

Wojciech Krysztofiak

Frege, Husserl, Leśniewski i Heidegger. Bycie w perspektywie analitycznej¹

Celem artykułu jest sparafrazowanie Heideggerowskiej kategorii bycia w schemacie teoretycznym semantyki fregowsko-fenomenologicznej. Filozofowie analityczni zwykle zarzucają egzystencjalistom to, iż ich język ekspresji filozoficznej nie spełnia żadnej funkcji informacyjnej.² Z punktu widzenia metody parafrazy semantycznej testem sensowności problemu filozoficznego jest jego „przekład” na problem semantyczny.³ Stąd dokonanie parafrazy kategorii bycia w schemacie koncepcyjnym

¹ Autor pragnie podziękować za wysiłek przeczytania pierwszej wersji artykułu oraz za uwagi krytyczne S. Judyckiemu i A. Biłatowi, a także anonimowemu recenzentowi *Filozofii Nauki*.

² A. Nowaczyk na przykład — zgadzając się z Carnapem — stwierdza, że Heidegger zongluje „kluczowymi słowami poza granicami ich konwencjonalnego użycia” (Nowaczyk, A., „Carnap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...”, *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, R.11, Nr 1(41), s. 5-15). Innym surowym krytykiem heideggeryzmu jest Ayer. Zarzuca on niemieczeniowi filozofowi szarlatanerię; stwierdza, że Heidegger „daje dowody czegoś, co można zasadnie określić mianem szarlatanerii, wypowiadając takie stwierdzenia jak «Tym, czego dotyczy związek ze światem, jest sam byt — i nic innego. Tym, z czego wszelka postawa czerpie swój kierunek, jest sam byt — i nic więcej» [...]” (Ayer, A. J., *Filozofia w XX wieku* (przekład: T. Baszniak), PWN, Warszawa 1997, s. 283). Niektórzy jednak filozofowie sugerują, że ontologia Heideggera posiada wspólne treści z ontologiami wypracowanymi w tradycji analitycznej. Tugendhat stwierdza: „To tylko ideologiczny antagonizm między Heideggerem i filozofią analityczną zasłaniał rzeczowe związki i ze szkodą dla rzeczy udaremniał wzajemne uzupełnienia [...] (zob. Tugendhat E., *Bycie, prawda, rozprawy filozoficzne* (przekład J. Sidorek), Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 22).

³ Koncepcja metody parafrazy semantycznej została sformułowana przez Carnapa, następnie rozwinięta przez Ajdukiewicza, a obecnie jest systematyzowana przez Woleńskiego. Zgodnie z tą metodą pytania filozoficzne należy sparafrazować w języku metalogiki lub semiotyki logicznej. I następnie tak sparafrazowane pytanie można próbować rozstrzygnąć na gruncie określonej teorii metalogicznej czy semantycznej. Może okazać się, że rozstrzygnięcie danej kwestii na gruncie okre-

Fregego-Husserla, pokaże, w jakim aspekcie można mówić o wartości poznawczej fragmentu filozofii Heideggera.⁴

Wielu wybitnych znawców egzystencjalizmu zwraca uwagę na fakt, iż *Bycie i czas* stanowi dzieło „rozgadane”, pełne neologizmów, „naginanych” pseudo-analiz etymologicznych. Wydaje się więc, że warunkiem zrozumienia tego dzieła jest jego sparafrazowanie w dowolnym jaśniejszym języku filozoficznym.⁵ W niniejszym artykule takim właśnie narzędziem parafrazy jest język fregowsko-fenomenologicznych koncepcji semantycznych.

Wybór fregowsko-fenomenologicznej semantyki jako narzędzia parafrazy heideggeryzmu jest zasadny przede wszystkim z racji historycznych.⁶ Otóż, filozofia wy-

ślonej teorii będzie niemożliwe; ale także może okazać się, że sparafrazowane pytanie filozoficzne jest trywialne. Pytania filozoficzne niedające się sparafrazować w języku metalogiki czy też jakiejś teorii semiotycznej są określane jako wyrażające pseudo-problemy filozoficzne. Zob. Woleński J., „Kierunki i metody filozofii analitycznej”, [w:] Perzanowski, J. (red.), *Jak filozofować*, PWN: Warszawa 1989, s. 30-77.

⁴ Z punktu widzenia standardów naukowych (wypracowanych w dyscyplinach logiczno-matematycznych i przyrodznawczych) teksty egzystencjalistów są w sposób ewidentny pozbawione zawartości informacyjnej. Ale w świetle tych samych standardów teksty artystyczne przejawiają również tę samą cechę. Stosowanie więc kryteriów metodologicznych (w rozumieniu metodologii nauk dedukcyjnych i fizykalnych) względem tekstów Heideggera przypomina „strzelanie do komara z armaty”. Niektórzy, podążając w ślad za Wittgensteinem, mogą egzystencjalizm interpretować jako jednak „coś pokazujący”, jakiś inny „wymiar metafizyczny” i w tym upatrywać jego jakąś wartość intelektualną. Na egzystencjalizm można również spojrzeć z punktu widzenia czynnościowej koncepcji języka. W tej perspektywie przedmiotem badania są akty egzystencjalnego filozofowania z uwagi na aspekt illokucyjny (czyli to, jakie intencje są wyrażane w tych aktach). Na ten temat zob. Krysztofiak W., „Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy”, *Filozofia Nauki*, Rok XIII, 2005, Nr 1(49), s. 59-89. Teorioczynnościowy sposób badania egzystencjalizmu jest w niniejszym eseju jednak pominięty.

⁵ M. Warnock stwierdza: „Jeśli Heidegger mówi coś, co ma być zrozumiałe w ogóle, musi to być zrozumiałe również po angielsku” (Warnock M., *Egzystencjalizm* (tłum. M. Michowicz), Prószyński i S-ka, Warszawa, s. 64. Książka ukazała się bez adnotacji o dacie wydania). Spiegelberg w swoim monumentalnym dziele na temat fenomenologii i egzystencjalizmu również zwraca uwagę na fakt niekiedy nieskutecznej komunikacyjnie manieri językowej Heideggera. Dobór środków językowych w celu pobudzenia czytelnika do przeżywania egzystencjalnych stanów niekiedy wzbudza niechęć lub irytację (zob. Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement, T. I*, Martinus Nijhoff: Haga 1965, s. 351).

⁶ Fregowsko-fenomenologiczna semantyka została stworzona w ramach tak zwanej kalifornijskiej interpretacji Husserlowskiego pojęcia noematu. Noematy są traktowane jako kategoria uogólniająca Fregowskie pojęcie sensu. Nie tylko więc obiekty językowe (nazwy, zdania) są obdarzone sensem, lecz również wszelkie akty intencjonalne przejawiają tę cechę. Każdy przedmiot aktu dany jest poprzez noemat, analogicznie jak nominat jest dany poprzez odpowiadający mu (jeden z wielu) sens. Zob. Føllesdal, D., „Husserl’s Notion of Noema”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, (1969), s. 680-687. Współcześnie semantyka Fregowsko-fenomenologiczna jest modyfikowana poprzez aplikację do struktur noematycznych kategorii możliwych światów. Zob. Smith, D. W., McIntyre, R., *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*, Reidel: Dordrecht 1982;

artykułowana w *Sein und Zeit* może być potraktowana jako modyfikacja fenomenologii Husserla (Heidegger dedykuje nawet swoje dzieło Husserlowi). Z kolei fenomenologiczna teoria aktów świadomości jest ujmowana, w ramach interpretacji kalifornijskiej, jako generalizacja teorii sensu i nominatu Fregego. Ponadto, przedmiotem refleksji rozprawy doktorskiej Heideggera jest struktura predykcji, której teorię opracował właśnie Frege w reakcji na psychologizm.⁷ Można więc sformułować zasadnie hipotezę, że ontologia Heideggera jest w pewien sposób modyfikacją (być może „daleko idącą”) koncepcji Fregego.

Sam cel parafrazy semantycznej w odniesieniu do kategorii bycia daje się również uzasadnić. Heidegger stawia bowiem fundamentalne pytanie, na które odpowiedzią jest jego najważniejsze dzieło, właśnie w języku semantycznym. Pytając bowiem o to, jaki jest sens bycia, pytamy o sens pewnej kategorii ontologicznej. Takie pytanie można zaliczyć do grupy pytań semantycznych w szerokim rozumieniu.⁸

Przedstawiona praca nie ma na celu wiernej rekonstrukcji poglądów Heideggera. Taki cel w odniesieniu do tej filozofii jest niemożliwy do zrealizowania z racji jej symulacyjnego, impresywnego i metaforycznego charakteru. Nie da się skonstruować zasadnych kryteriów wyznaczających choćby w jakimś stopniu poprawność interpretacji wypowiedzi filozoficznych Heideggera.

Niniejszy artykuł można określić jako „próbę twórczego, analitycznego i życzliwego spojrzenia na heideggeryzm”, jako rezultat wysiłku objaśnienia analitycznemu umysłowi filozoficznemu (reagującemu wręcz alergicznie na teksty egzystencjalistów) fundamentalnej kategorii dyskursu egzystencjalistycznego.

Część pierwsza jest poświęcona wyszczególnieniu dziesięciu stwierdzeń intuicyjnie objaśniających pojęcie *bycia*. W drugiej części te stwierdzenia są poddane zabiegowi parafrazy na język fenomenologii. Ten zabieg z kolei umożliwia pokazanie — w części trzeciej — tego, w jaki sposób koncepcja *bycia* Heideggera stanowi modyfikację koncepcji semantycznej Husserla i pośrednio Fregego. W części czwartej i piątej zrekonstruowany jest Heideggerowski model referencji, na gruncie którego akty odniesienia są rozumiane jako realizujące się na tak zwanym tle referencyjnym. W ostatniej, szóstej części artykułu jest naszkicowana propozycja formalizacji zrekonstruowanego Heideggerowskiego modelu referencji.

Krysztosiak W., „Noemata and Their Formalization”, *Synthese*, Vol. 105, No 1, 1995, s. 53-86; Krysztosiak, W., Pietruszczak, A., „Próba formalizacji pojęcia noematu”, [w:] Perzanowski J., Pietruszczak A., (red.), *Byt, logos matematyka. Filozofia/Logika. Filozofia Logiczna 1995*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika: Toruń 1997, s. 161-198.

⁷ Zob. Baran B., *Saga Heideggera*, inter esse: Kraków 1990, s. 29-31.

⁸ M. Warnock również interpretuje koncepcję Heideggera jako próbę odpowiedzi na pytanie: jakie jest znaczenie istnienia? (zob. Warnock, M., *Egzystencjalizm*, s. 66). Autorka jednak nie podaje eksplikacji kategorii znaczenia przypisywanej nie słowom, ale czemuś poza-słownemu.

1. INTUICYJNA REKONSTRUKCJA HEIDEGGEROWSKIEJ KATEGORII *BYCIA*

Heidegger swoje główne dzieło rozpoczyna od apelu o „postawienie pytania o sens *bycia*”. Zauważa, że pojęcie *bycia* jest najogólniejszym i niedefiniowalnym pojęciem.

[...] nie może to oznaczać, że pojęcie to jest najbardziej jasne i nie wymaga dalszego rozważenia. [...] jest właśnie najbardziej mroczne. [...] *Bycia* nie można definicyjnie wywieść z pojęć wyższego rzędu ani przedstawić za pomocą pojęć niższego rzędu.⁹

Pomimo swojej mroczności jest to jednak pojęcie oczywiste — w tym znaczeniu, że jest używane we wszelkim odnoszeniu się do bytów. Uwidacznia się to we wszystkich zdaniach, w których użyte jest słowo „jest”. Heidegger konstatuje, iż „[...] zawsze żyjemy już w rozumieniu *bycia*, a równocześnie sens *bycia* jest okryty mrokiem”.¹⁰ Przedstawioną wstępną charakterystykę pojęcia *bycia* można wyartykułować intuicyjnie w postaci następujących tez:

- (H1) *Bycie* jest związane z wszelkimi bytami (zasada transcendentalności *bycia*).
- (H2) Pojęcie *bycia* uczestniczy w każdym akcie odniesienia się (referencji) do dowolnego bytu (zasada referencyjności *bycia*).
- (H3) *Bycie* jest czymś różnym od dowolnego bytu (zasada transcendencji *bycia* względem bytu).

Według Heideggera pytanie o sens *bycia* przejawia następujące momenty strukturalne: (i) „*Tym, o co pyta* pytanie [...] jest *bycie* [...]”; (ii) „[...] *tym, czego zapytywanie dotyczy* [...] okazuje się sam byt”; (iii) oraz tym, o co pytanie się dopytuje jest sens *bycia*.¹¹ Innymi słowy, w akcie zapytywania o sens *bycia* odnosimy się do *bycia* poprzez byt (jako treść aktu zapytywania) w celu rekonstrukcji sensu *bycia*.

- (H4) *Bycie* (jako przedmiot intencjonalny aktu) jawi się poprzez dowolny byt (będący treścią poznawczą tego aktu) (zasada ujawniania się *bycia*).
- (H5) *Bycie* posiada w pewien sposób swój sens (zasada sensowności *bycia*).

Ponieważ bytów jest wiele i skoro poprzez dowolny byt *bycie* się jakoś ujawnia, to wyłania się kwestia: poprzez który byt ujawnić się może sens *bycia* ?

⁹ Zob. Heidegger, M., *Bycie i czas*, (przełożył B. Baran), PWN: Warszawa 1994, s. 5-6.

¹⁰ Tamże, s. 6.

¹¹ Tamże, s. 9-10.

W którym bycie winniśmy odczytać sens bycia, od jakiego bytu winno wychodzić otwarcie bycia? Czy punkt wyjścia jest dowolny, czy też przy opracowywaniu pytania o bycie pierwszeństwo ma jakiś określony byt?¹²

Heidegger odpowiada, że bytem, poprzez który ujawnia się sens *bycia*, jest *jestestwo*, czyli *dasein*. *Jestestwo* jest tym bytem, który zadaje pytanie o sens *bycia*.¹³ Otóż, skoro każdy akt poznawczy zakłada uprzednie „przedrozumienie” *bycia*, to sens *bycia* musi ujawnić się poprzez byt, w którym dokonuje się owo „przedrozumienie”. W jaki więc sposób poprzez *jestestwo* ma ujawnić się sens *bycia*? Heidegger formułuje następującą, prowizoryczną odpowiedź:

do [...] ukonstytuowania bycia *jestestwa* należy to, że *jestestwo* w swoim byciu odnosi się do tego bycia [...]. To zaś znów oznacza: *jestestwo* w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu. [...] *Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa*. Ontyczna swoistość *jestestwa* polega na tym, że *jest* ono ontologiczne.¹⁴

Fragment ten można by intuicyjnie zinterpretować tak: podmiot filozofujący (jako świadomość) może przemienić się w *jestestwo* (wówczas można powiedzieć, że w taki sposób konstytuuje się bycie *jestestwa*). Ma to miejsce wówczas, kiedy podmiot filozofujący odnosi się pierwszoosobowo do swojego *bycia*. Przy czym taki akt odnoszenia się jest aktem nastawionym na rozumienie swojego *bycia*, czyli egzystencji. „*Jestestwo* rozumie samo siebie zawsze na podstawie swej egzystencji, własnej możliwości bycia lub niebycia samym sobą”.¹⁵

- (H6) W *jestestwie* ujawnia się sens *bycia* (zasada indywidualności *bycia*).
- (H7) *Jestestwo* jest bytem, który pierwszoosobowo odnosi się do swojego *bycia* (egzystencji) (zasada egzystencjalnej subiektywności *bycia*).
- (H8) W postawie egzystencji *jestestwa* ujawnia się sens *bycia* (zasada egzystencjalności *bycia*).

Oczywiście Heidegger ostatecznie nie dookreśla sensu *bycia*. Zgodnie z jego analizami, sens *bycia* jest niedefiniowalny, niedający się standardowo wypowiedzieć. Sens *bycia* jest strukturą temporalną w znaczeniu dziania się *jestestwa*.¹⁶ Ujawnia się *jestestwu* egzystencjalnie jako jego projekt życiowy w aktach rozumienia siebie w aspekcie *bycia*. Innymi słowy, nie da się sensu *bycia* zdefiniować, gdyż jest tym, co się tylko ujawnia *jestestwu* w konkretnej sytuacji w strukturze czasowości: indywidualnej oraz historycznej.

Sens jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś. Sensem nazywamy to, co daje się wyartykułować w rozumiejącym otwieraniu. [...] *Sens jest ustrukturuowanym przez wstępny za-*

¹² Tamże, s. 10.

¹³ Tamże, s. 10-11.

¹⁴ Tamże, s. 17-18.

¹⁵ Tamże, s. 18.

¹⁶ Zob. Michalski, K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW: Warszawa 1978, s. 47.

*sób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie «na co» projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś. [...] Sens jest egzystencjałem jestestwa, nie jakąś własnością, która byłaby zakotwiczona w bycie [...] Sens «ma» tylko jestestwo [...] Dlatego tylko jestestwo może być sensowne lub bezsensowne [...].*¹⁷

Zgodnie z przytoczonym cytatem sens stanowi strukturę, w ramach której *jestestwo* rozumie swój projekt egzystencjalny. Innymi słowy, sensem jest struktura, w ramach której *bycie* może ujawnić się *jestestwu*. To, że *jestestwo* może być bezsensowne (lub sensowne), mogłoby więc znaczyć to, że *jestestwo* nie przejawia postawy egzystencjalnej, że „zapomina o *byciu*”.

[...] Pytanie o sens bycia nie tylko nie ma odpowiedzi i nie tylko nie zostało należycie postawione, ale wręcz [...] popadło w zapomnienie.¹⁸

Tym, co pozostaje w pewnym szczególnym sensie *skryte* [...] nie jest ten czy ów byt, lecz [...] bycie bytu.¹⁹

Fenomenologia egzystencjalna ma na celu właśnie wydobycie tego fenomenu *bycia* poprzez postawienie pytania o sens *bycia*.

(H9) Sens *bycia* jest zakrytą (przesłoniętą) strukturą intencjonalną *jestestwa* (egzystencjałem), w której ujawnia się *bycie* *jestestwu* (zasada skrytości *bycia*).

(H10) Nie ma uniwersalnego sensu *bycia*, gdyż każda struktura *jestestwa*, w której ujawnia się *bycie*, jest indywidualna (tak jak *jestestwo* jest niepowtarzalnym indywiduum).

Z pewnością przedstawionych dziesięć „intuicyjnych tez” dotyczących kategorii *bycia* można uzupełnić, uszczegółowić czy wręcz zmodyfikować tak, aby uzyskać bardziej szczegółową rekonstrukcję pojęcia *bycia*. Niemniej jednak przedstawione sformułowania są w aspekcie stylistycznym „jakoś Heideggerowskie”; są jakąś intuicyjną literalizacją wypowiedzi Heideggera.

2. BYCIE W ŚWIETLE NOETYCZNO-NOEMATYCZNEJ KONCEPCJI ŚWIADOMOŚCI

Zgodnie z analityczną (Fregowską) interpretacją fenomenologii, każdy akt lub stan świadomości posiada strukturę obejmującą następujące komponenty: przedmiot intencjonalny, noemat wraz z charakterami noematycznymi, noezę wraz z charakterami noetycznymi. Przedmiotem intencjonalnym aktu jest to, na co akt jest skierowany. Każdy akt jest skierowany na swój przedmiot poprzez noemat, czyli ustrukturowaną treść poznawczą. Na przykład, na Jana mogę patrzeć w aspekcie *bycia* filo-

¹⁷ Heidegger, M., *Bycie i czas*, s. 215.

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ Tamże, s. 50.

zofem, poetą czy w końcu politykiem. W innym akcie do tego samego przedmiotu mogą odnosić się poprzez inny noemat (Jan jako mężczyzna, rudowłosy, umięśniony, wysoki i barczysty). Charaktery noematyczne są to sposoby dania przedmiotu podmiotowi poprzez noematy. W szczególności dany przedmiot intencjonalny może być dany jako realny, fikcyjny, konieczny, przeszły, przyszły; można ujmować coś jako powtarzalne bądź jednorazowe, a także jako stabilne lub wirtualne, aktualne, wieczne czy zmartwychwstałe. Wymienione przykłady jedynie w niewielkim stopniu wyczerpują listę wszystkich charakterów noematycznych. Noeza jest odnoszeniem się w pewien sposób podmiotu do przedmiotu intencjonalnego, czyli ujmowaniem w pewien sposób przedmiotu intencjonalnego. Widzenie, słyszenie, domniemywanie, stwierdzanie, zapytywanie, powątpiewanie — są to przykłady noez. W każdej noezie należy wyróżnić jakość aktu intencjonalnego czyli moment określający typ noezy, a także charakter noetyczne czyli momenty charakteryzujące realizację („wykonanie”) danej noezy. Czasami charakter noetyczne określa się jako sposoby ujmowania przez podmiot przedmiotu intencjonalnego w akcie odniesienia. Charakterami noetycznymi są przykładowo: nasycenie danymi zmysłowymi, obrazowość, sygnitywność, schematyczność, oczywistość, pewność, jasność, mroczność, aspektywność, źródłowość, afektywność, wyrazistość, rozmytość, wszechstronność, adekwatność. Dwa akty percepcji wizualnej skierowane na ten sam przedmiot poprzez ten sam noemat mogą różnić się niektórymi charakterami noetycznymi, na przykład wyrazistością.

Zgodnie z Heideggerowskimi zasadami transcendentalności oraz referencyjności *bycia* (H1) i (H2), ujawnia się ono jakoś w każdym akcie odniesienia do dowolnego bytu. Heidegger podając przykłady takich zdań, jak: „niebo *jest* błękitne”, jako egzemplifikujących powszechną zrozumiałość, sugeruje, że *bycie* wyraża się w spójniku orzecznikowym „*jest*”. Znaczyłoby to, że podmiot nie jest w stanie odnieść się do jakiegokolwiek przedmiotu bez przyporządkowania mu *bycia*. Z punktu widzenia fenomenologii, *bycie* mogłoby ujawnić się w akcie w dwojaki sposób: jako składnik (moment) noematu (niereferencyjnie) bądź jako przedmiot intencjonalny (referencyjnie). Związek pomiędzy *byciem* a bytem polega na tym, że *bycie* stanowi warunek ujawniania się wszelkiego bytu, czyli że bez *bycia* podmiot nie jest w stanie odnieść się intencjonalnie do dowolnego bytu. Zatem *bycie* powinno być ujęte jako charakter noematyczny konstytutywny dla każdego noematu, czyli jako składnik sposobu dania podmiotowi dowolnego przedmiotu (bytu) poprzez dowolną treść. A ponieważ noematy są pośrednikami we wszystkich aktach odniesień intencjonalnych, zatem *bycie* stanowi konieczny warunek transcendentalny odniesienia się podmiotu do cze- gokolwiek. Dwie pierwsze Heideggerowskie zasady eksplikujące pojęcie *bycia* można by więc sparafrazować w języku fenomenologii w postaci jednej zasady:

(HH1-2) Bycie jest elementem konstytutywnym każdego noematu jako składnik jego charakteru noematycznego.

Na gruncie fenomenologii nie można jednak mówić o egzystencji (czyli istnieniu) po prostu jako charakterze noematycznym. Przedmioty intencjonalne nie są dane podmiotowi poprzez istnienie w ogóle, lecz dane są poprzez sposób istnienia. Fenomenologowie wyróżniają sposoby istnienia takie, jak na przykład: realność, fikcyjność, idealność, absolutność, konieczność. Pegaz czy centaur ujawniają się podmiotowi jako istniejące fikcyjnie; natomiast Księżyc — jako istniejący realnie, liczby zaś — jako istniejące w sposób idealny. Heideggerowskie *bycie* można by więc określić jako abstrakt od wszystkich sposobów istnienia jako noematycznych charakterów egzystencjalnych. W świetle takiej interpretacji Heidegger jawiłby się jako filozof rekonstruujący pojęcie *bycia* jako „czystego istnienia”, warunkującego wszelkie sposoby istnienia, i w następstwie tego — jako warunkującego odniesienia intencjonalne do bytów (*seiendes*).

Jeśli Heideggerowską kategorię bytów (*seiendes*) zinterpretuje się fenomenologicznie jako kategorię przedmiotów odniesień intencjonalnych, to wówczas teza (H3), czyli zasada transcendencji *bycia* względem bytu, wydaje się pozostawać w sprzeczności z tezą (H4), czyli zasadą ujawniania się *bycia*. Skoro *bycie* transcenduje byt, a więc przedmiotowość intencjonalną, to można by wnioskować, że *bycie* nie może stać się przedmiotem intencjonalnym w jakimkolwiek bądź akcie podmiotu poznającego. W tezie (H4) jest zaś mowa o tym, że *bycie* jest przedmiotem intencjonalnym choćby w akcie zapytywania o sens *bycia*. Zauważoną sprzeczność można rozwiązać poprzez odwołanie się do zasady skrytości *bycia* (H9). Skoro sens *bycia* jest zakrytą, przesłoniętą strukturą intencjonalną świadomości, w której ujawnia się *bycie*, to znaczy, że *bycie* nie może stać się przedmiotem intencjonalnym „nieprzesłoniętych” (przezroczystych) struktur intencjonalności. Czym więc mogłyby być owe przesłonięte struktury intencjonalności?

Heidegger odróżnia fenomeny potoczne od fenomenów w sensie fenomenologicznym. Fenomenem potocznym jest to, co ukazuje się świadomości w naoczności empirycznej.²⁰ „Przezroczyste struktury intencjonalności” można by interpretować jako struktury, w których ukazują się fenomeny potoczne. *Bycie* nie może się więc w takich strukturach ukazać jako przedmiot intencjonalny; w nich bowiem w taki sposób ukazują się byty. *Bycie* może ukazać się jako przedmiot intencjonalny dopiero w takich strukturach intencjonalności, w których pojawiają się fenomeny w sensie fenomenologicznym. Każdy fenomen w sensie fenomenologicznym jest „ukazywaniem-się-czegoś-w-sobie-samym”. Nie jest on dostępny podmiotowi w naoczności empirycznej. Fenomenologiczne fenomeny są zakryte: „[...] właśnie dlatego, że fenomeny zrazu i zwykle *nie* są dane, potrzebna jest fenomenologia. [...] Fenomeny mogą być zakryte na rozmaite sposoby”.²¹ Celem fenomenologii jest odkrywanie fenomenów i tym samym ostatecznie — fenomenowi *bycia*. Ten cel może zostać zrealizowany jedynie w specjalnych aktach intencjonalnych, charakteryzujących się intui-

²⁰ Tamże, s. 44.

²¹ Tamże, s. 51.

cyjnością i źródłowością, czyli modusem fenomenu.²² Nazwijmy takie akty fenomenologicznymi. Są one rezultatem przekształcenia potocznych aktów intencjonalnych. Heidegger stwierdza:

[...] Fenomen w sensie fenomenologicznym można [...] zilustrować mówiąc, że to, co w przejawach ukazuje się zawsze jako (nietematycznie) towarzyszące fenomenowi potocznie rozumianemu i uprzednie wobec niego, może zostać utematyzowane jako ukazywanie się, a owym tak-się-ukazującym-w-sobie-samym [...] są fenomeny w sensie fenomenologii.²³

Innymi słowy, tematyzacja *bycia* jako przesłoniętego momentu w zwykłych fenomenach jest mechanizmem transformowania ich w fenomeny w sensie fenomenologicznym. Mechanizm ten można scharakteryzować następująco: *Bycie* jako charakter noematyczny dowolnego aktu intencjonalnego jest transformowane na przedmiot intencjonalny aktu fenomenologicznego w taki sposób, że przedmiot intencjonalny aktu bazowego staje się noematem w akcie fenomenologicznym.

Fenomen można potraktować jako trójkę uporządkowaną o postaci: ⟨noema, noemat, przedmiot intencjonalny⟩. Noemat zaś jest strukturą o postaci: ⟨biegun noematyczny, charakter noematyczny, treść noematyczna⟩. W charakterach noematycznych zawsze występuje moment sposobu egzystencji. Pełny fenomen można oznaczyć językowo następująco: przedmiot P dany jako istniejący w taki a taki sposób, w takiej a takiej formie ontologicznej, jako posiadający takie a takie właściwości, dany w takim a takim akcie intencjonalnym, w modusie takich a takich charakterów noetycznych. Niech X będzie przedmiotem intencjonalnym, niech $Ex \langle x_1, \dots, x_n, f_1, \dots, f_k \rangle$ oznacza sposób egzystencji ukonstytuowany przez momenty egzystencjalne x_1, \dots, x_n oraz momenty formalne f_1, \dots, f_k , przyporządkowany w akcie przedmiotowi X; niech ciąg P_1, \dots, P_i oznacza determinacje predykatywne (konstituujące treść noematyczną); niech $J \langle n_1, \dots, n_h \rangle$ będzie rodzajem aktu intencjonalnego o charakterach noetycznych n_1, \dots, n_h . Strukturę fenomenu można więc symbolicznie przedstawić tak oto:

$$\langle X, \langle Ex \langle x_1, \dots, x_n, f_1, \dots, f_k \rangle, P_1, \dots, P_i \rangle, J \langle n_1, \dots, n_h \rangle \rangle.^{24}$$

Heidegger zatem sugeruje, że istnieje transformacja struktury:

$$\langle X, \langle Ex \langle x_1, \dots, x_n, f_1, \dots, f_k \rangle, P_1, \dots, P_i \rangle, J \langle n_1, \dots, n_h \rangle \rangle$$

w strukturę:

²² Heidegger pisze: „Sposób spotykania bycia i struktur bycia w *modus* fenomenu musi zostać dopiero *wydobyty* z przedmiotów fenomenologii [...] *podejście* do fenomenu, jak i *przejście* przez dominujące zakrycia wymagają swoistej metodologicznej gwarancji” (tamże, s. 52).

²³ Tamże, s. 45

²⁴ Zob. na temat formalizacji pojęcia noematu: Krysztofiak, W., Pietruszczak, A., „Próba formalizacji pojęcia noematu”, [w:] Perzanowski, J., Pietruszczak, A., (red.), *Byt, logos matematyka. Filozofia/Logika. Filozofia Logiczna 1995*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika: Toruń 1997, s. 161-198.

$$\langle \text{Ex}, \langle \text{X}, \text{Ex} \langle x_1, \dots, x_n, f_1, \dots, f_k \rangle, P_1, \dots, P_i \rangle, J \langle n'_1, \dots, n'_h \rangle \rangle.$$

Zaprezentowany symbolizm pokazuje to, w jaki sposób dochodzi do tak zwanej tematyzacji *bycia*. W strukturze fenomenu potocznego miejsce przedmiotu intencjonalnego zajmuje moment *bycia*; bazowy przedmiot intencjonalny (byt) staje się składnikiem noematu i w miejsce bazowej noezy pojawia się noeza egzystencjalna (intuicyjna, źródłowa itd.). Fenomen *bycia* można oznaczyć językowo tak oto: bycie jako dane poprzez przedmiot (byt) X, jako dany poprzez sposób istnienia $\text{Ex} \langle x_1, \dots, x_n, f_1, \dots, f_k \rangle$, treści predykatywne P_1, \dots, P_i , w akcie intencjonalnym $J \langle n'_1, \dots, n'_h \rangle$.

(HH3-4) Bycie jest przedmiotem intencjonalnym w fenomenologicznych aktach intencjonalnych.

Zasady: sensowności *bycia* oraz indywidualności *bycia*, mogą zostać sparafrazowane w koncepcji noematów jako wyrażające to, że *bycie* najpełniej jawi się w intencjonalnych aktach fenomenologicznych poprzez noemat, którym jest *jestestwo* (*dasein*), czyli moje ja dane tu i teraz. Kiedy myślę o sobie tu i teraz, to dokonuję, jako ja tu i teraz, refleksywnego aktu odniesienia intencjonalnego do takiego bytu. Wówczas w takich refleksywnych aktach *jestestwo* jest dane poprzez określony sposób istnienia (czasowość rozumianą jako minioność, teraźniejszość i przyszłość), którego składnikiem jest *bycie*, a także poprzez określone zindywidualizowane treści predykatywne, zdeterminowane dziejowo oraz sytuacyjnie: własną historię (rzucenie w byt), własną obecność (upadanie w byt) i własny projekt.²⁵ Takimi aktami są przede wszystkim: trwożenie się o siebie, lękanie się o siebie oraz wybieganie. Fenomen *jestestwa* jest następnie przekształcany na fenomen *bycia*. Noematem intencjonalnego odniesienia się do *bycia* jest wówczas *jestestwo* wraz z momentami bazowego aktu intencjonalnego: czasowym sposobem istnienia i zindywidualizowanymi treściami predykatywnymi. Sposób istnienia *jestestwa* (czyli jego własna czasowość) ujawnia się wówczas jako sens *bycia*; czyli jako rdzeń noematyczny *jestestwa* jako noematu w akcie odniesienia do *bycia*.

Heideggerowskie zasady (H7) i (H8) dotyczące *bycia* można scharakteryzować jako określające wymiar noetyczny intencjonalnych odniesień do *bycia*. Zgodnie z nimi *bycie* jest ujmowane pierwszoosobowo w określonej postawie intencjonalnej, mianowicie w postawie egzystencji (odpowiednio nastrojonej). Zgodnie z koncepcją fenomenologiczną każdemu aktowi intencjonalnemu towarzyszy moment egotycznej orientacji, czyli świadomość przeżywaniowa tego, że dany akt jest aktem określonego ego. W egzystencjalnych, pierwszoosobowych odniesieniach intencjonalnych do *bycia* zachodzi zjawisko „złania się” momentu egotycznej orientacji aktu ze składnikiem Ja w *jestestwie* będącym noematem w tymże akcie. Do rdzenia noematycznego *jestestwa* (jako noematu) nie tylko przynależy czasowość, ale również moment Ja

²⁵ Zob. Baran, B., *Saga Heideggera*, inter esse: Kraków 1990, s. 59-63. Oczywiście, konstytutywnym momentem czasowości jest bycie ku śmierci, czyli nicości *jestestwa*. Zatem sensem *bycia* jest ostatecznie śmierć (zindywidualizowana nicość *jestestwa*).

(jako treść predykatywna) jako podmiot czasowości (jako podmiot sposobu istnienia) oraz rozmaitych treści predykatywnych. W „zwykłych” aktach intencjonalnych przedmioty niekiedy są dane w relacji do Ja; na przykład, kiedy myślę o moim domu czy o moim dziecku. W takich aktach podmiot wyraża postawę zaangażowania wobec przedmiotu intencjonalnego; przedmiot staje się „jakoś spersonalizowany”. Taki efekt — moment „personalizacji” przedmiotu intencjonalnego — można wyjaśnić właśnie mechanizmem „złania” się momentu egotycznej orientacji aktu z jego treścią noematyczną (moment egotycznej orientacji staje się dodatkowo składnikiem tej treści; poczucie Ja w danym akcie jest w nim również „tematyzowane”). Egzystencję można więc określić jako postawę, w ramach której egotyczny moment orientacji aktu staje się jednocześnie składnikiem rdzenia noematycznego aktu skierowanego intencjonalnie na *bycie*. W postawie egzystencji *jestestwo* ujmuje zawsze *bycie* w aspekcie „mojności” i czasowości (jako swoje i przemijające).

(HH5-6-7-8) *Bycie* ujawnia się w aktach intencjonalnych *jestestwa*, w których noematem jest ono samo i którego rdzeń noematyczny jest współkonstituowany przez moment egotycznej orientacji oraz czasowość (moment przemijania).

Ostatnie ze stwierdzeń przypisanych Heideggerowi określają jego sposób pojmowania kategorii sensu *bycia*; sens *bycia* jest zakryty oraz jest indywidualny. Na gruncie fenomenologicznej koncepcji aktu świadomości, sensory stanowią składniki noematów (jako ich rdzenie noematyczne). Sensem przedmiotu, który ujmuje jako wiszące jabłko na drzewie, jest właśnie *bycie* jabłkiem. Czasowość jest w każdym akcie intencjonalnym współprzeżywana w strukturze retencyjno-protencyjnej; czyli w stanie świadomości tego, że dany akt jest poprzedzany przez wcześniejsze akty i w stanie świadomości tego, że po nim nastąpią inne akty z tym samym momentem egotycznej orientacji. Czasowość jest więc strukturą „wypełnianą” w strumieniu świadomości poprzez rozmaite, zindywidualizowane treści noematyczne. Kiedy ta struktura retencyjno-protencyjna zlewa się z treścią noematyczną aktu odniesienia do *bycia*, wtedy świadomość przeżywa swoje odniesienie do *bycia* poprzez „swoje przemijanie” („czasowienie się w aspekcie mojności”). A ponieważ „własne przemijanie” jest zawsze wypełniane treściami subiektywnymi, więc sens *bycia* nie może stać się czymś uniwersalnym. Co więcej, skoro antycypacja całej własnej przyszłości jest niemożliwa, to sens *bycia* może być dany jedynie częścikowo (aspektywnie).

(HH9-10) Sens *bycia* jako sens noematyczny w aktach intencjonalnego odniesienia do *bycia* stanowi strukturę retencyjno-protencyjną tych aktów (moment retencji oraz moment protencji stają się składnikami rdzenia noematycznego w tych aktach).

3. HEIDEGGEROWSKIE *BYCIE* W ŚWIETLE SEMANTYKI FREGEGO

Program fenomenologii Heideggera można streścić w następujący sposób. Kategoria *bycia* jest transcendentnym warunkiem wszelkiego aktu referencji do czegośkolwiek. Aby do czegoś się odnieść, to coś musi być dane jako jakoś istniejące. Ponieważ jest wiele sposobów istnienia (bytowania), można z nich wyabstrahować moment czystego istnienia (czyli *bycia*). Czy wobec tego istnieją akty referencji do *bycia*? Heidegger na to właśnie pytanie próbuje pozytywnie odpowiedzieć. Bazowymi aktami są akty autoreferencji czyli akty odniesienia się do istnienia własnego Ja w aspekcie jego przemijalności, „mojności”, indywidualności, niepowtarzalności. Celem fenomenologii egzystencjalnej jest pokazanie podmiotowi filozofującemu tego, jak bazowe akty autoreferencji przekształcają się w „strumieniu życia” w akty referencji do *bycia*. Istotą tych przekształceń jest osiągnięcie fuzji noetycznych momentów aktu: egotycznej orientacji, momentu retencji oraz momentu protencji, z elementami rdzenia noematycznego. W tego rodzaju aktach zachodzi zjawisko „podwójnego zagnieżdżenia się” tych wymienionych momentów — równocześnie w strukturze noetycznej i noematycznej tego samego aktu.²⁶

Czy tak naszkicowana wizja filozoficzna posiada jakieś wspólne treści merytoryczne z semantyczną koncepcją Fregego? Odpowiedź na to pytanie wymaga wyszczególnienia głównych i najogólniejszych twierdzeń Fregeowskiej semantyki.²⁷

- (F1) W aktach referencji użytkownik języka odnosi się do odpowiednich przedmiotów (zwanymi nominatami) poprzez sensy (pojęcia lub sądy logiczne).
- (F2) Z tym samym nominatem skorelowanych jest wiele sensów.
- (F3) Każdy sens skorelowany jest z co najwyżej jednym nominatem.
- (F4) Podmiot poznający posiada dyspozycję referencji do sensów (w aktach tak zwanej mowy zależnej).

²⁶ W pracy: Krysztofiak, W., „Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy”, *Filozofia Nauki*, Rok XIII, 2005, Nr 1(49), s.59-89, przedstawiony jest mechanizm takiego zagnieżdżenia się w strukturze aktu intencjonalnego (aktu egzystencjalizowania) mocy illokucyjnych. Z jednej strony moc illokucyjna, na przykład: lęku czy trwogi, występuje w strukturze noematu danego aktu i z drugiej strony jej symulacja stanowi moc illokucyjną tego samego aktu.

²⁷ Przedstawione tezy semantyki Fregego są zrekonstruowane w oparciu o tekst: Frege G., „Sens i nominat”, (tłum. J. Pelc), [w:] (J. Pelc, red.), *Logika i język*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa 1967. Frege stwierdza (w odniesieniu do F1-F3): „Zazwyczaj związek między znakiem, jego sensem i jego nominatem jest taki, że znakowi odpowiada określony sens, a temu sensowi odpowiada znów określony nominat; natomiast danemu nominatowi (obiektowi) nie musi odpowiadać tylko jeden znak” (s. 17). Na temat zasad F4-F6, dodatkowo, zob. Carnap, R., *Meaning and Necessity*, Chicago 1958, s. 129-133. Carnap krytykuje koncepcję Fregego z uwagi na konsekwencję uznającą nieskończoną iterację sensów (intensji).

- (F5) Akt referencji do sensu posiada swój sens (wyższego rzędu ontologicznego, czyli „sens sensu”).
- (F6) Istnieje nieskończona hierarchia iteracyjna uniwersum sensów.

Frege nie charakteryzuje relacji zachodzącej pomiędzy uniwersum sensów a uniwersum nominatów. Akt referencji do Gwiazdy Wieczornej jest realizowany poprzez odpowiedni sens (pojęcie indywiduowe) skorelowany z nazwą „Gwiazda Wieczorna”. Sensy „jakoś przynależą” do nominatów (przedmiotów bądź realnych, bądź idealnych). Niemniej jednak owe „przynależenie” nie może być traktowane jako relacja bycia częścią czy fragmentem jakiejś całości ani również jako relacja należenia elementu do zbioru (gdyż nominaty nie są zbiorami ani całościami swoich rozmaitych sensów). W świetle Platońskiej interpretacji semantyki Fregego, można ową relację przynależenia sensu do odpowiedniego nominatu potraktować jako relację ekranizowania się (odbijania się) pojęcia (bytu idealnego) w świecie nominatów (na przykład: Kantowskich noumenów). Jeśli sensy potraktuje się konotacyjnie, czyli jako wiązki cech, to można powiedzieć, że do sensu Gwiazdy Wieczornej przynależy cecha świecenia wieczorem w takim a takim miejscu na sklepieniu niebieskim. Wówczas relację przynależenia sensu, skorelowanego z nazwą „Gwiazda Wieczorna”, do Gwiazdy Wieczornej można wyrazić w zdaniu: „Gwiazda Wieczorna świeci wieczorem w takim a takim miejscu na sklepieniu niebieskim”. Ponieważ zdania posiadają swoją strukturę głęboką na gruncie języka rachunku predykatów, to można stwierdzić, że relacja ekranizowania się uniwersum sensów w uniwersum nominatów artykułuje się językowo jako relacja predykcji. Ta zaś nie jest *eksplicytnie* wyrażalna w języku logiki symbolicznej pierwszego rzędu; relacji predykcji nie można uczynić ani podmiotem, ani orzecznikiem w aktach orzekania w językach predykatywnych pierwszego rzędu. Jeśli dane jest zdanie o postaci: „Pa”, to relacja predykcji artykułuje się w strukturze konkatencyjnej ukonstytuowanej poprzez stałą indywiduową „a” oraz predykat „P”. Używając języka Wittgensteina z *Traktatu*, można metaforycznie rzec, że relacja predykcji jedynie „pokazuje się”, ujawnia się w strukturze elementarnego, monadycznego zdania w sensie logicznym.²⁸

²⁸ A. Biłat relację predykcji traktuje jako szczególny przypadek relacji egzemplifikacji. Według niego „[...] w języku słabo typikalnej logiki nie istnieje symbol «relacji egzemplifikacji». Pojęcie to jest natomiast wyrażone przez połączenie predykatu z argumentami”. (Biłat A., *Ontologiczna interpretacja logiki. U podstaw ontologii logicznej*, Wydawnictwo UMCS: Lublin 2004, s. 129). Biłat w swojej ontologii logicznej odróżnia własności i przedmioty; nie każda własność jest przedmiotem. Przedmioty są takimi istnościami, którym przysługują własności; własności (relacje) są takimi istnościami, które są egzemplifikowane przez przedmioty lub ich n-tki. Nie każda jednak własność (relacja) posiada jakąś własność; takie własności (relacje) nie są wówczas przedmiotami. Egzemplifikacja stanowi relację, która nie jest przedmiotem. Biłat wprowadza następującą definicję: $(\forall x) [E(P,x) \equiv P(x)]$, którą należy czytać: x egzemplifikuje własność P wtedy i tylko wtedy, gdy x jest P. Pokazuje następnie, że ta definicja na gruncie tezy, że każda własność (relacja) jest przedmiotem prowadzi do antynomii Russell’a (zob. tamże, s. 123-127). Jeśli relacja egzemplifikacji nie jest przedmiotem, to znaczy to, że termin ją oznaczający nie może stać się podmiotem logicznym

Frege nie wyróżniał rozmaitych sposobów predykcji w języku w sensie logicznym. Pomiędzy predykatem „P” a stałą „a” w zdaniu „Pa” nie ma potrzeby umieszczać żadnego funktora (spójnika) oznaczającego sposób predykcji. Jeśli więc elementarne zdania języka potocznego o postaci „a jest P” posiadają strukturę zdania w sensie logicznym kształtu „Pa”, to wówczas staje się to wyraźne, iż tak zwany składnik egzystencjalny orzekania w języku potocznym posiada swój odpowiednik w strukturze składniowej języka w sensie logicznym jako konkatenacja predykatu z wyrażeniem indywidualnym. Składnik egzystencjalny języka potocznego, czyli słowo „jest”, przestaje być obiektem językowym na gruncie języka w sensie logicznym (modelowanego składnią rachunku predykatów). Zatem nie można go uczynić referentem (nominatem) nawet w aktach metajęzykowej referencji do obiektów językowych. Słowo „jest” z języka potocznego nie posiada bowiem swojego przekładu w postaci stałej lub zmiennej logicznej w języku rachunku predykatów. Stąd Frege zasadniczo nie mógł niczego powiedzieć o relacji przynależenia sensu do nominatu, gdyż ta relacja jest najzwyczajniej niewyraźalna w języku w sensie logicznym; ona jedynie się artykułuje poprzez składnię (ją można tylko „pokazać i zobaczyć”, a nie — wypowiedzieć referencyjnie lub predykatywnie). Oczywiście, w metajęzyku można powiedzieć, że nominat danej nazwy egzemplifikuje jej sens. Wówczas termin oznaczający relację egzemplifikacji jest predykatem, którego argumentami są złożone wyrażenia metajęzykowe oznaczające wartości korespondujących funkcji semantycznych. Definiując przez postulaty na gruncie metajęzyka pozalogiczny predykat „egzemplifikuje”, można zbudować teorię takiej relacji. Uczynienie takiego predykatu użyteczną operacyjnie stałą logiczną jest jednak niemożliwe. W tej sytuacji otrzymamy teorię, która zostanie sformułowana w języku teorii mnogości w taki sposób, że dowolna definicja relacji egzemplifikacji będzie redukowałą ją do odwzorowania uniwersum sensów w uniwersum nominatów. Kryterium zachodzenia takiej relacji będzie ostatecznie prawdziwością określonych formuł przedmiotowego języka rachunku predykatów.²⁹

w żadnej formule drugiego rzędu. Biłat jednak akceptuje wniosek, że termin oznaczający relację egzemplifikacji (a więc tym samym relację predykcji) może być orzecznikiem w formułach drugiego rzędu. Biłat również konstruuje teorię egzemplifikacji na gruncie aksjomatycznej teorii mnogości, poprzez rozszerzenie jej języka o predykat binarny egzemplifikacji (zob. Biłat A., „Czy negatywne stany rzeczy istnieją”, [w:] Kowalski, Z., Krysztofiak, W., Biłat, A., *Koncepcje negatywnych stanów rzeczy*, Wydawnictwo UMCS: Lublin 1998, s. 105-128). Ostatecznie rozumowanie Biłata można skomentować jako pokazujące w formalny, jasny i elegancki sposób to, że wprowadzenie predykatu predykcji (egzemplifikacji) do języka logiki drugiego rzędu niczego nie wnosi, skoro predykat ten nie może być użyty w roli podmiotu w formułach drugiego rzędu.

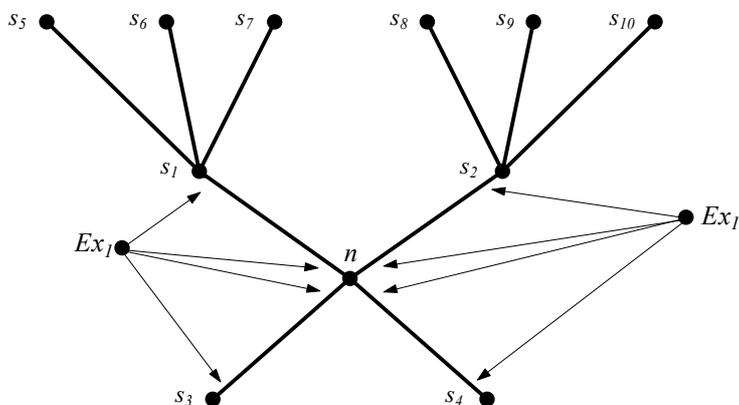
²⁹ Z punktu widzenia logiki n-tego rzędu definiowanie predykatów ma sens operacyjny o ile można o predykatkach tych orzekać jakieś inne predykacki w formułach n+1-go rzędu (o ile definiowany predykat jest predykatem n-tego rzędu). Zdefiniowanie predykatu „bycie czerwonym” posiada sens operacyjny, gdyż o tym predykatcie można orzekać w formułach wyższego rzędu, na przykład, że czerwień jest barwą, że nie jest smakiem ani zapachem. Nawet jeśli mówimy, że dany nominat egzemplifikuje taki a taki sens indywidualowy, to użycie predykatu „egzemplifikuje” jest w tym wy-

Skoro więc słowu „jest” z języka potocznego nie odpowiada żadna stała logiczna języka pierwszego rzędu, to relacja egzemplifikacji nie może być również w tym języku wyrażalna. W świetle semantyki Fregego wyrażenie takiej relacji wymagałoby języka, w którym zarówno „zwykle” nominaty, jak i pojęcia pierwszego rzędu funkcjonują jako korelaty funkcji nazywania od wyrażeń nazwowych. Wówczas termin „istnieć” należałoby interpretować jako termin relacyjny wyrażający podpadanie nominatu pod odpowiednie pojęcie. Istnienie jest więc własnością relacyjną pojęć, a nie własnością czy „momentem ontycznym” nominatów.³⁰ Według Fregego każde pojęcie jest funkcją. Predykcja jest więc aplikacją funkcji pojęciowej do jakiegoś argumentu. Pojęcia wyrażalne w języku pierwszego rzędu są funkcjami stosującymi się do zwykłych nominatów. Z kolei pojęcia wyrażalne w języku n-tego rzędu stosują się do pojęć rzędu o jeden mniejszego. Istnienie n-tego rzędu (większego lub równego dwa) jest więc również funkcją pojęciową, której argumentami są pojęcia rzędu o jeden mniejszego. Istnienie jako pojęcie funkcyjne przejawia pewną osobliwość. Otóż, nie może być orzekane istnieniem wyższego rzędu. Pojęcie konia może być orzekane istnieniem-funkcją (wówczas powiemy, iż konie istnieją), podczas gdy nie można wyrazić się sensownie stwierdzając, że *istnienie (byt) istnieje*.

Niektóre pojęcia posiadają taką własność, że stanowią one desygnaty nazw sko-relowanych z pojęciami rzędu wyższego o jeden. Na przykład, pojęcie zieleni jest desygnatem nazwy „barwa” (możemy wówczas powiedzieć sensownie: *Zieleń jest barwą*). Otóż, w wypadku pojęcia-funkcji istnienia nie można podać jego desygnatów. W tym znaczeniu istnienie nie jest typowym pojęciem n-tego rzędu. Jest raczej pojęciem „wiążącym relacją egzemplifikacji dwa rzędy ontologiczne pojęć lub rząd pojęć i nominatów”. Niech następujący diagram stanowi ilustrację Fregego koncepcji istnienia (litera *n* oznacza nominat, zaś litery s_1, \dots, s_k oznaczają sensy):

padku na gruncie logiki n-tego rzędu operacyjnie nieefektywne; z każdego kontekstu można go wyeliminować formułując równoważnie logiczną formułę rzędu o jeden mniejszego.

³⁰ Zob. na temat koncepcji istnienia u Fregego [Wojtysiak, J., „Istnienie. Podstawowe koncepcje”, [w:] A. B. Stępień, J. Wojtysiak (red.), *Studia metafizyczne II, Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 2002, s. 215-262].



Nominat n jest skorelowany z pojęciami (sensami) pierwszego rzędu: s_1, \dots, s_4 . Z kolei pojęcia (sensy) s_1 oraz s_2 są skorelowane z pojęciami (sensami) drugiego rzędu. Pojęcie istnienia Ex_1 wiąże: s_1 z n , s_2 z n , s_3 oraz s_4 z n . Strzałki wskazują, że korelatami pojęcia Ex_1 są linie korelacji łączące pojęcia pierwszego rzędu z nominatem n . W podobny sposób można zilustrować pojęcie istnienia Ex_2 . Frege rozumiał kategorię funkcji pojęciowej w sposób intensjonalny jako rodzaj bytów nienasyconych, zamieszkujących platońskie światy.³¹ Funkcja egzystencji jest zaś „obszarem” rozpościerającym się pomiędzy uniwersum Platońskim a właśnie światem realnym zamieszkiwanym przez „zwykle” nominaty. I w tym sensie istnienie jako funkcja nie może zostać nazwane; nie może stać się referentem, do którego podmiot odnosi się w aktach sądenia. Nie znaczy to, że istnienie się nie „ukazuje”; ono ujawnia się w aktach predykacji jako pewnego rodzaju tło w aktach aplikacji funkcji pojęciowych do swoich argumentów.

Koncepcję Fregego skomplikował Husserl poprzez rozróżnienie wielu sposobów predykacji.³² Inny charakter posiada choćby predykacja w tak zwanym nastawieniu

³¹ M. Łagosz zwraca uwagę na niejasność w pojmowaniu przez Fregego kategorii funkcji: „[...] funkcje jako pozajęzykowe realności, jak ich domniemane własności pozostają czymś bardzo trudno uchwytnym — w każdym razie Frege niewiele nam w tej kwestii wyjaśnia” [Łagosz M. *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregeowskiej semantyce zdań*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: Wrocław 2000, s. 19]. Hacker i Baker sugerują możliwość lingwistycznej interpretacji funkcji pojęciowych. Wówczas tzw. funkcje pojęciowe byłyby niepełnymi wyrażeniami językowymi. Istnienie zaś redukowaloby się do relacji spełniania funkcji pojęciowej (napisu) przez nominaty [zob. Baker G. P., Hacker P. M. S., „Functions in *Begriffsschrift*”, *Synthese* 135: 2003, s. 273-297].

³² Na temat asercji i predykacji w koncepcji Husserla, zob. Pietersma H., „Assertion and predication in Husserl”, *Husserl Studies* 2(1985), s. 75-95. Autor analizuje predykację i akty referencji w modusie realności; ale podkreśla, że należy je odróżniać od tak zwanej predykacji w postawie neutralnej, czyli po wykonaniu zabiegu redukcji. Warto zwrócić uwagę, że kategoria sposobów istnienia nie jest powszechnie akceptowana w analitycznej tradycji filozofowania. Russell krytycznie odnosił się do Meinonga pojęcia subzystencji jako istnienia fikcjonalnego, różnego od egzystencji.

naturalnym (dokonywana w obrębie nastawienia naturalnego czyli przeświadczenia o realności tego, do czego się odnosimy) niż predykcja dokonywana w ramach postawy transcendentalnej, po dokonaniu na referencji zabiegu redukcji czy też „wzięcia w nawias”.³³ Jeszcze inaczej orzeka się w dyskursie fikcyjnym (choćby o Sherlocku Holmesie, że palił fajkę). Posiłkując się Husserla koncepcją kategorii semantycznych, można by różnorodność sposobów predykcji zinterpretować jako dopuszczalne powiązania pomiędzy kategoriami semantycznymi podmiotów orzekania a kategoriami semantycznymi orzeczników. Skoro istnieje wiele kategorii semantycznych predykatów oraz wiele kategorii semantycznych podmiotów zdaniowych, to nie każda para uporządkowana typu: <predykat, podmiot>, wyznacza jakąś relację predykcji. O liczbie jeden nie można orzekać zapachu zgniłego jaja. Choć wyrażenie „liczba jeden” jest stałą indywidualną, a wyrażenie „pachnie jak zgniłe jajko” jest predykatem, to ciąg słów „liczba jeden pachnie jak zgniłe jajko” nie jest zdaniem, gdyż kategoria semantyczna podmiotu nie jest dopasowana do kategorii semantycznej predykatu. Nie każda bowiem konkatencja wyrażenia indywidualnego oraz predykatu wyznacza jakiś sposób predykcji. Zgodnie z tym ujęciem moment egzystencjalny predykcji z języka potocznego, wyrażany słówkiem „jest”, ujawnia się w języku w sensie logicznym jedynie w dopasowaniu składniowo-semantycznym podmiotu orzekania i orzecznika. To dopasowanie jest na gruncie noetyczno-noematycznej koncepcji aktu intencjonalnego (aktu referencji) charakteryzowane jako sposób dania przedmiotu intencjonalnego noematowi, czyli jako charakter noematyczny (sposób powiązania noematu z przedmiotem). O charakterach noematycznych (a więc sposobach predykcji) nie da się jednak orzekać w języku w sensie logicznym, gdyż akty poznawcze, które się w nim artykułują, są aktami realizowanymi w ramach nastawienia naturalnego, a więc przed dokonaniem zabiegu redukcji fenomenologicznej. Charaktery noematyczne dostępne są podmiotowi dopiero w aktach spostrzeżenia immanentnego (aktach realizowanych w nastawieniu transcendentalnym przez tak zwaną czystą świadomość).

Quine również nie używał pojęcia sposobu istnienia. Bez wątplenia niechęć do tej kategorii w filozofii analitycznej jest motywowana akceptacją założenia, że istnienie jest wyrażane w języku w sensie logicznym przy pomocy kwantyfikatora szczegółowego. Z. Augustynek zauważa, iż „W swej formie zdegenerowanej koncepcja ta [sposobów istnienia] stwierdza, że istnieje właściwie wszystko [...]” (Augustynek Z., „Trzy realizmy”, [w:] (M. Hempoliński, red.), *Studia epistemologiczne, 1*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN: Warszawa 1990, s. 51). Również J. J. Jadacki odrzuca kategorię sposobów istnienia (zob. Jadacki J. J., *Spór o granice istnienia*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa 1998, s. 79-94).

³³ Husserl rozróżniał wiele pojęć redukcji. Jedną z nich jest redukcja w sensie kartezjańskim. Judycki charakteryzuje tę redukcję tak oto: „[...] świat, jako dopuszczający możliwość wątpienia w jego istnienie, musi ulec redukcji, zawieszeniu, wzięciu w nawias. To wzięcie w nawias [...] dotyczy tzw. generalnej tezy naturalnego nastawienia, czyli współspelnianego nietematycznie w każdym akcie poznania i działania przez ludzi żyjących w świecie przekonania o realności tego świata” (Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Towarzystwo naukowe KUL: Lublin 1990, s. 28).

Heidegger jawi się więc jako filozof, który kwestionuje Fregeowskie rozumienie predykcji. *Bycie (sein)* stanowi bowiem wspólny składnik wszystkich sposobów predykcji, poprzez które z kolei podmiotowi poznającemu ujawniają się byty (*seiendes*). Z punktu widzenia semantyki Fregego (w interpretacji Platońskiej) relacji między sensem a nominatem (ekranizowania się pojęcia w przedmiocie), interpretowanej jako Heideggerowskie *bycie*, nie da się uczynić przedmiotem aktów referencji. Sposób dania bytu (nominatów) poprzez *bycie* (czyli poprzez relację ekranizowania się pojęcia w nominacie) jest poznawczo niedostępny (nie można bowiem *bycia* uczynić wartością czynności referencji). Husserl, podobnie jak Heidegger, nie próbuje tej konsekwencji Fregeowskiej semantyki. Sposoby dania przedmiotu (charaktery noematyczne) są poznawczo dostępne, ale w specjalnych aktach spostrzeżenia immanentnego (po dokonaniu redukcji fenomenologicznej na zwykłych aktach referencji). Niemniej jednak Heidegger kwestionuje również Husserla sposób pojmowania charakterów noematycznych. Otóż, według twórcy fenomenologii w konstytucji charakterów noematycznych nie partycypuje coś takiego, jak „czyste istnienie”, „bycie” w abstrakcji od sposobów istnienia. Przedmiot intencjonalny nigdy nie jest dany jako po prostu istniejący, lecz jest zawsze dany jako w pewien sposób istniejący. Heidegger wydaje się opowiadać za innym modelem charakterów noematycznych (predykcji). Otóż, każdy przedmiot (*seiende*) jest najpierw (pierwotnie) dany na tle *bycia* („czystego istnienia”, „istnienia po prostu” czy też *sein*), modyfikowanego następnie różnymi momentami noematycznymi. Według Husserla kategoria istnienia w modusie sposobu nie jest kategorią ufundowaną na kategorii czystego istnienia i dodatkowych modyfikatorów. Heideggera model jest inny: *bycie* (jako czyste istnienie) wraz z różnymi kombinacjami egzystencjalów (czyli momentów noematycznych) definiuje poszczególne sposoby istnienia.³⁴

Łatwo można zauważyć, iż przypisany Heideggerowi model predykcji można interpretować jako swoistą modyfikację Husserla modelu predykcji (charakterów noematycznych) za pomocą właśnie Fregego modelu predykcji. Skoro pomiędzy sensami a nominatami zachodzi relacja ekranizowania (nieposiadająca swoich sposobów zachodzenia), to interpretując ją jako *bycie* oraz przyznając rację Fregemu, można wywnioskować, że uniwersum sensów oraz uniwersum nominatów jest ufundowane na *byciu* (relacji ekranizowania się sensów w nominatach). Z takiego punktu

³⁴ Wojtysiak stawia kwestię, czy w języku potocznym słowo „być” występuje w roli wyrażania „czystego istnienia”. Stwierdza: „[...] jak wykazały badania Kahna, w językach indoeuropejskich egzystencjalnego sensu *Być* nie da się oderwać od jego sensu predykcyjnego, lokacyjnego i werydycznego” (Wojtysiak, J., *O słowie „Być”*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 2005, s. 66). Autor ten sugeruje jednak, że w języku filozoficznym można skonstruować słowo *Być* w funkcji wyrażania czystego istnienia (zob. s. 67-68). Niemniej jednak na rzecz swojej tezy nie podaje argumentów. Heidegger właśnie optowałby za stanowiskiem Wojtysiaka (i tomistów), podczas gdy Husserl zaakceptowałby analizy Kahna. Warto dodać, że tak zwane pojęcie czystego istnienia posiada teologiczną proveniencję; w tradycji scholastycznej czyste istnienie jest utożsamiane z Absolutem (Bogiem).

widzenia *bycie* stanowiłoby logiczny i transcendentálny warunek predykacji. Co więcej, tak rozumiane *bycie* „pokazywałoby się” poprzez składnię elementarnego zdania języka rachunku predykatów. Husserlowskie sposoby predykacji (charaktery noematyczne) można by zinterpretować jako modyfikatory *bycia* (czyli Fregowskiej relacji ekranizacji), narzucane na bycie w aktach odniesień intencjonalnych. W takim świetle można by również zrozumieć Heideggerowską metaforę „zakrywania bycia”. Aktywność intencjonalna podmiotu poznającego zakrywa bycie, czyli Fregowską relację ekranizowania sensów w nominatach, poprzez narzucenie na bycie charakterów noematycznych (jako form przejawiania się bytów (*seiendes*) dla świadomości).

4. HEIDEGGEROWSKI MODEL REFERENCJI

W perspektywie Fregowskiej semantyki dowolny akt referencji, realizowany za pomocą wyrażenia nazwowego, można interpretować jako akt orzekania sensu danego wyrażenia nazwowego o jego nominacie. Na gruncie takiej interpretacji należałoby potraktować wszystkie zwroty denotujące (a więc również tak zwane nazwy własne) jako znominalizowane odpowiednimi operatorami funkcje zdaniowe: deskrypcje określone, deskrypcje nieokreślone. Nazwa „Gwiazda wieczorna” nie byłaby wówczas interpretowana jako stała indywidualowa, ale jako wyrażenie o postaci deskrypcyjnej: „jedynę x takie, że Gwiazda Wieczorna(x)”. Używając terminologii Carnapa z *Meaning and Necessity*, czynność referencji moglibyśmy traktować jako czynność orzekania pojęcia indywidualowego o przedmiocie indywidualnym. Oczywiście rezultat takiej czynności nie może być pojmowany jako sąd logiczny. Używając fenomenologicznego języka moglibyśmy powiedzieć, że rezultatem czynności referencji jest ukonstituowanie przez podmiot poznający struktury poznawczej o postaci: nominat X w aspekcie sensu S . W „żargonie” fenomenologicznym takie struktury często są nazywane za pomocą zwrotów typu: „ X jako S ”.

Husserl próbuje pokazać, że model Fregego struktury poznawczej: X jako S , powinien zostać uzupełniony. Otóż, ujętym odniesienie intencjonalne jest nie tylko czynnością conceptualizacji, czyli orzekania sensu (treści noematycznej) nazwy podmiotowej o jej referencie, ale również w trakcie wykonywania tej czynności referent zawsze w pewien sposób prezentuje lub reprezentuje się świadomości. Referencja byłaby więc orzekaniem pewnej treści (pojęcia) o przedmiocie zawsze poprzez jego sposoby dania świadomości. Podstawowym sposobem dania jest modus egzystencji; czyli to, że przedmiot, do którego świadomość się odnosi, jest dany jako istniejący zawsze w określony sposób. Można by więc zasugerować, że według Husserla (rozumianego w duchu kalifornijskiej interpretacji) struktury poznawcze, konstytuowane w czynnościach referencji, są kształtu, który oznaczyć można następującym zwrotem: „(X jako istniejący na sposób M) jako S ”.

Na gruncie heideggeryzmu zaś czynność referencji jest rozumiana jako wykonywana na „tle” *bycia*. Świadomość nie tylko odnosi się do przedmiotu poprzez ja-

kieś pojęcie, a przedmiot nie tylko jawi się tej świadomości poprzez jakiś sposób istnienia, ale dodatkowo jawi się on tejże świadomości na *tle bycia*. Struktura poznawcza konstytuująca się w tak rozumianym akcie referencji mogłaby być oznaczona następującym zwrotem: „[(X jako istniejący na sposób M) jako S] na tle bycia”. Zaproponowany model referencji w sensie Heideggera można ująć jako kompleksyfikację modelu referencji w sensie Fregego. Łatwo zauważyć, że z frazy „X jako S”, oznaczającej model Fregego, można wygenerować, poprzez odpowiednie wzbogacenie, Husserlowską frazę „(X jako istniejący na sposób M) jako S”. Z tej ostatniej zaś otrzymać można frazę oznaczającą model Heideggera.

Wyszczególnione trzy frazy nazwowe można poddać zabiegowi przekształcenia ich na frazy zdaniowe. Niech dana będzie funkcja transformacji //, której argumentem jest wyrażenie o postaci: „X jako Y”, wartością zaś wyrażenie o postaci zdaniowej: „X jest Y” (na przykład: „X jako filozof” daje się syntaktycznie przekształcić na zdanie: „X jest filozofem”). Skonstruujmy zgodnie z tą regułą następujące transformacje syntaktyczne:

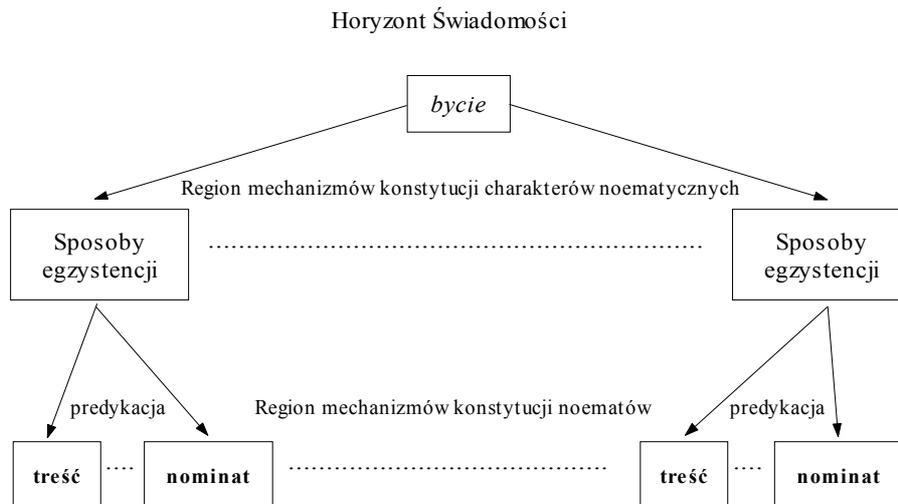
- (1) „X jako S” // „X jest S”
- (2) „(X jako istniejący na sposób M) jako S” // „(X jako istniejący na sposób M) jest S”
- (3) „[(X jako istniejący na sposób M) jako S] na tle bycia” // „(X jako istniejący na sposób M) jest S na tle bycia”

Analizując przedstawione przekształcenia można wyprowadzić następujące wnioski: (i) Husserl wzbogaca podmiotowo-orzecznikowy model predykcji Fregego poprzez komplikację frazy podmiotowej. (ii) Heidegger zaś komplikuje model Husserla poprzez dodanie wskaźnika „na tle bycia”. (iii) Zgodnie z modelem Fregego akty referencji są realizowane za pomocą frazy podmiotowej w elementarnym zdaniu, a więc tym samym za pomocą jej sensu deskryptywnego. (iv) Husserl do modelu referencji Fregego dodaje to, iż oprócz sensu deskryptywnego w akcie referencji uczestniczą sposoby istnienia, które nie stanowią elementu konstytutywnego sensu podmiotu zdaniowego. (v) Heidegger zaś wzbogaca model Husserla poprzez wskazanie na *bycie* jako na element „tła” każdego aktu referencji.

Na Heideggrowski model referencji można spojrzeć w sposób dynamiczny. Otóż, istotowym elementem pola świadomości jest tak zwany horyzont (zapożyczenie od Husserla), który posiada swoje tło. Jest nim *bycie* (*sein*). Następnie to tło jest skorelowane z przestrzenią sposobów istnienia (*seiendes*). W aktach referencji świadomość generuje z *bycia* owe sposoby istnienia.³⁵ Następnie poprzez przyporządkowa-

³⁵ Jeśli przyjmuje się kategorię różnorodności sposobów istnienia, to wyłania się metodologiczna kwestia sposobów (technik) ich badania. Naturalna odpowiedź na pytanie: jak to się dzieje, że umysł filozofujący rozróżnia apriorycznie rozmaite sposoby istnienia?, jest następująca: posiada on kompetencję do rozróżniania sposobów istnienia. W manierze Heideggera można by powiedzieć

nie treści podmiotu zdaniowego odpowiedniego sposobu istnienia, świadomość dokonuje aktu referencji. Poprzez ten akt referencji dla świadomości konstytuuje się przedmiot odniesienia referencyjnego. Można więc zasugerować, że owe sposoby istnienia jako sposoby dania przedmiotu referencji wyznaczają sposoby, na jakie użytkownik języka odnosi się do danego przedmiotu. Takie sposoby referencji wyznaczałyby rozmaite sposoby predykcji. Tło *bycia* jawiłoby się jako warunek transcendentálny aktów referencji. Następujący diagram stanowi ilustrację Heideggerowskiego modelu referencji:



Fregego model referencji jest przedstawiony na spodzie diagramu. Czynność referencji jest czynnością orzekania sensu (treści) o korespondującym nominacie. Odnosząc się do Gwiazdy Wieczornej, podmiot poznający orzeka sens (treść) nazwy „Gwiazda Wieczorna” o nominacie tejże nazwy. Z kolei fenomenologiczny model referencji jest zilustrowany na diagramie dwoma poziomami: spodem oraz poziomem środkowym. Podmiot poznający najpierw konstytuuje sposoby istnienia, które stanowią medium orzekania treści noematycznej o nominacie (przedmiocie referencji). Te zaś z kolei wyznaczają sposób predykcji sensu (treści noematycznej) o nominacie w akcie referencji. Heideggera model zaś dodatkowo pokazuje to, że konstytucja w świadomości Husserlowskich charakterów noematycznych (sposobów egzystencji) wymaga ukonstytuowania struktury *bycia*, czyli czystej egzystencji. Horyzont świadomości ukonstytuowany jest między innymi przez *bycie* (*sein*) jako tło re-

tak: kompetencja egzystencjalna (czyli dyspozycja do rozróżniania sposobów istnienia) wylania się z *bycia*. W języku kognitywistyki znaczyłoby to, że umysł posiada zdolność do generacji modusów (reprezentacji) egzystencjalnych; przy czym procesy generacji mogłyby być określane w kategoriach derywacji, których elementem początkowym byłoby tło referencjalne bycia.

ferencji. Następnie na mocy rozmaitych mechanizmów, podmiot na bazie *bycia* (*sein*) generuje uniwersum sposobów istnienia. Te zaś są wykorzystywane w aktach referencji jako medium pomiędzy treścią a nominatem (*seiende*).³⁶ Heideggerowi można więc przypisać „odkrycie” tła referencji jako struktury semantycznej warunkującej referencję i predykację.

5. KATEGORIA TŁA REFERENCYJNEGO

Koncepcja tła referencyjnego posiada swoje źródło w metafizyce Platona. Autor *Fedona* wprowadza do swojego systemu kategorię *chory*, czyli ekranu bytowego, na który idee mogą rzucać swoje cienie. *Chora* jest przestrzennym pojemnikiem, wypełnionym bezkształtnym tworzywem kosmicznym, w którym *Demiurg* modeluje świat empiryczny na wzór świata idealnego. *Chora* jest więc „tłem” lub ekranem, na który są rzutowane idee w procesie konstytuowania się świata empirycznego.³⁷ Jeśli więc zostanie założone to, że w aktach referencji do przedmiotów ze świata empirycznego dochodzi do rzutowania pojęć (czyli sensów lub noematów) na „nagie” nominaty Fregego, to wówczas idąc tropem Platona, można dodać, że takie referencyjne projekcje świata sensów na świat „nagich” nominatów wymagają swojego tła czy też ekranu. Wiadomo, że Platon wyróżnił tylko jeden ekran — *chorę*. Bez wątplenia jest to dogmatyczne założenie; nie ma bowiem powodów, aby nie rozróżniać pomiędzy różnymi ekranami (tłami) aktów referencji. Heidegger wyróżniał nie tylko *tło bycia*, ale również — *tło nicości* (niebycia).

«Czysty byt i czyste nic są zatem tym samym». To zdanie Hegla jest słuszne. [...] Byt i nicność tworzą całość, ale nie dlatego, że obydwa — z punktu widzenia Hegłowskiego pojęcia myśli — schodzą się w swojej nieokreśloności oraz bezpośredniości, ale dlatego, że sam byt jest w istocie skończony oraz że objawia się tylko w transcendencji bytu ludzkiego, wystawionego ku nicności.³⁸

³⁶ Współcześnie Searle wyróżnia w strukturze świadomości element tła jako odróżniony od peryferium świadomości. Kategorię tła przejmuje od psychologów postaci, kategorię zaś peryferium zapożycza od fenomenologów. Według Searle’a każdy akt intencjonalnego odniesienia ujmuje swój przedmiot (jako figurę) na pewnym tle. Peryferium zaś jest tym wszystkim, wobec którego umysł odnosi się w sposób „nieuwagowy” (kiedy jedziemy samochodem i rozważamy problemy filozoficzne, nie oznacza to tego, że nie mamy przytomności tego, iż jesteśmy w Szczecinie). Zob. Searle, J., *Umysł na nowo odkryty*, (tłum. T. Baszniak), Państwowy Instytut Wydawniczy: 1999, s. 181-182; s. 187-189.

³⁷ Zob. na temat pojęcia *chory* („pojemnika”) w systemie Platona: Reale, G., *Historia filozofii starożytnej, T. II*, (tłum. E. I. Zieliński), Redakcja Wydawnictw KUL: Lublin 1997, s. 167-176. Geneza tego pojęcia w świetle gramatyki dyskursu filozoficznego jest przedstawiona w: Krysztofiak, W., *Gramatyka dyskursu filozoficznego. Kognitywistyczne studium historii filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Semper: Warszawa 2006, s. 183-184.

³⁸ Heidegger, M., „Co to jest metafizyka?”, (tłum. S. Grygiel, W. Stróżewski), *Znak Nr 127 (1965)*, s. 86.

Otóż, w powyższym cytacie Heidegger sugeruje, że dopiero w perspektywie nicości byt (rozumiany jako *bycie*) objawia się *jestestwu*. *Nicość* jako tło ujawnia się *jestestwu* dopiero wówczas kiedy zajmuje ono osobliwą postawę wobec doświadczanej rzeczywistości, mianowicie — postawę trwogi. Heidegger opisuje metaforycznie mechanizm konstituowania się w świadomości *jestestwa* takiej postawy³⁹:

[...] bycie ku możliwości [...] ujmujemy [...] jako *wybieganie*. [...] Śmierć jako *możliwość* nie daje *jestestwu* niczego «do urzeczywistnienia» [...]. Jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania. [...] Bycie ku śmierci to *wybieganie* w możliwość bycia *tego* bytu, którego sposobem bycia jest samo *wybieganie*. [...] *Wybiegając* ku w nieokreślony sposób pewnej śmierci *jestestwo* otwiera się na wypływające z samego jego «tu oto» ciągle *zagrożenie*. [...] W niej [trwodze] *jestestwo* znajduje się *wobec* nicości możliwej niemożliwości swej egzystencji. [...] Bycie ku śmierci jest z istoty *trwogą*.

W aktach *wybiegania*, a więc w aktach egotycznej referencji, w których *jestestwo* projektuje siebie w możliwych sytuacjach, dana jest śmierć. Przy czym ten przedmiot dany jest jako sytuacja konieczna, nieunikniona, nieprześcigniona, groźna. Wówczas *jestestwo* przyjmuje postawę trwogi, w której ujawnia się *tło nicości* jako kresu własnej egzystencji. Jak więc można by rozumieć to, że podmiot odnosi się w aktach referencji do rozmaitych przedmiotów na *tło nicości*?⁴⁰

Zaproponować można następującą interpretację kategorii *nicości* jako tła dla pewnych osobliwych aktów referencji. Na dowolny przedmiot można spoglądać nie tylko w taki sposób, że ujawnia się on nam jako istniejący w jakiś sposób, ale także w taki sposób, że ujawnia się on nam jako w żaden sposób nieistniejący. Pierwszy typ sytuacji referencyjnych realizuje się właśnie na *tło bycia*; natomiast drugi — na *tło nicości*. Mogę spoglądając na kwiaciarke odnosić się do sprzedawanych czerwonych róż właśnie w aspekcie ich koniecznego bycia ku nieistnieniu, *nicości* (czyli zwiędnięciu). Odnosząc się w taki sposób do róż mogę nawet ujmować je w aspekcie ich piękna zmysłowego, ich czerwieni i zieleni czy nawet ceny lub tego, że potrzebuję ich w charakterze upominku urodzinowego. Ten sam opis mogę sformułować również wtedy, kiedy nie mam świadomości nieuniknionej śmierci róż. Ale wówczas ujmuję je właśnie na *tło bycia*, a nie — *nicości*. Tło referencji nie musi koniecznie modyfikować charakterów noematycznych. Można jednak wskazać przykład, iż nie każdy akt referencji może być zrealizowany na *tło nicości*: nie można odnieść się do Boga (Absolutu) w sensie chrześcijańskim, na przykład, w modlitwie, na *tło nicości*. W tym wypadku tło referencji modyfikowałoby bowiem charaktery noematyczne (istnienie absolutne, konieczne, oczywiste, wieczyste itd.) determinujące sposób dania Boga. *Bycie* i *nicość* nie mogą więc zostać metaforycznie zrozumiane jako „różne aspekty tego samego”. Czy różnica pod względem tła w dwóch aktach referencji

³⁹ Heidegger, M., *Bycie i czas*, s. 368-373.

⁴⁰ Por. Krysztofiak W., „Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy”, *Filozofia Nauki*, Rok XIII, 2005, Nr 1(49), s. 85. W pracy tej mechanizm ujmowania własnej śmierci przez świadomość jest interpretowany jako proces symulowania trwożenia się własną śmiercią.

o tym samym przedmiocie i noemacie jest skorelowana z jakąś różnicą w wymiarze noezty tych aktów referencji?

Na noezę dowolnego aktu składa się nie tylko sposób ujmowania przedmiotu referencji (percepcyjny, wyobrażeniowy, sygnitywny, przypomnieniowy itd.), ale również nastrój noetyczny. Przykładem takich nastrojów są rozmaitych typów stany przytomności. Umysł posiada przytomność własnego ja; fenomenologowie określają ją jako egotyczność przeżywaną w każdym akcie świadomości. Innym nastrojem jest przytomność bycia w świecie; poczucie tego, że gdzieś się jest, ujawnia się ona szczególnie w stanach odzyskiwania świadomości po zemdleniu. Poczucie tego, że się żyje, można określić jako przytomność witalną. W aktach komunikowania się z innymi osobami jesteśmy przytomni tego, że obcujemy z osobami, a nie, na przykład, ze zwierzętami (Levinas mówiłby o przytomności „twarzy Innego”); jest to przytomność personalna. Można również mówić o nastrojach lingwistycznych; na przykład — o poczuciu rozumienia mowy czy przeciwnie — o poczuciu braku jej rozumienia; nastrojem jest także stan, w którym mamy przytomność, że się do nas mówi lub przytomność naszego własnego mówienia. Bez wątplenia, można mnożyć na wiele sposobów przykłady różnych nastrojów noetycznych. Każdy z nastrojów można „jakoś utracić” (wydaje się, że *Holocaust* jest czasem, w którym niektórzy „utracili” przytomność personalną).

Heidegger w swoim fundamentalnym dziele formułuje opisy rozmaitych nastrojów, w których *jestestwu* ma się uobecniać jego własne *bycie*. Wydaje się, że fundamentalnym nastrojem jest „bycie-w-świecie”. Ta przytomność świata posiada swoje odmiany: jako bycie przy świecie (zatraskanie), jako współbycie (troskliwość) i jako bycie Sobą.⁴¹ Otóż, Heidegger sugeruje, że ten „światowy” nastrój w swoich rozmaitych modusach, obecny w każdym akcie intencjonalnym, konstytuuje się nad jeszcze bardziej źródłowymi nastrojami. Takim nastrojem ma być *położenie* *jestestwa*, czyli bycie-tu-oto.⁴² W byciu-tu-oto ujawnia się istotowa własność tego nastroju, określana jako *rzucenie*. Heidegger analizuje rozmaite aspekty tego *rzucenia*, a mianowicie: lęk, rozumienie, projektowanie i inne. Wydaje się, że jego rozważania są ukierunkowane na pokazanie tego, w jaki sposób nastrój bycia-w-świecie przekształca się w nastrój bycia-ku-śmierci. I wydaje się, że właśnie tłem referencyjnym dla tego nastroju jest *nicość* (niebycie).

Kategoria tła referencyjnych może być interpretowana jako struktura semantyczna zakodowana w umyśle, która warunkuje podstawowe ludzkie kompetencje referencyjne. Podczas lektury powieści czytelnik odnosząc się do postaci literackich posiada poczucie, iż nie są to realne osoby. Wówczas jego akty referencji są realizowane na tle fikcji, a nie *bycia* lub *nicości*. W aktach mówienia do kogoś użytkownicy

⁴¹ Zob. *Bycie i czas*, s. 187.

⁴² Heidegger stwierdza: „To, co [...] wskazujemy terminem „położenie”, jest *ontycznie* najbardziej znane i najbardziej powszednie: nastrój, bycie nastrojonym. Fenomen ten [...] trzeba widzieć jako fundamentalny egzystencjał i określić z uwagi na jego strukturę” (tamże, s. 190-191).

języka również żywią poczucie, iż komunikują się z osobami (na przykład — w modlitwie). Wówczas takie akty komunikacyjne odnoszenia się do kogoś są realizowane na tle personalnym. Heideggerowi można więc przypisać „odkrycie” zjawiska towarzyszenia określonych nastrojów noetycznych w aktach referencji realizowanych na odpowiednich tłach.

6. BYCIE W ASPEKTCIE LOGICZNYM

Na gruncie języka ontologii Leśniewskiego elementarne zdanie, poprzez które podmiot poznający dokonuje, zgodnie z modelem Fregego, aktu referencji oraz predykcji, posiada kształt: $a \varepsilon b$, gdzie ε jest funktorem epsilonowym Leśniewskiego. Zgodnie z modelem Husserla, funktor epsilonowy jest zawsze indeksowany sposobem istnienia (na przykład: realnym, intencjonalnym, absolutnym, idealnym itd. w rozmaitych modusach: temporalnym, atemporalnym, lokacyjnym, konkretnym, abstrakcyjnym, koniecznym, możliwym itd.). Zdania w sensie logicznym, poprzez które podmiot dokonuje referencji, posiadają kształt: $a \varepsilon_{\langle i, \dots, n \rangle} b$, gdzie indeks $\langle i, \dots, n \rangle$ stanowi parametr oznaczający sposób istnienia.⁴³ Heideggerowski model zdania w sensie logicznym, poprzez który podmiot dokonuje referencji, stanowi uzupełnienie modelu Husserla. Otóż, elementarne zdanie będzie dodatkowo indeksowane parametrem tła, którym jest *bycie* lub *nicość*. Kształty takich zdań można oznaczyć następująco: (i) $a \varepsilon_B \langle i, \dots, n \rangle b$, (ii) $a \varepsilon_N \langle i, \dots, n \rangle b$, gdzie indeks „B” oznacza ujawnianie się na *tle bycia*, „N” zaś — ujawnianie się na *tle nicości*.

Podstawowymi strukturami zdaniowymi są w Heideggerowskim dyskursie te, w których odnosimy się do *jestestwa* (*dasein*), a więc w których podmiotem jest Ja. Dlatego też dzieło Heideggera można próbować zinterpretować jako próbę pokazania, jak w strumieniu świadomości struktury referencyjno-predykatywne typu: $Ja \varepsilon_B \langle i, \dots, n \rangle b$, przekształcają się na struktury typu: $Ja \varepsilon_N \langle i, \dots, n \rangle b$. Oczywiście, wyłania się następujący problem: jaką strukturę posiadają elementarne zdania, których podmiot logiczny jest użyty w funkcji odniesienia do *bycia*?

Odpowiedź na ostatnie pytanie wymaga konstrukcji modelu przekształcania zdań podmiotowo-orzecznikowych ze sparametryzowanym funktorem epsilonowym na zdania, w których te parametry stają się podmiotami logicznymi. Język Leśniewskie-

⁴³ Indeksowanie sposobem istnienia funktora epsilonowego zaproponował Ajdukiewicz w swoich rozważaniach nad zagadnieniem idealizmu epistemologicznego. Według niego zdanie „Zeus jest Bogiem” jest prawdziwe, o ile spójnik „jest” będzie rozumiany jako wyrażający istnienie intencjonalne. Zdania elementarne w języku intencjonalnym posiadają postać: $a \varepsilon_i b$, gdzie „ ε_i ” jest spójnikiem definiowalnym następujący sposób: $a \varepsilon_i b$ wtw ‘ $a \varepsilon b$ ’ należy do takiego a takiego tekstu. Zob. Ajdukiewicz, K., *W sprawie pojęcia istnienia. Kilka uwag w związku z zagadnieniem idealizmu*, [w:] tenże: *Język i poznanie*, T. II, Warszawa: PWN 1985, s. 143-154. Na temat składni języka Leśniewskiego, zob. Słupecki, J., „S. Leśniewski’s Calculus of Names”, [w:] (Srzednicki, J. T. J., Rickey, V. F., Czelakowski, J., eds.), *Leśniewski’s Systems. Ontology and Mereology*, Martinus Nijhoff Publishers: The Hague/Boston/Lancaster 1984, s. 59-122.

go stanowi dogodne narzędzie dla takich konstrukcji modelowych z tej racji, że dopuszcza się w nim konstrukcję dwóch rodzajów struktur zdaniowych: struktury epsilonowe kształtu: $a \varepsilon b$; struktury predykatywne kształtu: $\varphi(x)$. Niech pierwszy rodzaj struktur będzie „czytany” w następujący sposób: „ $a \varepsilon b$ ” — „ a jest b ”; drugi zaś: „ $\varphi(x)$ ” — „ φ przysługuje x -owi”. W tym drugim wypadku można mieć na myśli relację ujawniania się x -a poprzez własność (treść noematyczną czy w końcu sens) konotowaną (wyrażaną) przez „ φ ”. W ten sposób dałoby się rozróżnić dwa wymiary ekspresji językowych. Pierwszy wymiar byłby ukonstytuowany poprzez zdania podmiotowo-orzecznikowe, wyrażające relację standardowo rozumianej predykcji. Drugi wymiar byłby ukonstytuowany poprzez zdania wyrażające to, że przedmioty referencji jawią się poprzez pewne treści (sensy, noematy, intensje). Ponieważ na gruncie Heideggerowskiego modelu referencji predykcja epsilonowa jest indeksowana sposobami istnienia oraz tłem referencyjnym, więc należy dokonać odpowiedniej modyfikacji języka Leśniewskiego. Niech każde zdanie elementarne będzie indeksowane określonymi parametrami odnoszącymi do sposobów istnienia oraz tła referencyjnego. Niech więc symbole o postaci: $\alpha_{i, \dots, j}$, $\beta_{n, \dots, k}$, przebiegają uniwersum elementarnych zdań epsilonowych takich, że parametry: i, \dots, j, n, \dots, k przebiegają uniwersum stałych odnoszących do sposobów istnienia oraz tła referencji. Do języka następnie wprowadzamy operator intensjonalizacji, który ze zdania tworzy predykat wyrażający sens. Symbole o postaci: $*\alpha_{i, \dots, j}$ będą czytane: „to, że $\alpha_{i, \dots, j}$ ”. Wprowadźmy do tak zmodyfikowanego języka Leśniewskiego następującą definicję:

$$(DF) \quad [*\alpha_{i, \dots, j}](k) \equiv \alpha_{i, \dots, j, k}$$

To, że $\alpha_{i, \dots, j}$ przysługuje parametrowi k (albo inaczej: k jawi się poprzez treść taką, że $\alpha_{i, \dots, j}$) wtedy i tylko wtedy, gdy $\alpha_{i, \dots, j, k}$. Jeśli więc dane jest zdanie o postaci: $a \varepsilon_{B, f} b$, gdzie B jest tłem referencyjnym *bycia*, f zaś jest fikcyjnym sposobem istnienia, to zgodnie z (DF) można je przekształcić na zdanie kształtu: $[*a \varepsilon_f b](B)$, czytane następująco: „to, że a jest fikcyjnie b , przysługuje byciu”, „bycie ujawnia się poprzez treść taką, że a jest fikcyjnie b ”. Niech będzie dane zdanie: „Sherlock Holmes jest detektywem”, wypowiedziane na serio, na przykład: podczas streszczenia lektury na lekcji w szkole. Wówczas należy je zanalizować jako wyrażające to, iż Sherlock Holmes jest fikcyjnie detektywem na *tło bycia* (w aktach streszczenia uczeń abstrahuje od jego śmierci, nieistnienia⁴⁴). Wyjściowe zdanie można następnie przekształcić na zdanie o postaci: „Bycie ujawnia się poprzez to, że Sherlock Holmes jest fikcyjnie detektywem”.

Skoro zdania typu: $Ja \varepsilon_{B, \langle i, \dots, n \rangle} b$, $Ja \varepsilon_{N, \langle i, \dots, n \rangle} b$, stanowią podstawowe zdania elementarne, w których ujawniać ma się, odpowiednio, *bycie* oraz *nicość* (a celem Heideggera jest pokazanie tego, jak referencyjne *tło bycia* transformuje się w stru-

⁴⁴ Można by postawić kwestię: czy postacie literackie umierają w taki sam sposób jak realni ludzie? A więc czy można dokonywać aktów referencji w odniesieniu do postaci literackich na *tło nicości*? Heidegger nie wyróżniał bowiem fikcyjnego tła referencji.

mieniu świadomości na referencyjne *tło nicości*), to wówczas *bycie* oraz *nicość* będą stanowić przedmioty aktów referencji realizowanych w zdaniach, odpowiednio, o postaci: $[*Ja \in \langle i, \dots, n \rangle b](B)$, $[*Ja \in \langle i, \dots, n \rangle b](N)$. Można więc wyprowadzić wniosek, że celem Heideggera jest sformułowanie zdań o postaci: „Bycie ujawnia się poprzez to, że jestestwo jest na takie a takie sposoby istnienia tym a tym”; „Nicość ujawnia się poprzez to, że jestestwo jest na takie a takie sposoby istnienia tym a tym”. Oczywiście, wypowiedzi o *nicości* mają być jakoś wygenerowane z wypowiedzi o *byciu*.

Skoro jednak *bycie* stanowić może przedmiot referencji wypowiedzi, które stanowią — na mocy (DF) — rezultat transformacji zdań, których z kolei podmiotem logicznym może być niemal każde wyrażenie desygnujące dowolne *seiende*, to wyłania się następująca kwestia: Dlaczego Heidegger miałby z uniwersum zdań o postaci: $[*a \in \langle i, \dots, n \rangle b](B)$, $[*a \in \langle i, \dots, n \rangle b](N)$, wybrać, jako najlepiej nadającą się do odpowiedzi na pytanie o sens bycia, tylko pewną subkategorię takich zdań, złożoną ze zdań kształtu: $[*Ja \in \langle i, \dots, n \rangle b](B)$, $[*Ja \in \langle i, \dots, n \rangle b](N)$?

Otóż, jednym z celów opisów fenomenologicznych jest wskazanie na tak zwane „źródłowe ugruntowanie” naszych stwierdzeń. Jeśli stwierdzamy w pewnym zdaniu: X jest B, i skoro sposoby istnienia skorelowane z funktorem „jest” determinują to, że zdanie takie posiada percepcyjną naturę, to jego ugruntowanie źródłowe będzie sprowadzało się do pokazania ustalonych aktów percepcji w ich określonym przebiegu noetycznym uzasadniających akceptację takiego stwierdzenia. Innymi słowy, ugruntować źródłowo jakieś zdanie to tyle, co określić ewidencyjną podstawę jego akceptacji (fenomenologowie w takich wypadkach niekiedy mówią o źródłowym wypełnianiu stwierdzeń wyrażanych w zdaniach). Zatem Heidegger jako fenomenolog byłby zmuszony do postawienia następującego pytania: czy każde zdanie o postaci: $[*a \in \langle i, \dots, n \rangle b](B)$, $[*a \in \langle i, \dots, n \rangle b](N)$ daje się źródłowo ugruntować (czyli ewidencyjnie uzasadnić)? Wydaje się, że taka odpowiedź musi być negatywna. Tylko niektóre z tej kategorii zdań posiadają swoje źródłowe ugruntowanie. W jaki sposób, na przykład, można by uzasadnić świadectwem zdanie o postaci: „Bycie ujawnia się poprzez to, że Smerfetka jest fikcyjnie córką Papy Smerfa”. Ponieważ *bycie* jest tłem referencyjnym (a więc strukturą mentalną), to jeśli można się do niego w ogóle źródłowo odnieść, to tylko w jakichś aktach refleksji (intuicji przeżywania określonego rodzaju czy w aktach tak zwanego spostrzeżenia immanentnego). Jedyne zdania pierwszoosobowe stanowią artykulacje takich aktów refleksji. Stąd Heidegger musiał zaprojektować swój dyskurs jako opis rozmaitych struktur *jestestwa* (*dasein*), artykułowanych w wypowiedziach pierwszoosobowych. Jeśli mówię, że jestem bytem projektującym możliwość swojej śmierci, to jeśli takie powiedzenie ma być poznawczo uznane, to musi być ugruntowane źródłowo. I wydaje się, że przeżywanie w specjalnych aktach refleksji określonych nastrojów ma stanowić właśnie ewidencję tego, że *bycie* lub *nicość* ujawnia poprzez to, że ja istnieję na sposób projektowania możliwości swojej śmierci. Jeśli przeżywam lęk trwożny, to wówczas jestem zmuszony do uznania takiego egzystencjalistycznego stwierdzenia. Dlatego też dyskurs egzystencjalistyczny ma na celu symulowanie w naszej świadomości takich

nastrojów, jak na przykład trwożne lękanie się. Osobnik dorosły nie jest w stanie trwożnie lękać się o śmierć Smerfетки lub Pszczółki Mai.

ZAKOŃCZENIE

Czy akceptując przedstawioną w artykule interpretację, można uznać koncepcję Heideggera za projekt filozoficznie udany (płodny)? Zgodnie z definicją (DF) *bycie* oraz *nicość* jako tła referencji mogą się odsłaniać tylko poprzez prawdziwe zdania podmiotowo-orzecznikowe (odpowiednio sparametryzowane indeksami sposobów istnienia). Zatem rekonstruowany model referencji powinien być uzupełniony o semantykę warunków prawdziwości dla zdań z parametryzowanym funktorem epsilon-nowym. Z drugiej strony definicja (DF) pokazuje, że projektowany Heideggerowski język w sensie logicznym jest redukowalny do języka Leśniewskiego. Zatem z punktu widzenia inferencyjnego projektowana „egzystencjalna syntaksa” niczego nie wnosi.

Skoro Heidegger próbuje pokazać, jak akty referencji na *tle bycia* przekształcają się na akty referencji na *tle nicości*, to jednak naszkicowany projekt składni Heideggerowskiego języka pozwala na modelowanie odpowiednich mechanizmów rządzących takimi przekształceniami. Oczywiście takie modele wymagają zaprojektowania jakiejś logiki generatywnej.

Bez wątplenia Heidegger jest odkrywcą „odmiennych stanów świadomości” (czyli egzystencjalnych nastrojów). Ale czy rzeczywiście te stany mają charakter referencyjny w stosunku do czegoś zewnętrznego względem strumienia świadomości? Z pewnością ich symulowanie w świadomości adepta filozofii zaburza jakoś potoczne czynności referencji, w których przeżywanie ich egotyczności odznacza się śladowym natężeniem. Być może „składnia języka Heideggerowskiego” pozwala na konstruowanie modeli wyjaśniających takie zaburzenia referencyjne umysłu.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K., *W sprawie pojęcia istnienia. Kilka uwag w związku z zagadnieniem idealizmu*, [w:] tenże: *Język i poznanie*, T. II, Warszawa: PWN 1985, s. 143-154.
- Augustynek Z., „Trzy realizmy”, [w:] (M. Hempoliński, red.), *Studia epistemologiczne, 1*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN: Warszawa 1990, s. 43-65.
- Ayer A. J., *Filozofia w XX wieku*, (przekład: T. Baszniak), PWN: Warszawa 1997.
- Baker G.P., Hacker P.M.S., „Functions in *Begriffsschrift*”, *Synthese* 135: 2003, s. 273-297.
- Baran B., *Saga Heideggera*, inter esse: Kraków 1990, s. 29-31.
- Biłat A., „Czy negatywne stany rzeczy istnieją”, [w:] Kowalski Z., Krysztofiak W., Biłat A., *Koncepcje negatywnych stanów rzeczy*, Wydawnictwo UMCS: Lublin 1998, s. 105-128.
- Biłat A., *Ontologiczna interpretacja logiki. U podstaw ontologii logicznej*, Wydawnictwo UMCS: Lublin 2004.
- Carnap R., *Meaning and Necessity*, Chicago 1958.
- Føllesdal D., „Husserl's Notion of Noema”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, (1969), s. 680-687.

- Frege G., „Sens i Nominat”, (tłum. J. Pelc), [w:] (J. Pelc, red.), *Logika i język*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa 1967.
- Heidegger M., „Co to jest metafizyka?”, (tłum. S. Grygiel, W. Stróżewski), *Znak Nr 127 (1965)*.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, (przełożył B. Baran), PWN: Warszawa 1994.
- Jadacki J. J., *Spór o granice istnienia*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa 1998.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 1990.
- Krysztofiak W., *Gramatyka dyskursu filozoficznego. Kognitywistyczne studium historii filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Semper: Warszawa 2006.
- Krysztofiak W., „Noemata and Their Formalization”, *Synthese*, Vol. 105, No 1, 1995, s. 53-86.
- Krysztofiak W., „Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy”, *Filozofia Nauki*, Rok XIII, 2005, Nr 1(49), s. 59-89.
- Krysztofiak W., Pietruszczak A., „Próba formalizacji pojęcia noematu”, [w:] Perzanowski J., Pietruszczak A., (red.), *Byt, logos matematyka. Filozofia/Logika. Filozofia Logiczna 1995*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika: Toruń 1997, s. 161-198.
- Łagosz M. *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregowskiej semantyce zdań*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: Wrocław 2000.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW: Warszawa 1978, s. 47.
- Nowaczyk A., „Carnap i Heidegger o metafizyce, czyli gdy dwóch mówi to samo...”, *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, R.11, Nr 1(41), s. 5-15.
- Pietersma H., „Assertion and predication in Husserl”, *Husserl Studies 2(1985)*, s. 75-95.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej, T. II*, (tłum. E. I., Zieliński), Redakcja Wydawnictw KUL: Lublin 1997.
- Searle J., *Umysł na nowo odkryty*, (tłum. T. Baszniak), Państwowy Instytut Wydawniczy: 1999.
- Słupecki J., „S. Leśniewski's Calculus of Names”, [w:] (Szednicki J. T. J., Rickey V.F., Czelakowski J., eds.), *Leśniewski's Systems. Ontology and Mereology*, Martinus Nijhoff Publishers: The Hague/Boston/Lancaster 1984, s. 59-122.
- Smith D. W., McIntyre R., *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*, Reidel: Dordrecht 1982.
- Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement, T. I*, Martinus Nijhoff: Haga 1965.
- Tugendhat E., *Bycie, prawda, rozprawy filozoficzne*, (przekład J. Sidorek), Oficyna Naukowa: Warszawa 1999.
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, (tłum. M. Michowicz), Prószyński i S-ka: Warszawa. Książka ukazała się bez adnotacji o dacie wydania.
- Wojtysiak J., *O słowie „Być”*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 2005.
- Wojtysiak J., „Istnienie. Podstawowe koncepcje”, [w:] A.B. Stępień, J. Wojtysiak (red.), *Studia metafizyczne II, Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 2002, s. 215-262.
- Woleński J., „Kierunki i metody filozofii analitycznej”, [w:] Perzanowski J. (red.), *Jak filozofować*, PWN: Warszawa 1989, s. 30-77.