równoważne, dobrze zdefiniowaną warstwę językową. Najlepszym przykładem jest tu matematyka. Silnie wykształconym pojęciom towarzyszy tu język o bogatej i usystematyzowanej strukturze. Pozwala to na weryfikację twierdzeń, a więc na uniknięcie dowolności, co znakomicie pomaga w dookreśleniu nowo tworzonych pojęć (przez weryfikację należy rozumieć proces zapewniający, że dany system pojęciowy jest „z dobrym przybliżeniem” wewnętrznie niesprzeczny). Inaczej mówiąc, sieć pojęciowa jest tu lokalnie tak dobrze dookreślona, że dobrze dookreślone są również nowo powstające pojęcia. Jednakże ta weryfikacja jest niejako wewnętrzna w stosunku do sieci pojęciowej (pamiętajmy, iż poruszamy się na terenie filozofii wewnętrznej).

Zewnętrzną weryfikację pojęć zapewnić może tylko świat zewnętrzny. To właśnie konfrontacja pojęć ze światem stanowi wtórny ich generator i właśnie dlatego tak istotną rolę należy przypisać naukom przyrodniczym (być może proces ten nie jest w ścisłym sensie „generowaniem”, ale na poziomie sieci pojęciowej takie rozróżnienia znaczeniowe ulegają zatarciu). Weryfikacja jest tu znacznie surowsza, niż w obszarze samej sieci pojęciowej. Dzieje się tak z powodu braku zrelatywizowania zależności konotacyjnych, świat zewnętrzny w filozofii wewnętrznej jest „absolutny”, „sam w sobie”. Nawet ścisłość matematyki nie jest całkowicie autonomiczna, ponieważ operuje ona obiektami (jak liczba, punkt, prosta) zaczerpniętymi pierwotnie ze świata (czy też jego projekcji na potoczną mapę pojęciową). Tak więc, choć niemożliwa jest relacja ścisłej denotacji pomiędzy siecią pojęciową i światem realnym, to fakty tego świata stanowią punkty, wokół których muszą się zacieśniać oka sieci pojęciowej, o ile ma ona utrzymać kontakt ze światem. A ponieważ tego właśnie wymaga pragmatyzm ewolucji biologicznej, nasza sieć pojęciowa jest w jakiś sposób przystosowana do eksploracji świata zewnętrznego. Z drugiej strony to, co wystarczało naszym przodkom do polowań na mamuty, może zawodzić w dalszym poznawaniu świata, teraz, kiedy przestał już właściwie funkcjonować dobór naturalny. Innymi słowy, struktura aparatu pojęciowego na pewno nie jest preadaptowana przez ewolucję do rozwiązywania problemów naukowych czy filozoficznych.

Poza tym, naszą psychiką kierują, poza popędem poznawczym, także inne popędy (np. instynkt samozachowawczy), odciągające nas od „prawdy obiektywnej” w kierunku komfortowania psychicznego. Jednakże zasadniczą przeszkodę w „absolutnym” poznaniu świata stanowi konotacyjność sieci pojęciowej. Z drugiej strony, psychika konotacyjna jest jedyną możliwą i jako taka jest skazana na sprzeczności i niekonsekwencje. Twór jakoś denotacyjny, na przykład komputer, pozostanie z zasady apsycheiczny (można by oczywiście wymodelować w komputerze psychikę konotacyjną, ale wtedy polegałoby to po prostu na powtórzeniu ewolucji

biologicznej; taka psychika funkcjonowałaby na niejako wyższym poziomie, niż struktura operacyjna komputera).

Możemy podać jeszcze jeden przykład na konieczność wewnętrznej sprzeczności psychiki stworzonej przez ewolucję. Analiza logiczna zawsze wykaże, że „nic nie ma sensu”. Inaczej mówiąc, nie da się uzasadnić sensu czegokolwiek. Jednakże osobnik pozbawiony poczucia sensu życia jest z punktu widzenia ewolucji biologicznej bezwartościowy i zostanie wyeliminowany przez dobór naturalny. Istota obdarzona świadomością, istniejąc, popada w sprzeczność logiczną. Dlatego może ona powstać tylko w procesie ewolucji, która ma pewne autonomiczne „cele” (czy raczej mechanizmy) i posiadać tylko psychikę konotacyjną. Jednakże drugą (a właściwie pierwszą) stroną medalu jest fakt, że aparat poznawczy człowieka (a więc i jego sieć pojęciowa) jest w jakimś stopniu skierowany na badanie świata zewnętrznego i na opracowywanie danych z niego napływających. Dobra (przynajmniej w sensie pragmatycznym, instrumentalnym) przystawalność sieci pojęciowej do świata zewnętrznego stanowiła o powodzeniu ewolucyjnym. Jest to powodem, dla którego nauki przyrodnicze, stanowiące wysublimowane narzędzie w badaniu tego świata, uznajemy za tak istotne w procesie generowania pojęć.

Odmienne sprawy mają się w filozofii. Jeżeli zostaje ona skazana na tworzenie nowych pojęć tylko we własnym zakresie, to proces ten z zasady musi być mało wydajny, a powstałe pojęcia niewiele więcej znaczące od pojęć pustych. Filozofia nie posiada bowiem ani dobrze dookreślonej sieci pojęciowej (a więc i dobrze zdefiniowanego języka), ani bezpośredniego kontaktu ze światem. Nie ma więc możliwości ani wewnętrznego, ani zewnętrznego weryfikowania swych pojęć. Dlatego też **filozofia współczesna jest skazana na przyswajanie pojęć z nauk ścisłych i stanowi to praktycznie jedyną szansę jej rozwoju**. Zdanie powyższe to główna teza tego rozdziału. Inaczej mówiąc, **w naukach ścisłych należy upatrywać głównego generatora pojęć (i paradygmatów) dla filozofii**. Zamiast, jak dotąd, wyprzedzać nauki w eksploracji poszczególnych aspektów rzeczywistości, musi ona teraz poczekać na ukształtowanie się w łonie nauki nowych pojęć i sposobów ujęcia rzeczywistości, którymi mogłaby się posłużyć. Relacja pomiędzy filozofią i nauką nie uległa zresztą zupełnemu odwróceniu. Filozofia, jako „bufor semantyczny” na granicy pustki znaczeniowej, będzie zawsze w jakiś sposób wyprzedzać naukę w opisie świata. Jako analogia może tu służyć przykład sukcesji biologicznej. Tak jak na gołej skale najpierw pojawiają się porosty i, zmieniając podłoże, czynią ją dostępną dla innych roślin, które z kolei je wypierają, tak filozofia przygotowuje pewne przestrzenie semantyczne (choćaby przez formułowanie odpowiednich pytań), które następnie zajmuje nauka, dookreślając i weryfikując prowizorycznie ukształtowane przez filozofię pojęcia. Można więc w tej sytuacji mówić o wzajemnej stymulacji. Jednakże o truizm zetrąca stwierdzenie, iż punkt ciężkości przesunął się zdecydowanie w kierunku nauki.

Niniejsza praca nie powstałaby bez zaczerpnięcia z nauk ścisłych pojęć, osi semantycznych czy paradygmatów, takich jak ciągłość, pole, mapy i ich uzgadnianie, czy koncepcja względności. Pochodzą one przede wszystkim ze sfery fizyki i matematyki. Jednakże mniej chodzi tu nawet o poszczególne pojęcia, natomiast bardziej o sposób widzenia świata, w którym nauki ścisłe filozofię wyprzedziły.

Ścieranie się (na poziomie filozofii wewnętrznej) sieci pojęciowej z rzeczywistością jest intensywnym generatorem pojęć nowych. Wbudowywanie nowych pojęć w relacji do już istniejących, ich „wypączkowanie” z ciała sieci pojęciowej na bazie pojęć już istniejących, stanowi o rozwoju koncepcyjnym nauki, co jest jednoznaczne z rozwojem jej sieci pojęciowej. Z „zagęszczeniem” sieci pojęciowej pojawiają się nowe odpowiedzi i nowe pytania, których istnienia nie można nawet przeczuwać w oparciu o prostszą sieć pojęciową. Z drugiej strony następuje też „rozmycie” pojęć dobrze uprzednio ugruntowanych, intuicyjnie odbieranych jako klarowne i jednoznaczne. Dobrym przykładem dla zacytowanych wyżej procesów jest fizyka i neurofizjologia. W fizyce jasne i oczywiste dawniej pojęcie materii, będące z tego powodu doskonałą Alfą dla wielu, w tej chwili praktycznie już nie istnieje. Uległo ono rozłożeniu na pojęcia natężenia pól, równoważności z energią, dualizmu korpuskularno-falowego i funkcji prawdopodobieństwa. Ogólna teoria względności Einsteina jest świetnym przykładem zjawiska relatywizmu znaczeń w systemie pojęciowym — pojęcia przestrzeni, czasu, materii, grawitacji, szybkości, energii są w niej tak sformułowane, że *explicite* znaczą one tylko w odniesieniu do pozostałych. Wyjęcie jednego elementu z tej konstrukcji powoduje jej całkowite zawalenie się. Tak na przykład usunięcie materii zmienia diametralnie strukturę czasoprzestrzeni. Podobnie w neurofizjologii i neuropsychologii pojęcie ducha (świadomości) zyskuje atrybuty nigdy wcześniej nie przeczuwane, tracąc jednocześnie swą oczywistą, intuicyjną jasność. Fizjologiczne i molekularne podstawy procesów postrzegania, pamięci i kojarzenia (asocjacji) oraz wpływ czynników zewnętrznych na stan świadomości konsekwentnie redukują obszar zarezerwowany dla „ducha w swej immanencji”, „czystej świadomości”, coraz bardziej wskazując na wtórność świadomości w stosunku do materii (z drugiej strony jednak tę materię mamy daną tylko poprzez świadomość). Zatem intuicyjnie jednorodny obraz ducha jako tworu integralnego i autonomicznego został w znacznej mierze wyrugowany, przynajmniej w kręgach, które są skłonne przyjąć ten stan rzeczy do wiadomości. I znowuż pierwotne pojęcie świadomości „wypączkuje” pojęcia pochodne, które „zabierają ze sobą” część przynależnych mu treści, połączeń z innymi pojęciami. Tutaj oczywiście postęp nauki nie poszedł jeszcze tak daleko, jak w przypadku fizyki. Nie umiemy jeszcze rozbić na pojęcia szczegółowe samego jądra umysłu — poczucia świadomości, ego. Czy uda się to kiedykolwiek uczynić? Sądzymy, że na tyle, na ile stało się to z materią: samo pojęcie zacznie nam w końcu przeciekać pomiędzy palcami, a nazwa, nie desygnując już nic absolutnego, niepodzielного, zostanie nazwą pustą. Jedną z prób „rozpisania” świadomości na pojęcia prostsze przedstawiliśmy w [poprzednim rozdziale](#).

Różnice pomiędzy pierwotnym i wtórnym generatorem pojęć (a więc pomiędzy wewnętrzną aktywnością sieci pojęciowej a jej konfrontacją ze światem zewnętrznym) możemy scharakteryzować inaczej, podkreślając jeszcze bardziej rolę nauk przyrodniczych w rozwoju sieci pojęciowej. Nawet w najlepiej dookreślonych mapach pojęciowych, takich jak matematyka, znaczenie pojęć jest określone tylko z pewnym przybliżeniem, chociaż „nieoznaczoność semantyczna” może być bardzo mała. Wyobraźmy sobie, że dana mapa pojęciowa się rozbudowuje, tworząc nowe pojęcia. Na ich podstawie rozwijają się jeszcze inne. Powstają w ten sposób w przestrzeni semantycznej „łańcuchy pojęciowe”, rozumiane jako pewne ciągi pojęć pierwotnych i pochodnych w sieci pojęciowej. Otóż w takich łańcuchach nieokreśloność znaczenia pojęć sumuje się, gdy posuwamy się wzdłuż łańcucha. Wystarczająco długie łańcuchy, z jakkolwiek dobrze zdefiniowanych pojęć by się nie

składały, mogą „wyginać się”, „odchylać” od jakiejś zadanej linii w przestrzeni semantycznej na dowolną odległość. Podatność na owo „odchylanie się” jest miarą „nieoznaczoności semantycznej”. Zatem weryfikacja spójności systemu w pierwotnym generatorze pojęć jest tylko ograniczona i tylko lokalna. Jeżeli bowiem kilka łańcuchów pojęciowych rozwija się niezależnie od siebie z jakiegoś załączka pojęciowego, na przykład z potocznej mapy pojęciowej, to w dostatecznej odległości od niego popadają one ze sobą w sprzeczność (jako przykład można podać różne religie i filozofie). Zatem, w sensie globalnym weryfikacja struktury sieci pojęciowej jest w przypadku generatora pierwotnego z pewnością niewystarczająca.

Inaczej rzecz się przedstawia dla generatora wtórnego. W naukach przyrodniczych wszystkie nowo powstające pojęcia lub większe obszary sieci pojęciowej są na bieżąco (lub z pewnym skończonym opóźnieniem) konfrontowane ze światem zewnętrznym. Na przykład przez pewien czas teoria Wielkiego Wybuchu i teoria Stanu Stacjonarnego współistniały ze sobą wobec braku doświadczenia falsyfikującego którąś z nich, odzwierciedlając przez to jedynie filozoficzne upodobania ich twórców. Jednakże odkrycie zjawiska promieniowania tła przesądziło na korzyść tej pierwszej. Zatem świat obiektywny w pewnym sensie wyznacza linie w przestrzeni semantycznej, których muszą się „trzymać” łańcuchy pojęć. Oczywiście ich wzajemne przystawanie do siebie (to znaczy owych linii i łańcuchów) nigdy nie jest doskonałe. Jednakże nieokreśloność semantyczna nie sumuje się tu w miarę rozwoju łańcucha, lecz pozostaje mniej lub bardziej stała. Zatem zakładając, iż świat zewnętrzny jest niesprzeczny, narzuca on ową niesprzeczność (oczywiście w sposób niedoskonały tylko i przybliżony) strukturze sieci pojęciowej. Dotyczy to oczywiście bezpośrednio mapy pojęciowej nauk ścisłych (potoczna mapa pojęciowa już dawno została, w pewnym, dosyć ograniczonym zakresie, uzgodniona ze światem zewnętrznym). Pośrednio jednakże temu wpływowi ulega także filozofia i sfera potoczna. Zatem (ciągle mówimy w ramach filozofii wewnętrznej) kryształ pojęć nie tylko nie mógł powstać bez świata zewnętrznego, co jest stwierdzeniem raczej trywialnym, ale nadal świat ten jest do jego rozwoju jako całości niezbędny. A ponieważ w chwili obecnej jedynie nauki przyrodnicze dysponują odpowiednią metodologią pozwalającą na pomiar stopnia odpowiedniości pomiędzy światem „realnym” a siecią pojęciową, dlatego też w nich upatrujemy główną szansę dla rozwoju filozofii.

Inaczej sprawa się ma w przypadku szeroko pojętej kultury i nauk humanistycznych (oraz czerpiących z nich systemów filozoficznych). Przede wszystkim brakuje im, dyskutowanej powyżej, zewnętrznej weryfikacji twierdzeń, a weryfikacja wewnętrzna jest bardzo słaba. Ewolucja nauk przyrodniczych powstałych w różnych kulturach musi być konwergentna — jej zbieżność wyznacza przystawanie struktur tych nauk do struktur świata. Metodologia nauk przyrodniczych jest w stanie niwelować wszelkie ich odchylenia od tej struktury, zachodzi tu zatem sprzężenie zwrotne ujemne. Rozwój kultury, przeciwnie, polega na wzmocnieniu pewnego przypadkowo obranego kierunku i dalsze podążanie tą drogą. Kultura, poprzez już posiadaną strukturę, wyznacza przebieg swojej dalszej ewolucji. Jest więc to sprzężenie zwrotne dodatnie: im bardziej kultura weszła na pewną drogę rozwoju, tym bardziej zdecydowanie nią podąża. Jako że obrany kierunek rozwoju danej kultury jest wyznaczony przez przypadek, ewolucja różnych kultur jest dywergentna. Nauki humanistyczne, badając kulturę, jednocześnie ją tworzą. Dla nauk przyrodniczych obiekt badań istnieje niezależnie od nich. Kultura i nauki

humanistyczne same tworzą obiekt swoich badań. Punktem startu dla nich jest biologiczna konstytucja człowieka, ale właśnie nie ona, a to, co zostanie na niej dobudowane, stanowi ich przedmiot zainteresowań. Poznawanie struktur jest tutaj nieodróżnialne od tworzenia. Tworzenie owo nie napotyka żadnych ograniczeń w tym sensie, iż nie muszą one przystawać do niczego, poza samymi sobą. Panuje tu więc zupełna dowolność. Kultura musi się tylko „liczyć” w pewnym zakresie z biologiczną konstytucją człowieka i fizycznymi realiami świata. Jest ona, na przykład, ograniczona prawem grawitacji lub śmiertelnością człowieka (choć nie trudno w niej znaleźć systemy obchodzące i te podstawowe fakty). Jednakże, poza tym niezbędnym minimum, nie ma ona ze światem obiektywnym punktów styczności.

Dwie niezależnie (np. w różnych kulturach lub na różnych planetach) rozwijające się fizyki mogłyby mieć inne punkty startu (chodzi tu o start z obrębu kultury) i posługiwać się innymi pojęciami. Ich struktury musiałyby jednak, lepiej lub gorzej, przystawać do struktury świata obiektywnego. A ponieważ świat ten, jakkolwiek by go nie rozumieć, należy uważać za jednoznaczny, musiałyby one przystawać także do siebie na zasadzie przechodniości: jeżeli A przystaje do C i B przystaje do C, to A przystaje do B. Na pytanie więc, czy możliwe są dwie odmienne fizyki i leżące u ich podstaw dwie odmienne matematyki można odpowiedzieć: i tak, i nie. Tak, bo mogą one startować z odmiennych pojęć zaczerpniętych z języka potocznego, używać wyjściowo odmiennych założeń i zostać (w pewnym stopniu) odmiennie pokierowane przez procesy stochastyczne. Nie, bo zbudowane w ich obrębie struktury muszą przystawać do struktury świata obiektywnego, a więc także do siebie. To chroni nauki przyrodnicze przed dowolnością. Nauki humanistyczne milcząco akceptują fakt istnienia świata obiektywnego, jednakże przedmiotem ich zainteresowań jest rozwijająca się w sposób w dużej mierze przypadkowy kultura. Fakt ten, w połączeniu z brakiem weryfikowalności, czyni z nauk humanistycznych i kultury bardzo niepewny punkt oparcia dla filozofii.

8. Sieć pojęciowa, psychika i świat zewnętrzny

Najbardziej chyba naocznym problemem filozofii, a zarazem najbliższym życia codziennego, jest dychotomia ducha i materii. Dychotomia ta stymulowała rozwój filozofii przez większą część jej historii. Odbywało się to w różny sposób.

Przede wszystkim, w każdym pokoleniu myślicieli byli tacy, którzy opowiadali się za jednym lub drugim członem alternatywy „duch czy materia”, dowodząc pierwotności jednego w stosunku do drugiego. W miarę, jak rozwijał się kryształ pojęciowy ludzkości, a w szczególności nauk ścisłych, każda z grup adversarzy mogła przytoczyć coraz więcej coraz bardziej „dookreślonych” dowodów na rzecz swojej opcji, przy czym, siłą rzeczy, aparat pojęciowy nauki skłaniał raczej ku materializmowi niż idealizmowi. Niemniej, nie udało się bezsprzecznie udowodnić wyższości żadnej z nich.

Druga opcja to filozofia dualistyczna — współistnienie ducha i materii jako dwóch zasadniczo odmiennych kategorii fenomenów. W tej sytuacji zagadką pozostaje jednak mechanizm łączności pomiędzy nimi. Każda głębsza analiza tego problemu prowadzi do złamania symetrii i wykazania pierwotności bądź to ducha, bądź też materii, w zależności od drogi wyvodu filozoficznego. Filozofia dualistyczna jest też podejrzana ze względu na brzytwę Ockhama — dwa odmienne byty to już bardzo dużo dla ortodoksyjnej ontologii.

Inni filozofowie, sceptyczni co do możliwości dokonania sensownego wyboru pomiędzy członami alternatywy, próbowali je pogodzić, to jest dowieść, że opozycja pomiędzy duchem i materią jest pozorna i że *de facto* są one przejawami jakiejś jedności, leżącej na głębszym poziomie poznania. Taki paradygmat rozwiązania problemu (zaczepnięty notabene z nauki) jest niewątpliwie satysfakcjonujący intelektualnie, ale pojawia się problem tożsamości owego głębszego poziomu. Na przykład, monizm neutralny Russell'a, zastępując monizm materialistyczny, idealistyczny czy też dualizm, sprowadza się w gruncie rzeczy do tego, iż wszystkiemu, co istnieje, nadaje się nazwę „Nieznane”. Problem w tym, aby to, do czego sprowadzamy materię i ducha, było „do czegoś podobne”, aby się nam z czymś znajomym w obrębie sieci pojęciowej kojarzyło. Pojęcia świata realnego i psychiki wiążą się w naszym kryształ pojęciowym z tak ogromną liczbą pojęć, że odbieramy je jako skrajnie jasne i oczywiste. Aby zastąpić je czymś, co miałoby być ich istotą czy podłożem, trzeba uczynić to coś przynajmniej w porównywalnym stopniu oczywistym i intuicyjnie akceptowalnym. Trzeba zatem powiązać to gęstą siecią relacji semantycznych z „potoczną” mapą pojęciową. Nie wystarczy zatem powiedzieć, że duch i materia to jedno, należy jeszcze określić, czym one są i dokonany wybór uprawdopodobnić.

Wreszcie, podejście czwarte to poszukiwanie Alfy innej niż duch i materia, zastępującej tamte w ich funkcji. Taką rolę pełniły [monady](#) Leibniza czy koncepcja woli Schopenhauera. Nikomu jednak nie udało się ludzkości do tych nowych Alf przekonać dla przyczyn wspomnianych powyżej — odbierają one doskonale ugruntowane w naszej świadomości pojęcia ducha i materii, dając w zamian coś, z czym nie bardzo wiadomo, co począć. Stara dychotomia pomiędzy świadomością i światem zewnętrznym stanowi nadal ośnowę popularnie pojętej filozofii oraz pewien „standard”, odnośnik dla nowo tworzonych systemów filozoficznych. Duch i materia

są tak silnym „spoiwem” potocznej mapy pojęciowej, że każda nowa filozofia musi wskazać miejsce, jakie w niej te dwie „kategorie fenomenów” zajmują. Innymi słowy, ontologia mająca opisać wszystko, co nam dostępne, powinna mówić, jak należy rozumieć pojęcia „ducha” i „materii”. Określimy więc teraz ich miejsce w prezentowanej koncepcji. Jeśliby chcieć ją na siłę zaklasyfikować do jednej z czterech wspomnianych wyżej dróg podejścia do dychotomii, to z pewnością jest ona najbardziej podobna trzeciej grupie filozofii, choć oczywiście wykazuje też niejake analogie z czwartą. Jednakże pewne cechy stawiają ją poza przytoczoną klasyfikacją, gdzieś w pobliżu samounieważniającej się filozofii wczesnego Wittgensteina. Pora jednak, aby przejść do rzeczy, to znaczy do określenia, czymże jest duch i materia w rzeczowej koncepcji.

Na dobrą sprawę rozdział ten można by uznać za niepotrzebny, albowiem miejsce w przedstawianej filozofii obu wymienionych Alf można łatwo określić na podstawie już powiedzianego. Jednak, po pierwsze, jak już mówiliśmy, czym innym jest gołe stwierdzenie, a czym innym to samo stwierdzenie rozbudowane o system precyzujących je dookreśleń. Zatem odniesienie do ducha i materii służyć będzie dalszemu opisowi systemu. Po drugie, poruszany temat da okazję do kilku związanych z nim dygresji, które bez tego pozostałyby izolowanymi elementami niniejszych rozważań. Po trzecie, rozdział ten da okazję do pewnego podsumowania dotychczas powiedzianego. I wreszcie, po czwarte, pomoże on ulokować, odnieść prezentowaną tu koncepcję do systemu pojęć „potocznego”, a więc najlepiej intuicyjnie ugruntowanego w naszej psychice. Uważamy zatem wprowadzenie tego rozdziału za uzasadnione.

Ponieważ duch i materia są traktowane w wewnętrznej filozofii sieci pojęciowej jako „absolutne” Alf, tak jak w filozofii „klasycznej”, nie można ich w jej obrębie analizować. Teraz zatem odniesiemy ducha i materię do filozofii zewnętrznej, dokonując niejako operacji odwrotnej w stosunku do tej, jaką przeprowadziliśmy przechodząc od filozofii zewnętrznej do wewnętrznej. Obie te Alf są w obrębie filozofii zewnętrznej pojęciami, jak każde inne, lub, jeżeli je traktować szerzej, mapami pojęciowymi. Pomiędzy tymi kategoriami nie ma zresztą żadnej absolutnej granicy, co już wielokrotnie podkreślaliśmy. To tyle, jeżeli niniejszy rozdział chcielibyśmy streścić w jednym zdaniu. Trudno jednakże zaprzeczyć, iż intuicyjnie, „na pierwszy rzut oka” dwa wspomniane fenomeny różnią się pomiędzy sobą diametralnie — z punktu widzenia filozoficznego są to chyba dwie najbardziej przeciwstawne rzeczy, jakie możemy sobie wyobrazić. A jednak, nawet nie potrzebujemy zejść do poziomu sieci pojęciowej, aby je „uzgodnić”. Oczywiście nie jest niczym nowym stwierdzenie, że nie mamy danego świata „realnego” w postaci immanentnej, a jedynie w postaci doznawanych wrażeń. Również własnej psychiki nie mamy danej inaczej, niż poprzez „doznawanie” myśli. Ale czy sama relacja doznawania nie jest przez swą istotę dowodem jakoś absolutnego, autonomicznego istnienia doznawanego (przedmiotu) i doznającego (podmiotu)? Nie, ponieważ pojęcie „doznawania”, przeniesione z języka potocznego, traci tu pewne swoje atrybuty, nie są one z nim związane w sposób jakoś konieczny. Jest to jeszcze jednym przykładem ilustrującym tezę, że tożsamość nazwy wcale nie świadczy o tożsamości jej desygnatu pojęciowego, więcej, że pojęcie przeniesione do innego regionu mapy pojęciowej musi, mniej lub więcej, zmienić swe znaczenie. Wracając do pojęcia „być doznawanym”, w nowym otoczeniu pojęciowym nie różni się ono niczym od pojęcia „istnieć”, cokolwiek by ono miało znaczyć.

Zatem nasza psychika, łącznie z poczuciem ego, nie istnieje ani mniej, ani bardziej niż świat „realny”. Pomiędzy wrażeniami ze świata zewnętrznego a aktami psychicznymi (myślami) nie istnieje żadna absolutna granica, czego najlepszym przykładem są majaki senne czy odczucia po zażyciu środków psychotropowych, na przykład halucynogenów. Całość dostępnych nam fenomenów jawi się więc tutaj jako pewnego rodzaju ahierarchiczne pole wrażeń. Czym różni się ono od omawianego wcześniej pola semantycznego, czyli sieci pojęciowej? Przede wszystkim niewątpliwie odmiennie się nam ono kojarzy. Sieć pojęciową intuicyjnie odbieramy jako twór statyczny, podczas gdy pole wrażeń to coś dziejącego się w czasie (w sensie takim, że wrażenia „docierają”, a pojęcia „są”; w końcu zmienność w czasie także jest pojęciem). Poza tym, trudno byłoby zdefiniować jakiś wyznacznik, różnicujący wrażenia w obrębie pola wrażeń, tak jak natężenie pola semantycznego i osie znaczeniowe różnicują pojęcia w obrębie sieci pojęciowej. Wreszcie, pole wrażeń nie wykazuje, przynajmniej w sposób jasny i bezpośredni, cechy zwrotności, choć może pretendować do uniwersalności. Nie jest też ono tak przydatnym narzędziem do analizy ogółu dostępnych nam fenomenów. Co do jego dynamiki (w sensie „docierania” skądś dokądś), to oczywiście to także jest wrażeniem (lub pojęciem), jak każde inne. Tak więc, o ile w pewnym sensie można postawić znak równości pomiędzy siecią pojęciową a polem wrażeń (nie jesteśmy w stanie pokazać żadnej absolutnej odmienności kategoryjnej pomiędzy nimi), to pierwsze z nich lepiej nadaje się na podstawę dla systemu filozoficznego. Nie znaczy to oczywiście, iż upieramy się *implicite* przy twierdzeniu, że „wszystko jest pojęciem”. Nie określamy, czym świat jest, a jedynie, co da się o nim powiedzieć. W sposób absolutny nic. Jeśli natomiast wartość logiczna wypowiedzianych zdań ma (w naszym subiektywnym odczuciu) w określonym tu kontekście zbliżać się raczej do 1 niż do 0, to o świecie można powiedzieć mniej więcej to, co stanowi zawartość tej pracy. Przy tak słabo dookreślonej sieci pojęciowej, jak to ma miejsce w filozofii, logika traci ważność (a właściwie nawet sens) i musi zastąpić ją wizja pojęciowa.

Wróćmy jednak do ducha i materii, czyli do psychiki i świata zewnętrznego. Otóż świat nie różni się żadnym atrybutem od pojęcia „świat”, tak samo jak psychika jest w analizie semantycznej nieodróżnialna od pojęcia „psychika”. Każda z nazw w obu parach po prostu odmiennie się nam kojarzy. Ale oczywiście „utożsamienie” tych tak odmiennych fenomenów odbywa się na poziomie, na którym dokonuje się już prawie całkowita desemantyzacja kryształu pojęć, a więc blisko poziomu pierwszego (milczenia). Nie zmienia to faktu, że na poziomie trzecim, w dobrze dookreślonej sieci pojęciowej, znaczenie nazwy „świat” stoi w całkowitej opozycji do nazwy „pojęcie świata”. Ta druga relacja nie jest ani „prawdziwsza”, ani „mniej prawdziwa” od pierwszej — zachodzi ona po prostu na innym poziomie, w innym kontekście. O ile pierwsze ujęcie jest bliższe „Absolutu”, o tyle drugie „więcej znaczy” poprzez osadzenie w o wiele lepiej dookreślonym otoczeniu pojęciowym. Doszliśmy więc do swego rodzaju zasady „równouprawnienia poziomów” — całkowicie sprzeczne ze sobą w warstwie językowo-logicznej zdania mogą być jednakowo prawdziwe, każde na innym poziomie, o ile w tym samym stopniu są one „kompatybilne” z kontekstem znaczeniowym swoich poziomów. W miarę ciągłego przejścia pomiędzy poziomami stopniowo zmienia się też „wartość logiczna” (o ile określenie to ma jeszcze sens) danego twierdzenia. Oznacza to, iż duch i materia są na poziomie trzecim tym, za co je intuicyjnie uważamy, a mianowicie dwiema odrębnymi kategoriami fenomenów. Dokonując jednak jakiegokolwiek analizy znaczeniowej tych kategorii, zbliżamy się nieuchronnie do poziomu drugiego, a każda ich analiza przeprowadzona

konsekwentnie do samego końca daje w rezultacie kompletną desemantyzację (czyli poziom 1). Godząc się więc na logiczną analizę jakiegokolwiek pojęcia, wpadamy w pułapkę, w lejek, w którym można poruszać się tylko w dół, przy czym swoboda manewru maleje z czasem.

Analizę należałoby więc prowadzić tylko na małą skalę, w celu dookreślenia pojęć i likwidacji hipostaz. Problem w tym, aby wiedzieć, gdzie się zatrzymać, aby nagle nie zostać z pustą nazwą językową, której już nie odpowiada żadne znaczenie. O destrukcyjnej sile analizy logicznej przekonuje fakt, że posługując się nią, można wykazać nieuprawnienie (w sensie absolutnym) każdego systemu filozoficznego, łącznie z prezentowanym w niniejszej pracy. Analiza logiczna ma największą rację bytu pomiędzy poziomem trzecim i drugim, gdzie umieścić można naukę, logikę i matematykę. Jednakże w pobliżu poziomu drugiego traci ona prawomocność, albowiem ostrze desemantyzacji osiąga tutaj jej samej. Zastępuje ją tu, bo musi, subiektywne, intuicyjne odczucie prawdziwości. Prezentowana koncepcja jest niewątpliwie logicznie sprzeczna lub przynajmniej nieuprawomocniona. Ale, po pierwsze, sprzeczny jest z konieczności każdy twór pojęciowy, po drugie, sprzeczność ta jest tutaj rozpoznana *explicite* i służy jako jeden z fundamentów systemu.

Jeżeli kreujemy ducha lub materię na Alfę to, dopóki nie poddamy jej analizie logicznej (a operacja taka jest sprzeczna z istotą Alfy), możemy podciągnąć pod nie większość z dostępnych nam fenomenów. Jednakże ta autonomia i uprawnienie Alfy trwa tylko dopóty, dopóki zapewnimy taką „nietykalność”. To samo zresztą dotyczy innych Alf. Niekoniecznie jednak prawomocność ustanowienia Alf musi być całkowicie kwestionowana. Jak pokazaliśmy, żadna Alfa nie jest zdolna z zadawalającym przybliżeniem opisać całego świata (zbioru dostępnych fenomenów). Jednakże, rezygnując z takiej uniwersalności, możemy założyć istnienie Alf cząstkowych odpowiadających różnym jego aspektom. Materializm jest doskonałą filozofią dla nauk przyrodniczych, idealizm dla psychologii i religii, oba zaś te paradygmaty współistnieją w potocznej mapie pojęciowej. Fakt konieczności opisu cząstkowego jest fundamentalną właściwością świata, w którym żyjemy i języka (sieci pojęciowej), którym się posługujemy.

Zilustrujmy to na przykładzie geometrycznym. Naszym zadaniem będzie przybliżyć okrąg za pomocą linii prostej. Przy użyciu jednej linii uczynić się tego nie da — linia ta będzie doskonale opisywać okrąg w pobliżu punktu styczności, natomiast w miarę oddalania się od niego nieadekwatność opisu będzie rosła do nieskończoności. Natomiast dysponując trzema odcinkami i tworząc z nich trójkąt opisany na okręgu, możemy twierdzić, iż stworzyliśmy jakieś tam przybliżenie okręgu, chociaż bardzo niedokładne. Zwiększając liczbę odcinków, a więc tworząc wieloboki opisane na okręgu o coraz większej ilości boków, poprawiamy oczywiście adekwatność opisu. Tracimy jednakże zarazem na jego uniwersalności, ponieważ mamy wtedy świat rozbiły na ogromną ilość map pojęciowych. Ze względów praktycznych najlepszym wyjściem byłoby zachowanie złotego środka, to znaczy użycie stosunkowo małej ilości stosunkowo długich odcinków. Jak w tej sytuacji opisać działalność nauki, próbującej uzgodnić pomiędzy sobą mapy pojęciowe swych poddyscyplin?

Rozwińmy dalej naszą analogię geometryczną. Załóżmy, że używając odpowiedniej energii, odcinki można naginać do okręgu. W ten sposób uzyskaloby się równie dobre

dopasowanie (mierzone odległością końców odcinków od okręgu) dla mniejszej ilości wygiętych odcinków lub lepsze dopasowanie dla tej samej ich ilości. W przytoczonej analogii energia potrzebna do wygięcia odcinka (uzgodnienia mapy pojęciowej) odpowiada skomplikowaniu aparatu pojęciowego użytego w celu uzyskania dobrego „przystawania” map. Wielka Unifikacja polegałaby na łączeniu krótszych odcinków w dłuższe i „naginanie” tak powstałego tworu (poprzez coraz to bardziej skomplikowane konstrukcje pojęciowe) do okręgu, czyli wygięcie odcinka tak, aby jak najlepiej przystawał do okręgu. W miarę jednak wydłużania się owego zunifikowanego odcinka energia potrzebna do jego nagięcia (a więc skomplikowanie aparatu pojęciowego) rośnie wykładniczo. Potrzebna byłaby nieskończona energia, czyli nieskończenie skomplikowany system pojęciowy, aby opisać okrąg jedną, bardzo wygiętą linią prostą. Należy przypuszczać, że już znacznie wcześniej zadanie przekroczyłoby pojemność ludzkiego umysłu. Wielka Unifikacja „wszystkiego co istnieje” jest zatem fikcją. Konieczne jest pójście na kompromis. Należy obawiać się, że na przykład w fizyce, jesteśmy już blisko progu komplikacji systemu pojęciowego, którego nie będziemy w stanie przekroczyć (obecnie tempo rozwoju oraz kaliber osiągnięć fizyki teoretycznej znacznie zmalał w porównaniu z początkiem naszego wieku). Przyjdzie zatem zapewne zrezygnować z Wielkiej Unifikacji i postawić sobie bliższe, mniej ambitne cele.

9. Kilka przykładów analizy sieci pojęciowej

Najprostszą formą analizy jest rozebranie jakiegoś pojęcia „na czynniki pierwsze”, rozdzielenie przysługującego mu znaczenia pomiędzy pojęcia pozostające z nim w bezpośredniej relacji konotacji, „oddefiniowanie” go. Po takim zabiegu nazwa językowa odpowiadająca temu pojęciu jest już nazwą pustą. Akt desemantyzacji pojęcia w procesie analizy semantycznej jest bezpośrednią pochodną cechy znaczenia przez konotację. Podlega mu z zasady każde pojęcie, ale oczywiście nie wszystkie naraz — coś jednak musi stanowić podstawę samego aparatu analizy, który przecież także składa się z pojęć. Przykładem doprowadzenia analizy pojęciowej aż do otrzymania nazwy pustej jest rozbiór pojęcia „przyczyna” przeprowadzony przez Hume’a. Stwierdził on, że możemy obserwować tylko koincydencje pewnych zdarzeń poprzedzających z pewnymi zdarzeniami następującymi w czasie i przestrzeni. Pomiędzy tymi zdarzeniami nie ma już miejsca na przyczynę sprawczą. W pewnym sensie rozumowanie to jest szczególnym przypadkiem metody desemantyzacji pojęć ogólnych poprzez wskazanie na brak absolutnego uzasadnienia indukcji. Innego przykładu może dostarczyć analiza pojęcia „wymiaru sprawiedliwości”, o której wspomnieliśmy wcześniej. Jeżeli rozpatrywać je instrumentalnie, to okazuje się, iż sprowadza się ono do pojęć „prewencji” i „odpłaty” (rozumianej jako zemsta). Oznacza to, że te dwa pojęcia wystarczą do wytłumaczenia i umotywowania wszelkich działań podejmowanych w obrębie jak najszerzej rozumianego wymiaru sprawiedliwości. Intuicyjnie czujemy jednak, że mimo to istnieje coś takiego, jak idea poczucia sprawiedliwości. Rozpływa się ona jednak tutaj w pustce pojęciowej. Nie znaczy to oczywiście, że poczucie sprawiedliwości „nie istnieje” (przecież odczuwamy je w świadomości), a tylko, że przyłożenie do pojęcia „sprawiedliwości” aparatu analizy logicznej zubaża je o pewne elementy, czyniąc z niego *de facto* inne pojęcie. Podobny proces zachodzi w zaproponowanym przez Wittgenstein’a programie „nadawania jasności zdaniom” jako celowi nadrzędnemu całej filozofii. Takie „nadawanie jasności” prowadzi na małą skalę do uściślenia, lecz jednocześnie zubożenia pojęć odpowiadających danym nazwom językowym, zaś przeprowadzone konsekwentnie do końca powoduje kompletną desemantyzację języka. Koncepcja zdań „absolutnie jasnych” jest w tym ujęciu oczywistą utopią. Mogą one być jasne w naszym introspekcyjnym odczuciu tylko dopóty, dopóki się im bliżej nie przyjrzymy, nie zaczniemy ich analizować. Zasada: „całkowicie jasne i oczywiste jest akurat to, czym się właśnie nie zajmujemy”, umożliwia nam w ogóle posługiwanie się kryształami pojęć.

Wiadomo, iż fizyka nie jest jeszcze nauką zakończoną i że wiele pozostało w niej luk i sprzeczności. Powiedzmy, że takie luki i sprzeczności dotyczą cząstki elementarnej zwanej elektronem (co jest zresztą faktem) lub szerzej, że pojęcie elektronu jest nie do końca zdefiniowane w obrębie mapy pojęciowej fizyki (co musi być faktem). Gdyby teraz chemik, starając się wyprowadzić właściwości związków chemicznych z opisu orbitali elektronowych w ramach mechaniki kwantowej, chciał o tym bezustannie pamiętać, nigdy by swoich zamierzeń nie zrealizował, zmuszony do operowania pojęciem, które nie jest do końca i w sposób absolutny dookreślone (zdefiniowane). Musi on „odłożyć” pojęcie elektronu na peryferie swej uwagi jako absolutnie jasne i dookreślone, tymczasowo przyjąć je za dobrą monetę jako ważne w sposób absolutny, choć tak oczywiście nie jest. Na tej właśnie zasadzie odbywa się funkcjonowanie kryształu pojęć jako całości. Nie możemy skupić uwagi od razu na całym obszarze sieci pojęciowej. Aktualnie jesteśmy w stanie zajmować się jedynie

małym jej regionem, natomiast cała reszta, będąc w danej chwili na obrzeżach świadomości, znajduje się poza zasięgiem aparatu analizy logicznej i przez to wydaje się absolutnie ważna i dookreślona. Oczywiście, gdy przeniesiemy naszą uwagę w inny punkt sieci pojęciowej, on z kolei stanie się podatny na analizę, a poprzedni obiekt naszych zainteresowań wyda nam się absolutny.

Gdybyśmy byli w stanie ogarnąć naraz całość kryształu pojęć, doprowadziłoby to do natychmiastowej jego desemantyzacji. Oczywiście, rozważania takie możemy prowadzić tylko w obrębie filozofii wewnętrznej, gdzie świadomość uzyskuje autonomię względem reszty sieci pojęciowej. Opisany mechanizm tłumaczy, dlaczego pojęcia jawią się nam z reguły jako ważne absolutnie. Jesteśmy po prostu przekonani, że operujemy na bazie w sposób idealny uprawnionego systemu pojęć. Możemy poddać korektom małe jego fragmenty i w ten sposób likwidować pewne luki i sprzeczności. Tą drogą osiągnęlibyśmy w końcu doskonałą jasność i dookreślenie systemu pojęć. Przypuszczenie to jest ewidentnie błędne, ponieważ zmiana jakiegokolwiek fragmentu kryształu pojęć wpływa w jakiś sposób na jego całość. Struktura sieci pojęciowej przypomina nieco pianę złożoną z baniek mydlanych. Nowa bańka (pojęcie) wypęczkowuje pośród innych baniek rozsuwając je, natomiast miejsce pękniętej bańki natychmiast zajmują bańki sąsiadujące (analiza logiczna). Napięcie, spowodowane jakąkolwiek zmianą w układzie baniek, natychmiast przenosi się nawet w bardzo odległe regiony. Ograniczeniem analogii jest oczywiście ogromna, choć nieokreślona liczba wymiarów przestrzeni semantycznej, tak że ilość baniek sąsiadujących z daną bańką jest niewyobrażalnie duża. W pewnym sensie każda bańka sąsiaduje (mniej lub bardziej) z każdą. Poza tym, bańki to twory dyskretne w przeciwieństwie do ciągłego pola semantycznego. Analiza logiczna prowadzi do pęknięcia, czy może raczej zlewania się baniek. Pęknięcie jednej, wielkiej, ostatniej bańki prowadzi do poziomu pierwszego — desemantyzacji w sensie absolutnym całego kryształu pojęć.

Innym przykładem operacji dokonywanej na sieci pojęciowej jest przeniesienie jakiegoś pojęcia w inne otoczenie semantyczne. Każde pojęcie znaczy w odniesieniu do innych pojęć, przez konotację. Przenosząc pojęcie, musimy część tych powiązań konotacyjnych zerwać, natomiast w nowym miejscu wzbogaci się ono siłą rzeczy o powiązania dotychczas nieistniejące. Ponieważ tożsamość pojęcia jest pochodną wyłącznie relacji z innymi pojęciami, zatem po akcie przeniesienia mamy do czynienia już z innym pojęciem. Prowadzi to do istotnego wniosku: w zasadzie mogą być przenoszone nie tyle pojęcia, co odpowiadające im nazwy językowe. Ta sama nazwa jest w stanie desygnować dwa (lub więcej) pojęć w różnych rejonach sieci pojęciowej. Operując językiem, należy zatem uważać, aby nie utożsamiać odmiennych pojęć tylko dlatego, że odpowiada im ta sama nazwa, ponieważ może to prowadzić do nieporozumień i paradoksów. Najlepszy przykład stanowi pytanie o to, czy matematyka jest tworzona, czy odkrywana. Za każdym z członów tej alternatywy opowiadały się ponoć poważne autorytety. A tymczasem alternatywa jest pozorna. Oba pojęcia, to znaczy „tworzony” i „odkrywany”, zostały zaczerpnięte z języka potocznego. Doskonale rozumiemy, co to znaczy stworzyć dzieło sztuki lub odkryć nowy ład. Nie jest już tak z matematyką. Pojęcia te w odniesieniu do niej znaczą coś innego, niż w języku potocznym, jako że dotyczą zupełnie odmiennego kategorialnie obiektu. O ile na co dzień słowo „odkryć” kojarzymy ze stwierdzeniem „zobaczyć coś, czego jeszcze nikt nie widział”, a „stworzyć” z „powołać do istnienia nowy byt materialny”, to w matematyce niczego nie można zobaczyć, ani nic w niej „realnie”

nie istnieje. Dyskutowane pojęcia, przeniesione w obszar matematyki, zmieniają się na tyle, że znaczą już trochę coś innego niż ich protoplaści. Więcej, oba te pojęcia pod względem semantycznym są w nowym otoczeniu nieodróżnialne, to znaczy żadnemu z nich nie przysługuje atrybut, który nie przysługiwałby drugiemu. Jedynym wyjątkiem są ich nazwy.

Przeanalizujmy wspomnianą alternatywę z punktu widzenia koncepcji sieci pojęciowej. Pojawienie się nowego tworu matematycznego (nieważne „odkrytego” czy „stworzonego”) równa się wyodrębnieniu się nowego pojęcia. Pewna relacja pomiędzy wcześniej istniejącymi pojęciami ulega semantycznemu „wzmocnieniu” i powstaje obszar pola semantycznego o stosunkowo dużym natężeniu i odrębności. To, że nie każda kombinacja wcześniej istniejących pojęć prowadzi do wyodrębnienia się nowego pojęcia pochodzi stąd, że większość nowych konfiguracji zależności konotacyjnych pomiędzy pojęciami prowadzi raczej do „wygaszania” niż do „wzmocnienia semantycznego” (proszę tylko nie żądać przedstawienia szczegółowo, jak sobie to wyobrażamy; z konieczności musimy operować sformułowaniami intuicyjnymi i przybliżonymi, analogiami; szczegółowa analiza logiczna każdego systemu doprowadziłaby do jego rozpadu). Zatem kształtowanie się nowych pojęć zależy w dużej mierze od już istniejącej struktury sieci pojęciowej. Odnieśmy wyżej powiedziane do pytania, czy matematyka jest odkrywana, czy tworzona. Nowy twór matematyczny pojawia się jako nowe pojęcie, a więc jest „tworzony”. Jednakże, jak przed chwilą stwierdziliśmy, to, czy nowe pojęcie powstanie i w jakiej postaci, jest w dużej mierze (jeśli nie wyłącznie) uwarunkowane przez strukturę już istniejącej sieci pojęciowej: pojęcie to jest w niej potencjalnie zawarte. W tym sensie nowy twór matematyczny jest więc „odkrywany” jako możliwość istniejąca wcześniej w strukturze sieci. „Odkrycie” istnienia tej możliwości prowadzi automatycznie do jej realizacji, czyli do „stworzenia” tworu matematycznego. Widzimy zatem, że pojęcia „odkrywanie” i „tworzenie” opisują tutaj dokładnie to samo zjawisko. Pojęć tych można zatem w odniesieniu do matematyki używać zamiennie, a wrażenie odmienności ich znaczeń bierze się z pamięci o ich pochodzeniu (to znaczy o pierwotnym znaczeniu desygnujących je nazw w języku potocznym). Opisane wyżej zjawisko jest bardzo powszechne i analogiczne do uzależnienia prawdziwości, czy nawet sensowności twierdzeń, od poziomu hierarchii, na jakim je wypowiadamy, a więc od kontekstu znaczeniowego.

Zajmijmy się teraz zjawiskiem, które nazwiemy myśleniem kołowym hierarchicznym. Pewnym wstępem do jego omówienia była wcześniejsza dyskusja o prawdziwości niektórych twierdzeń (na przykład o rozróżnieniu pomiędzy pojęciem i jego desygнатem) na różnych poziomach hierarchii sieci pojęciowej. Doszliśmy wtedy do wniosku o „równouprawnieniu” poziomów. Teraz chcielibyśmy tę koncepcję rozwinąć i dookreślić. Punktem wyjścia będzie poziom trzeci, czyli potoczna mapa pojęciowa. Wszystkie pojęcia są tu oczywiste i zrozumiałe same przez się. Wszystkim bytom, zarówno jednostkowym jak i ogólnym (kategoriom, ideom) przysługuje tu jakiś rodzaj „istnienia”. Wszelkie znaczenia są w dużym stopniu autonomiczne. Oczywiście na poziomie trzecim zachodzi zróżnicowanie pojęć, natomiast nie zachodzi ich hierarchizacja. Na poziomie tym łatwo też da się określić w sposób „absolutny”, co jest prawdziwe, a co fałszywe (a przynajmniej potencjalnie orzeczenie o prawdziwości jest możliwe — na przykład, posiadając odpowiednią wiedzę, możemy odpowiedzieć na pytanie: „Czy ta róża jest czerwona?”). Przechodząc z poziomu trzeciego na poziom drugi, napotykamy po drodze naukę,

logikę, filozofię. Te mapy pojęciowe charakteryzują się hierarchizacją i kategoryalizacją pojęć i bytów. Jednym z nich przyznaje się przywilej „rzeczywistego” istnienia, innym (na przykład często bytom ogólnym) odmawia go. Na tym poziomie pojawia się zatem problem reizmu i nominalizmu. Prawdę jakoś „absolutną” da się tu orzekać tylko o niektórych zdaniach. Są pytania, na które nie bardzo wiemy, jak odpowiedzieć lub wręcz bezsensowne. Nie mamy jasnego rozeznania, które twierdzenia mają sens w filozofii, a nauka wręcz zabrania stawiania pewnych pytań. Obszar pomiędzy poziomem trzecim i drugim to miejsce narodzin i obszar w miarę uprawnionego działania logiki. Nawet jednak tutaj nie jest ona narzędziem uniwersalnym. Poziom drugi (sieć pojęciowa) to miejsce ponownego spłaszczenia hierarchii bytów do jedności. Wszystkie pojęcia są tu równouprawnione. Na poziomie tym możliwość orzekania prawdy w sposób „absolutny” jest zredukowana prawie do zera.

Prowadzi to bezpośrednio do poziomu pierwszego, gdzie pojęcie prawdy absolutnej staje się całkowicie bezsensowne i gdzie, chcąc głosić wyłącznie twierdzenia o ważności uniwersalnej, należy milczeć. Lecz skoro prawdy absolutnej „nie ma”, prawda relatywna jest jedyną, jaką mamy. Skoro zaś nie mamy prawa żądać od niej jakiegś absolutności, jako rzeczy pozbawionej sensu, zatem prawda „względna” jest tak uprawniona, jak to tylko możliwe. Tutaj koło się zamyka i wracamy do poziomu trzeciego, gdzie możemy sensownie orzekać prawdę o wszystkim. Różnica polega tylko na tym, że pojęcie prawdy absolutnej, które okazało się puste zastąpiliśmy pojęciem prawdy „jedynie dostępnej”. Jednakże w świetle powyższej dyskusji pojęcia te stają się na poziomie trzecim praktycznie nierozróżnialne. Filozofia oscyluje pomiędzy poziomem pierwszym i trzecim, które w rzeczywistości okazują się być jednym i tym samym! Z hierarchii poziomów otrzymujemy więc zamkniętą pętlę. Więcej, pętlę tę można zacisnąć do punktu, wskazując na równouprawnienie poziomów, na fakt, że są one odmiennymi przejawami naszego „świata”, czyli ogółu dostępnych nam fenomenów. Wniosek ten zatrać o trywialność, ale ważna jest droga, jaką się do niego doszło. W ogóle w niniejszych rozważaniach sposób wyciągnięcia pewnej konkluzji jest częstokroć istotniejszy, niż ona sama wyrażona w jednym zdaniu. Mówiliśmy już zresztą o tym parokrotnie.

Myślenie kołowe hierarchiczne może być także stosowane na mniejszą skalę. Posłużymy się tu przykładem z filozofii moralności. Czyn niemoralny, szkodliwy dla innych jest oczywiście etycznie naganny. Ale jeżeli czynu takiego dokona się bezwiednie, to znaczy bez zamiaru wprowadzenia go w życie i nie na skutek lekkomyślności (na przykład, jeżeli naciskając guzik od windy uruchamiamy bombę podłączoną doń przez terrorystów i w ten sposób powodujemy śmierć kilkudziesięciu ludzi), to nie może być on traktowany jako naruszenie norm etycznych. Ludzie różnie są predestynowani do moralności. Jedni rodzą się lub są uwarunkowani społecznie jako jednostki pozbawione wszelkich norm moralnych, których przed przestępstwem powstrzymać może jedynie obawa przed karą, inni natomiast w czynieniu dobra znajdują szczególne upodobanie, sprawia im to największą radość. W tym wypadku ocena moralna także wydaje się wątpliwa, jakże bowiem chwalić lub ganić kogoś za to, co w nim od niego niezależne, wrodzone? Mówimy więc, że każdy za pomocą wolnej woli może czynić dobro, przełamując dogłębną pokusę popełniania czynów nieetycznych (dla nich samych, czy też dla korzyści osobistych). Ale znowuż, każdy w swoim umyśle zastaje gotową (wrodzoną, czy też społecznie ukształtowaną) predyspozycję do przełamywania pokus niemoralnych. Można tu powiedzieć, że

każdy jest zdolny do kształtowania samego siebie, ale znowuż skłonności po temu są takie, jakie są i tak w kółko. Wracamy zatem do sytuacji z początku koła hierarchii, kiedy dokonujemy czynu złego etycznie, ale od nas niezależnego. W tym ujęciu morderca z premedytacją ponosi taką samą winę, jak człowiek wysypujący komuś do herbaty białą truciznę z pudełka z napisem „Cukier”. Tragiczna pomyłka okazuje się być w tym ujęciu tak samo niezależna od „wolnej woli”, jak czyn osobnika niemającego predyspozycji do walki ze swoim „złym charakterem”, jakkolwiek zdolnego do rozpoznania „kwalifikacji czynu”. Do czego prowadzi powyższa, pobieżna zresztą, analiza? Przede wszystkim do odsemantycznienia pojęcia „wolnej woli”, do uczynienia z niej nazwy pustej. Po drugie, do zanegowania stosowalności jakiegokolwiek systemu wartości moralnych do ludzkiej psychiki. Co jednak, jeżeli zarówno pojęcie „wolnej woli”, jak i „moralności” są silnie ugruntowane w naszej sieci pojęciowej, intuicyjnie oczywiste, „prawdziwe”? Rozwiązaniem tej pozornej sprzeczności jest fakt, iż analizowane pojęcia są puste znaczeniowo tylko w odniesieniu absolutystycznym. Jak już jednak wielokrotnie podkreślaliśmy, odniesienie to samo jest pozbawione sensu, nieuprawnione. „Wolna wola” i „moralność” istnieją na poziomie trzecim, nie istnieją pomiędzy poziomem trzecim i drugim (z punktu widzenia logiki i filozofii analitycznej), natomiast na poziomie drugim pytanie o ich istnienie (lub nieistnienie) w sposób absolutny traci sens. Ich byt jest tu równouprawniony z bytem przydrożnej topoli czy centaury.

Podsumowując, powyższa analiza prowadzi do zanegowania uniwersalności logiki, do ograniczenia jej (i tak już niecałkowitego) uprawnomocnienia do względnie wąskiej przestrzeni pomiędzy poziomem trzecim i drugim. Skoro „odczuwamy” psychicznie wspomniane pojęcia, to znaczy, że istnieją one w naszej potocznej sieci pojęciowej. Są zatem inne drogi uprawnomocniania twierdzeń niż analiza logiczna. Jest to w zasadzie oczywiste, ponieważ w systemie konotacyjnym żaden z punktów odniesienia nie może rościć sobie pretensji do uniwersalizmu. W odniesieniu absolutnym wszelkie dostępne nam fenomeny jawią się jako jednakowo „realne”, zarówno te najbardziej namacalne (poszczególne byty materialne), jak te skrajnie abstrakcyjne, ogólne. Pomiedzy nimi nie ma żadnej jakościowej różnicy. Rozróżnianie kategorii fenomenów jest skutkiem skłonności umysłu ludzkiego do klasyfikacji. Odniesienie absolutne powoduje spłaszczenie hierarchii poziomów do jedności kategorialnej.

W filozofii nie ma zatem, niestety, punktu jakoś absolutnego, jakiegoś niezaprzeczalnego pewnika, na którym można by się „oprzeć”, wyjść z niego jako z niewzruszonej podstawy lub zakończyć na nim rozumowanie. Nie można tu dojść do żadnego ostatecznego wniosku, ani znaleźć absolutnej bazy do dalszych rozważań. Sytuacja filozofa bardzo przypomina sytuację barona Münchausena, który miał za własne włosy wyciągnąć się z bagna. Refleksja filozoficzna musi krążyć kołem poprzez kolejne poziomy, albo poprzestać na milczeniu.

10. Epilog

Do czego właściwie prowadzi wszystko powiedziane powyżej? Trudno dać prostą i jednoznaczną odpowiedź na to pytanie. Jej namiastką niech będzie stwierdzenie, że świat i my sami jesteśmy sobie dani jako sieć pojęć o względnym tylko znaczeniu semantycznym. Filozofia, żądając „prawdy absolutnej” o świecie, podważa w końcu fakt jego istnienia. Świat i prawda absolutna nie dadzą się ze sobą pogodzić. Wydaje się zatem rozsądniejsze zrezygnować z tej ostatniej i pozostać ze światem takim, jakim go widzimy w immanencji, nawet jeśli nigdy się nie dowiemy, jaki on jest „naprawdę”.