

Daniel Chlastawa

## **Bertrand Russell i uniwersalia**

W swojej długiej działalności filozoficznej Bertrand Russell wielokrotnie wyowiadał się na temat uniwersaliów i wiążących się z nimi kwestii. Bywało, że problematyka ta miała decydujące znaczenie w dokonujących się u filozofa znacznych zwrotach myślowych. Koncepcje Russella dotyczące uniwersaliów nigdy nie były odizolowane od jego ogólniejszych rozważań filozoficznych. Warto przyrzeć się, w jaki sposób to główne zagadnienie metafizyczne tradycyjnej filozofii było podejmowane przez jeden z najwybitniejszych umysłów współczesności w czasach, w których zeszło ono na drugi plan, nierzadko uznawane za przebrzmiałe, a nawet pozbawione sensu.

Na wstępie niezbędne jest pewne ustalenie terminologiczne. Przez „uniwersalia”<sup>1</sup> będzie się tu rozumieć *przedmioty ogólne*, jednakże nie w sensie Leśniewskiego-Kotarbińskiego, tzn. przedmioty posiadające tylko cechy wspólne przedmiotom danego rodzaju, lecz same te rodzaje, które z kolei można identyfikować np. z własnościami i relacjami. Ich ogólność polega na tym, że — przynajmniej w ogólnym przypadku — mogą one posiadać wiele różnych egzemplifikacji. Zastrzeżenia te są konieczne ze względu na fakt, iż w filozofii współczesnej (m.in. za sprawą Quine’a) „uniwersalia” często stają się synonimem „przedmiotów abstrakcyjnych”, takich jak liczby, zbiory, zdarzenia, stany rzeczy i procesy. Nie wydaje się to jednak właściwe, ponieważ wymienione tu przykłady bytów nie są przedmiotami ogólnymi, lecz jednostkowymi: liczba 6, zbiór pusty czy zjednoczenie Niemiec to obiekty partykularne, wprawdzie abstrakcyjne, ale nie ogólne. Powszechnikiem jest zapewne „liczba w ogóle”, „zbiór w ogóle” czy „zjednoczenie w ogóle”, ale owe przedmioty ogólne można potraktować jako odpowiednie własności i relacje: własność bycia liczbą, własność bycia zbiorem, własność bycia zjednoczeniem itd., na równi z własnościami-

<sup>1</sup> W zależności od potrzeby będę używał terminu „powszechniki”, traktując go jako synonim.

mi i relacjami odnoszącymi się do przedmiotów konkretnych. Każde *universale* jest przedmiotem abstrakcyjnym, ale nie na odwrót. Oczywiście zagadnienie uniwersaliów i zagadnienie abstraktów są ze sobą ściśle związane; przykładem takiego związku jest fakt, iż zarówno przyjęcie istnienia uniwersaliów, jak i innych abstraktów określa się jako „platonizm” i że w odniesieniu do obu tych platonizmów formułuje się zarzut dotyczący problemów epistemologicznych związanych z niemożliwością istnienia przyczynowego kontaktu umysłu z abstraktami. Nie zmienia to jednak faktu, że — jak sama nazwa wskazuje — uniwersalia to przedmioty ogólne, a więc nie to samo, co przedmioty abstrakcyjne. Russell posiadał również określone koncepcje dotyczące statusu ontologicznego innych niż uniwersalia abstraktów, przede wszystkim liczb, zbiorów (klas) i zdarzeń, jednakże nie będzie to szczegółowo omawiane.

### 1. RELACJE WEWNĘTRZNE I ODRZUCENIE HEGLIZMU

Russell podczas studiów matematycznych w Cambridge (które rozpoczął w 1890 roku) zetknął się z silnym wówczas w Wielkiej Brytanii prądem filozofii idealistycznej, przede wszystkim neoheglizmu, do którego należeli m.in. Francis H. Bradley (1846-1924), George F. Stout (1860-1944), John McTaggart (1866-1925) i Harold Joachim (1868-1938). Głosili oni nawiązujący w wielu punktach do filozofii Hegla idealistyczny monizm, według którego wielość rzeczy jest pozorem, a jedyną prawdziwą rzeczywistością jest duchowy Absolut i żadne zdanie o rzeczach jednostkowych nie może być w ścisłym sensie prawdziwe, ponieważ nie dotyczy całości bytu, czyli właśnie Absolutu. Pod wpływem tych idei Russell doszedł pod koniec studiów do, jak to określił, „metafizyki na pół kantowskiej, a na pół heglowskiej” (Russell 1971, s. 36). W swojej pierwszej książce filozoficznej *An Essay on the Foundations of Geometry* z 1897 roku reprezentował zasadniczo stanowisko kantowskie, wychodząc od pytania, jak możliwa jest geometria (tamże, s. 38). W okresie tym pracował również nad zagadnieniami filozofii fizyki. Jak sam wyznaje, „w tym czasie byłem w pełni dojrzałym heglistą i zamierzałem skonstruować pełną dialektykę nauk, która miała się kończyć dowodem, że wszelka rzeczywistość ma charakter duchowy” (tamże, s. 40). Jednakże do realizacji tego planu nie doszło. Niedługo potem miał bowiem miejsce zwrot, który później został uznany za jedną z głównych przyczyn powstania filozofii analitycznej. Była to dokonana wspólnie z Georgem E. Moore’em „rewolta przeciwko idealizmowi”: „w końcu roku 1898 Moore i ja zbuntowaliśmy się przeciw Kantowi i Heglowi. Moore torował drogę, a ja szedłem ściśle jego śladami” (tamże, s. 56). Russell doszedł do wniosku, że podstawowym założeniem, leżącym u podstaw koncepcji neoheglistów jest tzw. *zasada stosunków wewnętrznych*, czyli przekonanie, że wszelkie relacje pomiędzy przedmiotami sprowadzają się do wewnętrznych, tzn. nierelacyjnych cech tych przedmiotów (tak jak jest to np. w przypadku relacji kochania, sprowadzającej się do własności umysłu osoby kocha-

jącej), lub, w innym sformułowaniu, że relacja jest cechą całości utworzonej przez swoje człony. Według Russella koncepcji takiej nie da się utrzymać w odniesieniu do wszystkich relacji, czego najlepszym przykładem są odgrywające istotną rolę w matematyce relacje asymetryczne, takie jak wcześniejszość. Niech  $A$  będzie zdarzeniem wcześniejszym od zdarzenia  $B$ . Russell argumentuje następująco: sprowadzenie tej relacji do własności przysługujących  $A$  i  $B$  musiałoby polegać na ustaleniu dat i uznaniu ich za cechy tych zdarzeń. Wówczas jednak trzeba powiedzieć, że data zdarzenia  $A$  jest wcześniejsza od daty zdarzenia  $B$ , czego nie da się zrobić bez odwołania do relacji wcześniejszości. Jeśli zaś będziemy traktować relację jako cechę całości złożonej z  $A$  i  $B$ , to z uwagi na brak uporządkowania tej całości nie będziemy w stanie rozróżnić sytuacji, w której  $A$  jest wcześniejsze od  $B$ , od sytuacji, w której  $B$  jest wcześniejsze od  $A$ . Zagadnienie relacji Russell rozważał szczególnie podczas swoich prac nad książką *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* z 1900 r. Istotnym elementem systemu Leibniza jest na pierwszy rzut oka paradoksalna koncepcja monad, pomiędzy którymi nie istnieje żadne oddziaływanie wzajemne. U podstaw tej teorii leżała zasada stosunków wewnętrznych, która z kolei miała swoje źródło w tradycyjnym przekonaniu, że wszystkie zdania sprowadzają się do formy podmiotowo-orzeczeniowej. W świetle tego założenia wszystkie zdania stwierdzające relacje należało sprowadzić do tej formy, co wiązało się z nie lada trudnościami. Oto przykład zmagania Leibniza na tym polu:

Stosunek czy też proporcja między dwiema liniami  $L$  i  $M$  może być ujęty na trzy sposoby, jako stosunek największego  $L$  do najmniejszego  $M$ , jako stosunek najmniejszego  $M$  do największego  $L$  i wreszcie jako coś abstrakcyjnego względem obu, tzn. jako stosunek zachodzący między  $L$  i  $M$ , niezależnie od tego, które z nich jest wcześniejsze czy późniejsze, które jest podmiotem czy przedmiotem. W ten zaś właśnie sposób ujmowane są proporcje w muzyce. W pierwszym ujęciu  $L$  jako największe jest podmiotem, w drugim zaś  $M$  jako najmniejsze jest podmiotem tej przypadłości, którą filozofowie zwą stosunkiem lub odniesieniem; cóż jednak będzie jej podmiotem w trzecim znaczeniu? Nie można powiedzieć, że  $L$  i  $M$  razem są oba podmiotem takiej oto przypadłości, gdyż w ten sposób mielibyśmy przypadłość w dwóch podmiotach, tkwiącą jedną nogą w jednym, drugą w drugim. Co pozostaje w niezgodzie z pojęciem przypadłości. Wobec czego należy powiedzieć, że to odniesienie w trzecim znaczeniu występuje właśnie poza podmiotami, skoro jednak nie jest ani substancją, ani przypadłością, musi być rzeczą czysto idealną, której uwzględnienie nie przestaje przez to być użyteczne (Leibniz 1969, s. 387-388).

Myślenie Leibniza jest tak silnie osadzone w podmiotowo-orzeczeniowej koncepcji zdania, że gdy był już blisko uświadomienia sobie odmienności relacji od podmiotu i orzeczenia, wolał raczej odepchnąć od siebie owo dziwaczne odkrycie i uznać relację za coś „czysto idealnego” niż odrzucić założenie, że każde zdanie składa się z (jednego) podmiotu i (jednego) orzeczenia (Russell 1937, s. 13). Jedyńm sposobem na rozwiązanie pojawiających się trudności jest dla Russella rewizja założenia o podmiotowo-orzeczeniowej istocie zdania:

Najprostszymi przykładami zdań, których nie da się w ten sposób zredukować [tzn. do zdań podmiotowo-orzeczeniowych] są zdania zawierające pojęcia matematyczne. Wszelkie stwier-

dzenia dotyczące liczb, jak np. «Jest trzech ludzi» z natury rzeczy stwierdzają wielość podmiotów, choć mogą również przypisywać predykat każdemu z podmiotów. Zdań takich nie można traktować jako prostej sumy zdań podmiotowo-orzeczeniowych, ponieważ liczba wpływa wyłącznie z jedności sądu i nie istniałaby, gdyby zestawiono trzy zdania, z których każde stwierdza obecność jednego człowieka (tamże, s. 12).

Według Russella „założenie Leibniza o wielości substancji sprawiło, że odrzucenie istnienia relacji okazało się szczególnie kłopotliwe i uwikłało go we wszystkie paradoksy harmonii przedustawnej” (tamże, s. 15). Z tego względu Spinoza, Hegel i Bradley, których nie-pluralistyczne systemy również opierają się na koncepcji stosunków wewnętrznych, „w rzeczywistości rozwijali tę koncepcję z większą konsekwencją logiczną niż Leibniz” (Russell 1971, s. 64). Odrzucenie tej koncepcji miało wielkie znaczenie dla dalszego rozwoju myśli Russella:

Wszystkie argumenty heglistów, by potępić te rzeczy, jakimi zajmuje się matematyka i fizyka, zależą od aksjomatu stosunków wewnętrznych. Toteż, gdy odrzuciłem ten aksjomat, zacząłem wierzyć we wszystko, co hegliści poddawali w wątpliwość. To dało mi naprawdę pełny świat. Wyobrażałem sobie, że liczby umieszczone są w szeregu w platońskim niebie. [...] Byłem przekonany o istnieniu świata uniwersaliów, który głównie składał się z tego, co rozumiemy przez czasowniki i przez przymyki. [...] W moim pierwszym buncie przeciw Heglowi byłem przeświadczony, że musi istnieć jakaś rzecz, jeśli dowód Hegla, że istnieć ona nie może, był nieprawomocny. Stopniowo brzytwa Ockhama dawała mi coraz gładziej wygolony obraz rzeczywistości (tamże, s. 65-66).

Wraz z odrzuceniem heglizmu Russell odrzucił przyjmowaną w tym systemie monistyczną teorię prawdy, według której „żadna prawda nie jest niezależna od innych prawd, że każda z nich — jeśli sformułowana jest wyczerpująco i bez nieuprawnionych abstrakcji — okazuje się całkowitą prawdą o całym wszechświecie” (tamże, s. 196). Russell uznał, że istnieje wiele niezależnych od siebie prawd, że jednostkowe zdania mogą być absolutnie prawdziwe lub fałszywe, a ich wartość logiczna zależy wyłącznie od stosunku do jednostkowych faktów (z tego względu mówi się czasem o „rewolcie pluralistycznej” przeciwko monizmowi, towarzyszącej „rewolcie przeciw idealizmowi”). Do zagadnienia prawdy filozof wielokrotnie później powracał, nie zmieniając swoich zasadniczych przekonań w tej sprawie. Klasyczna, korespondencyjna teoria prawdy była dla niego m.in. podstawą do opracowania (przy inspiracji Wittgensteina) koncepcji atomizmu logicznego oraz krytyki pragmatycznej teorii prawdy Williama Jamesa i Johna Deweya.

W wydanych w 1903 roku *The Principles of Mathematics* zagadnienie relacji Russell potraktował szerzej i systematyczniej. Oprócz formalnych rozważań nad rachunkiem relacji, wywodzącym się m.in. z prac De Morgana, Peirce’a i Schrödera, autor przedstawia omawiane już argumenty przeciwko monadystycznym i monistycznym koncepcjom stosunków. Problematyka relacji i ich roli w podstawach matematyki została jeszcze obszerniej podjęta w napisanych przez Russella wspólnie z Alfredem N. Whiteheadem *Principia Mathematica*, wydanych w trzech tomach w latach 1910, 1912 i 1913 (zagadnienia dotyczące relacji są obecne we wszystkich

z nich).<sup>2</sup> W *The Principles of Mathematics* Russell omawia też coś, co uzyskało później nazwę „regresu Bradleya”. Bradley w *Appearance and Reality* przedstawia argument przeciwko rzeczywistemu istnieniu relacji polegający na tym, że fakt połączenia przez relację  $R$  dwóch terminów  $a$ ,  $b$  skutkowałby nieskończonym regresem, ponieważ relacja ta musiałaby być połączona z terminem  $a$  jakąś nową relacją  $R'$  (i analogicznie dla  $b$ ), z kolei ta nowa relacja musiałaby być połączona z  $a$  i  $R$  jakimiś kolejnymi relacjami, i tak w nieskończoność. Russell uznaje, że regres ten jest nieunikniony, jeśli zdania relacyjne traktować jako ostateczne (tzn. nieredukowalne do innych), ale nie stanowi on żadnej logicznej trudności. Można bowiem rozróżnić dwa rodzaje regresów: nieszkodliwe, w których dochodzi po prostu do pojawiania się w nieskończoność nowych zdań, i szkodliwe, w których określenie sensu zdania wyjściowego jest w nieskończoność odsuwane poprzez odsyłanie do określenia sensu innych zdań. Według Russella w przypadku regresu Bradleya mamy do czynienia z pierwszym, czyli nieszkodliwym regresem: zdania mówiące o istnieniu relacji „pośrednich” między relacją  $R$  i jej członami  $a$ ,  $b$  są jedynie *konsekwencjami* zdania „ $aRb$ ”, nie wchodzą zaś w obręb *sensu* tego zdania, ponieważ jego sens wyczerpuje się w tym, że pomiędzy terminami  $a$  i  $b$  zachodzi relacja  $R$  (Russell 1903, s. 99-100).

## 2. ON THE RELATIONS OF UNIVERSALS AND PARTICULARS

Pierwszą pracą Russella poświęconą w całości problematyce uniwersaliów była *On the Relations of Universals and Particulars*, wygłoszona na posiedzeniu Towarzystwa Arystotelesowskiego w 1911 roku. Russell podejmuje się w niej rozważenia, czy istnieje fundamentalny podział obiektów badanych przez metafizykę na klasę indywiduów<sup>3</sup> i klasę uniwersaliów, czy też dualizm ten da się w jakiś sposób przełamać. Jako pierwsze przybliżenie rozróżnienia indywiduów i uniwersaliów można przyjąć rozróżnienie percepcji i pojęć, czyli przedmiotów aktów postrzegania i przedmiotów aktów pojmowania. Jeśli w ogóle da się rozróżnić indywidua i uniwersalia, percepcje będą przykładem pierwszych, a pojęcia — drugich. Możliwe są

<sup>2</sup> W *Principia Mathematica* Russell rozwija też tzw. *no-class theory of classes* polegającą na tym, że zdania, w których mowa jest o klasach (zbiorach), mogą zostać przełożone na zdania, w których mówi się tylko o funkcjach zdaniowych. Innymi słowy — używając Quine’owskiego określenia — wygłaszanie twierdzeń o zbiorach nie zmusza nas do zaciągnięcia zobowiązania ontologicznego do uznania zbiorów za byty, o których w tych twierdzeniach mowa, ponieważ parafraza w terminach funkcji zdaniowych pozwala nam tego uniknąć. W istocie jednak nie stanowi to wielkiej oszczędności metafizycznej, ponieważ wiąże się z zaciągnięciem zobowiązania do uznania istnienia innych abstraktów, mianowicie funkcji zdaniowych. Nie ma to też wielkiego znaczenia dla zagadnienia uniwersaliów, ponieważ Russell, na szczęście, nie utożsamia ich ze zbiorami, wobec czego fakt eliminowalności zbiorów (na korzyść funkcji zdaniowych) nie oznacza konieczności rezygnacji z realizmu w kwestii uniwersaliów.

<sup>3</sup> W oryginalne: *particulars*. Z uwagi na sztuczność i nieporęczność terminu „partykularia” będą się posługiwał terminem „indywiduum” bądź „przedmiot jednostkowy”.

tu dwa skrajne podejścia: można uznać, jak Berkeley i Hume, że pojęcia są jedynie bladymi kopiami percepcji, ale można też przyjąć, że choć postrzeganie różni się od pojmowania, to przedmiot postrzegania różni się od przedmiotu pojmowania tylko swoją większą złożonością, a nie naturą, którą w obu wypadkach jest pewne pojęcie. Jednakże rozróżnienie percepcji i pojęć jest „zbyt psychologiczne”, by mogło służyć jako rozróżnienie metafizyczne, ponieważ trudno rozszerzyć je na przedmioty, które nie są przedmiotem aktów poznawczych. Trzeba poszukać innego, ogólniejszego rozróżnienia, które zarazem pozwalałoby wyjaśnić różnicę, jaką dostrzegamy pomiędzy percepcjami i pojęciami. Takim rozróżnieniem jest rozróżnienie przedmiotów istniejących w czasie i przedmiotów pozaczasowych. Przedmiot percepcji jest równoczesny z jej aktem, przedmiot pojmowania zaś wydaje się niezależny od czasu, w którym jest pojmowany i od wszelkiego czasu w ogóle. Zwolennik Berkeleya i Hume’a powie w związku z tym, że nic nie istnieje poza czasem i rzekoma pozaczasowość pojęć jest iluzoryczna, natomiast adherent stanowiska przeciwnego może albo zaprzeczyć realności czasu, albo uznać, że pojęcia mogą i faktycznie istnieją w czasie. Podziały obiektów na percepcje i pojęcia oraz obiekty istniejące w czasie i pozaczasowe można uzupełnić innymi rozróżnieniami. Jeśli chodzi o przestrzeń, to przedmioty możemy podzielić na takie, które w ogóle nie istnieją w przestrzeni (jak relacje), takie, które w danym momencie istnieją tylko w jednym miejscu (jak ciała) i wreszcie takie, które mogą istnieć w wielu miejscach naraz (jak ogólne własności, np. biel). Z logicznego punktu widzenia przedmioty dzielą się zaś na te, które są relacjami, i na te, które nimi nie są, oraz na przedmioty będące odniesieniem czasowników i przedmioty będące odniesieniem rzeczowników. Te dwa podziały są ze sobą związane: czasowniki łączą terminy w pewne wyrażenia złożone mogące odnosić się do relacji; np. wyrażenie „*A* nienawidzi *B*” odnosi się do relacji nienawidzenia pomiędzy *A* i *B*. Wydaje się jednak, że nie wszystkie połączenia czasowników i terminów opisują relacje, wobec czego nie każdy przedmiot będący odniesieniem czasownika jest relacją, o czym świadczyć może kontekst „*A* istnieje”. Odniesienia takich czasowników nie byłyby relacjami, lecz predykatami.

Russell, odrzucając nominalistyczną teorię empirystów brytyjskich formułuje po raz pierwszy swój znany argument z podobieństwa, który później będzie wielokrotnie powtarzał, broniąc istnienia powszechników. Wygląda on następująco. Berkeley i Hume<sup>4</sup> przyjmowali tylko indywidua i odrzucali uniwersalia z uwagi na kwestionowanie istnienia idei abstrakcyjnych, czyli niemożliwych do naocznego przedstawienia, takich jak biel; zawsze, gdy myślimy o bieli, wyobrażamy sobie konkretne białe przedmioty, a nie żaden przedmiot ogólny. Ogólna nazwa „biały” odnosi się do pojedynczej białej plamy, jaką się postrzega lub wyobraża. Nazwa ta odnosi się do innych plam, jeśli są one co do koloru dokładnie takie same jak plama wyjściowa. Aby uniknąć uznania białego koloru za powszechnik, należy przyjąć, że relacja bycia

<sup>4</sup> Locke również reprezentuje nominalizm, ale nie opiera się on na krytyce idei abstrakcyjnych, więc Russell o nim nie wspomina.

dokładnie takim samym co do koloru (w skrócie: *K*) jest prostą, nieanalizowalną relacją. Relacja *K* wydaje się jednak powszechnikiem, „idea abstrakcyjną”, więc nie udało nam się pozbyć uniwersaliów. Możemy jednak spróbować zastosować do tej relacji taką samą procedurę, jaką zastosowaliśmy do bieli, to znaczy: znaleźć standardowy, jednostkowy przykład relacji *K* i powiedzieć, że byciem dokładnie takim samym co do koloru jest wszystko to, co jest dokładnie takie, jak ów przykład wzorcowy. W ten sposób wnikamy jednak w nieskończony regres: podobieństwo dwóch przedmiotów wyjaśniamy przez podobieństwo, jakie zachodzi między ich podobieństwem a podobieństwem dwóch innych przedmiotów. Musimy zatem przyjąć przynajmniej jeden powszechnik, podobieństwo, a skoro przyjęliśmy jeden, to nie mamy już żadnych powodów, by odrzucać pozostałe (Russell 1956b, s. 112). Niezależnie od tego, czy indywidua istnieją, czy nie, muszą istnieć relacje będące uniwersaliami, tzn. przedmiotami, które są pojęciami, nie percepcjami, nie istnieją w czasie i odnoszą się do nich czasowniki, nie rzeczowniki. (Można to skomentować dużo późniejszą uwagą: „spośród wszystkich słów terminy relacyjne zachowują, w pewnym sensie najbardziej uporczywie, swe znaczenie uniwersalne” (Russell 1971, s. 192-193).) Argument ten nie dowodzi, że oprócz uniwersalnych relacji istnieją uniwersalne własności. Co więcej, *można* go wykorzystać do zredukowania tych ostatnich do różnych relacji takowości zachodzących pomiędzy indywiduami: zamiast mówić, że pewne indywiduum posiada daną własność należy powiedzieć, że istnieją inne indywidua, z którymi jest ono pod odpowiednim względem takowsame. Taki pogląd stanowi jednak raczej czysto logiczną możliwość niż coś, co należałoby bezwarunkowo zaakceptować. Zakłada on również istnienie indywiduów. Czy istnieją jakieś racje przemawiające na rzecz ich istnienia? Russell twierdzi, że tak, opowiadając się tym samym przeciwko drugiej skrajności, mianowicie wiązkowej teorii przedmiotu, zgodnie z którą przedmioty redukują się do układów pewnych własności (a więc uniwersaliów). Przypuśćmy, że dwóch ludzi jest przekonanych, iż dwa plus dwa równa się cztery. Jest logicznie możliwe, że obaj przypisują dokładnie to samo znaczenie terminom „dwa”, „plus”, „równa się” i „cztery”. W takiej sytuacji nie ma niczego, co odróżniałoby te dwa przekonania, przynajmniej z punktu widzenia ich przedmiotu. Niemniej jednak wydaje się jasne, że są *dwa* przekonania — przekonanie pierwszej osoby i przekonanie drugiej osoby. Jednostkowe przekonanie jest całością, w skład której wchodzi podmiot żywiący to przekonanie. Istnienie dwóch odmiennych przekań jest spowodowane istnieniem dwóch odmiennych podmiotów. Podmioty te nie mogą być jednak wyłącznie wiązkami ogólnych cech:

Przypuśćmy, że jeden z rozważanych ludzi charakteryzuje się zyczliwością, głupotą i zamilowaniem do kalamburów. Nie byłoby czymś poprawnym powiedzieć: «zyczliwość, głupota i zamilowanie do kalamburów są przekonane, że dwa plus dwa równa się cztery». Nie zmieniłoby tego dodanie większej liczby ogólnych jakości. Co więcej, niezależnie od tego, jak wiele jakości dodamy, pozostaje możliwość iż drugi podmiot również je posiada; z tego względu jakości nie mogą być tym, co konstytuuje zróżnicowanie podmiotów. [...] Podmioty muszą być

zatem uznane za indywidua i coś radykalnie odmiennego od jakiegokolwiek układu ogólnych jakości, które można o nich orzec (Russell 1956b, s. 120).

W ten sposób przyjęliśmy istnienie zarówno indywiduów, jak i uniwersaliów. Ich rozróżnienie można przeprowadzić na gruncie samej logiki: indywidua to przedmioty, które mogą być podmiotami predykatów bądź członami relacji (są więc substancjami w tradycyjnym, arystotelesowskim sensie tego terminu), uniwersalia zaś to predykaty i relacje. Indywidua ponadto istnieją w czasie i nie mogą zajmować więcej niż jednego miejsca w przestrzeni, uniwersalia zaś nie istnieją w czasie i nie są związane z jednym określonym miejscem. Dualizm indywiduów i uniwersaliów jest więc nieunikniony.<sup>5</sup> Jak wspomina Russell, na odczucie tym obecny był Henri Bergson, „który ze zdumieniem zauważył, że wydaje mu się, iż sędzę, że dowodu wymaga istnienie bytów jednostkowych a nie uniwersaliów” (Russell 1971, s. 179).

### 3. PROBLEMY FILOZOFII

W 1912, w rok po odczucie *On the Relations...* Russell wydaje *Problemy filozofii*, będące jedną z jego najbardziej znanych i najczęściej wznawianych książek. Mimo swojej przystępności i niewielkiej objętości nie jest ona w żadnym razie przykładem powierzchownego i sztamkowego *Einleitung in die Philosophie*, lecz zawiera oryginalne idee dotyczące kwestii szczególnie nurtujących Russella, takie jak pogląd na sprawę idealizmu, rozróżnienie wiedzy bezpośredniej i wiedzy przez opis, zagadnienie prawdy oraz właśnie problem uniwersaliów. Przyczynkiem do rozważenia tego ostatniego jest problem istnienia i możliwości wiedzy apriorycznej, stanowiący jądro epistemologii Kanta. Russell nie akceptuje jednak kantowskiego rozwiązania tego problemu:

Kiedy stwierdzamy, że dwa plus dwa równa się cztery, to wydajemy sąd nie o naszych myślach, ale o wszystkich rzeczywistych i możliwych parach. Choć prawdą jest, iż nasze umysły są tak zbudowane, abyśmy wierzyli, że dwa plus dwa równa się cztery, to stanowczo nie to stwierdzamy wypowiadając to twierdzenie. I nic związanego z budową naszych umysłów nie może sprawić, by prawdą było, że dwa plus dwa równa się cztery (Russell 2004, s. 99).

Według Russella wiedza *a priori* dotyczy bytów, które można nazywać za pomocą części mowy niebędących rzeczownikami, a mianowicie cech i relacji:

<sup>5</sup> Należy zaznaczyć, że w latach późniejszych Russell zmienił swój pogląd na tę sprawę, przyjmując wiązkową teorię przedmiotu, o czym będzie jeszcze mowa. W 1955 roku opatrzył powyższy artykuł przypisem, w którym argument na rzecz istnienia indywiduów uznał za niepoprawny. „Nie dowodzi to, że teoria uznająca indywidua jest błędna, a jedynie, że nie można wykazać, iż jest poprawna. Teoria uznająca indywidua oraz teoria odrzucająca je wydają się w równym stopniu możliwe do utrzymania. A skoro tak, to ta druga posiada atut logicznej oszczędności” (Russell 1956b, s. 124).



Załóżmy, na przykład, że znajduję się w swoim pokoju. Ja istnieję, istnieje też mój pokój; ale czy istnieje „w”? A jednak, oczywiście, słowo «w» ma znaczenie; oznacza pewną relację zachodzącą między mną a moim pokojem. Relacja ta czymś jest, choć nie sposób rzec, iż istnieje ona *w tym samym sensie*, w jakim istniejemy ja i mój pokój. Jest ona czymś, o czym możemy myśleć i co możemy rozumieć, gdybyśmy bowiem rozumieć jej nie byli w stanie, to nie moglibyśmy zrozumieć zdania „jestem w swoim pokoju” (tamże, s. 99).

Russell odrzuca tezę Kanta i innych filozofów, że relacje są tworem umysłu<sup>6</sup> na podstawie argumentu analogicznego do argumentu przeciwko mentalistycznemu traktowaniu arytmetyki: „wydaje się oczywiste, że to nie myśl sprawia, iż zdanie «jestem w swoim pokoju» jest prawdziwe” (tamże, s. 99-100). W sądzie „Edynburg leży na północ od Londynu” mamy pewną relację przestrzenną, która istnieje niezależnie od naszej wiedzy; „ta relacja, podobnie jak jej człony, nie zależy od myśli, lecz jest częścią niezależnego świata, który myśl ujmuje, ale którego nie stwarza” (tamże, s. 108-109). W ten sposób zbliżamy się wyraźnie do platonizmu, co zostaje jasno potwierdzone:

Borykamy się teraz z problemem bardzo starym, do filozofii wprowadził go bowiem Platon. Jego «teoria idei» stanowi próbę rozwiązania tego właśnie problemu, jak dotąd jedną z najbardziej, moim zdaniem, udanych. Teoria, jakiej będę bronił poniżej, jest w wielkiej mierze teorią Platona poddaną takim tylko modyfikacjom, jakie w miarę upływu czasu okazały się konieczne (tamże, s. 102).

Do jednej z owych modyfikacji należy pozbawienie platonizmu jego spirytualistycznej i mistycznej otoczki:

takich przejść do mistycyzmu dokonuje się w sposób niemal odruchowy, ale podstawy tej teorii tkwią w logice i właśnie jako opartą na logice musimy ją rozważyć (tamże, s. 103-104).

Rzeczy jednostkowe są dane we wrażeniach zmysłowych, powszechniki zaś są tym, co wspólne wielu rzeczom jednostkowym. Indywidua odpowiadają imionom własnym, powszechniki zaś — rzeczownikom, przymiotnikom, przymiomkom i czasownikom. Zaimki oraz słowa takie jak „teraz” odnoszą się do jednostek, a fakt, że zdają się one posiadać wiele desygnatów wynika z ich wieloznaczności, a nie uniwersalności. Żadnego zdania nie da się sformułować bez użycia choćby jednego słowa oznaczającego powszechnik, a wszelka znajomość prawd wymaga bezpośredniej znajomości (*acquaintance*) powszechników.

Zważywszy na to, że niemal wszystkie słowa, jakie znaleźć można w słowniku, oznaczają powszechniki, dziwne jest, że nikt niemal, oprócz filozofów, nie pojmuje, że takie byty jak powszechniki istnieją (tamże, s. 105).

Fakt, że wielu filozofów uznawało tylko powszechniki, których nazwami są przymiotniki i rzeczowniki, lekceważąc te, które odpowiadają czasownikom i przymiomkom, doprowadził do uznania, że każdy sąd przypisuje pojedynczej rzeczy pewną

<sup>6</sup> Dał temu również wyraz w swojej książce o Leibnizu: „Gdybyśmy przycisnęli go [Leibniza] co do natury owej «rzeczy idealnej» [tzn. relacji], to obawiam się, że uznałby ją za przypadłość umysłu, który rozmyśla nad stosunkiem” (Russell 1937, s. 13).

własność i że byty takie jak relacje pomiędzy rzeczami w ogóle nie istnieją. Było to związane z przyjęciem zasady stosunków wewnętrznych, o której była mowa wcześniej i której odrzucenie miało dla Russella tak istotne znaczenie. Antyrelacjonistyczne podejście dawało dwie możliwości: albo uznać, że w świecie istnieje tylko jedna rzecz (monizm Spinozy i Bradleya), albo też przyjąć, że jest ich wiele, ale nie mogą w żaden sposób ze sobą oddziaływać (monadyzm Leibniza). Oba te rozwiązania powstały „w wyniku niesłusznego ześrodkowania uwagi na powszechnikach jednego rodzaju, a mianowicie na tych, które odpowiadają raczej przymiotnikom i rzeczownikom niż czasownikom i przysłówkom” (tamże, s. 106).

Za błędne koncepcje dotyczące powszechników odpowiadają jednak nie tylko filozofowie należący do nurtu racjonalistycznego. U brytyjskich empirystów — Berkeley’a i Hume’a — mamy do czynienia z całkowitym odrzuceniem powszechników, motywowanym zakwestionowaniem istnienia idei abstrakcyjnych, o czym była już mowa. Russell powtarza tu swój argument z podobieństwa: według empirystów zdobywanie ogólnej wiedzy o przedmiotach pewnego rodzaju polega na wybraniu dowolnego przedmiotu tego rodzaju i prowadzeniu rozważań na jej temat, podczas których staramy się nie dochodzić do niczego, co nie odnosiłoby się w równym stopniu do pozostałych przedmiotów tego rodzaju. Choć opis taki zdaje się dobrze oddawać faktyczny przebieg naszych operacji umysłowych, to jednak wikła się w poważny problem z wyjaśnieniem, skąd wiemy, że dany przedmiot w ogóle należy do pewnego rodzaju, np. że jest biały lub jest trójkątem. Można by próbować to rozwiązać przez przyjęcie, że wybieramy jakąś szczególną, wzorcową plamę bieli lub szczególny, wzorcowy trójkąt i uznajemy, że coś jest białe lub trójkątne, jeśli w odpowiedni sposób jest *podobne* do wzorca. Jednakże owo podobieństwo nie jest niczym innym, niż pewnym powszechnikiem — ponieważ istnieje wiele rzeczy białych, podobieństwo zachodzi między wieloma parami takich rzeczy. Nie da się tego uniknąć przez przyjęcie, że dla każdej pary podobieństwo jest inne, ponieważ trzeba będzie stwierdzić, że owe poszczególne podobieństwa są do siebie podobne, w związku z czym byt ogólny, jakim jest podobieństwo, jest prawdziwym powszechnikiem. Skoro zaś jesteśmy zmuszeni do uznania istnienia jednego powszechnika, to „nie warto już wymyślać trudnych i niewiarygodnych teorii, by uniknąć uznania powszechników takich, jak biel i trójkątność” (tamże, s. 107).

Skoro uznaliśmy istnienie powszechników, takich jak własności i relacje, to musimy jakoś odpowiedzieć na pytanie, na czym polega ich istnienie. Relacja „leżenia na północ od” nie istnieje w tym samym sensie, w jakim istnieją Edynburg i Londyn, nie posiada bowiem czasoprzestrzennej lokalizacji. „Nie ma jej ani w przestrzeni, ani w czasie, nie jest ani materialna, ani duchowa, a jednak jest czymś” (tamże, s. 109) — czym jednak? Powszechniki nie są „ideami” w sensie, jaki temu terminowi nadała filozofia nowożytna, tzn. bytami istniejącymi wewnątrz umysłu lub świadomości. Kiedy myślimy o bieli, to w naszym umyśle znajduje się akt myślenia o bieli, a nie sama biel. Gdyby powszechniki były naszymi myślami, to zupełnie straciłyby podstawową dla siebie cechę ogólności, ponieważ akt myślenia o bieli u jednego człowieka różni

się od aktu myślenia o bieli u innego człowieka lub nawet u tego samego człowieka w innym momencie czasu. Wszystkie te myśli mają ze sobą coś wspólnego, a jest to możliwe dzięki temu, że posiadają jeden wspólny przedmiot — biel. Powszechniki nie istnieją tak, jak ciała i umysły, lecz substytutują (bytują), a byt różni się od istnienia swoją bezczasowością. Dokonanego tu rozróżnienia istnienia i bytowania nie należy mylić z analogicznym rozróżnieniem, jakiego dokonuje się w teoriach tzw. przedmiotów nieistniejących odwołujących się do koncepcji Alexiusa Meinonga. Russell w swoim czasie był jej zwolennikiem, ale później stał się jednym z jej najbardziej wpływowych krytyków po tym, jak w pracy *On Denoting* z 1905 r. przedstawił i zastosował w praktyce swoją teorię deskrypcji. *Problemy filozofii* ukazały się siedem lat po tym artykule, kiedy autor nie miał z meinongizmem już nic wspólnego. „Świat bytu” jest tu tym, czym dla Platona było nadzmysłowe niebo.

Świat bytu jest niezmienny, sztywny, ścisły, sprawia rozkosz matematykowi, logikowi, budowniczemu systemu metafizycznego i tym wszystkim, którzy doskonałość kochają bardziej niż życie (tamże, s. 110).

Powszechniki, jak każde inne przedmioty, można znać na dwa sposoby: albo bezpośrednio, albo przez opis. Powszechnikami znanymi bezpośrednio są wszystkie powszechniki odnoszące się do jakości zmysłowych, takie jak kolory czy smaki; ich poznanie polega na abstrahowaniu własności wspólnych dla różnych konkretnych doznań. Również powszechniki będące relacjami możemy poznawać bezpośrednio, jak to ma miejsce np. w przypadku postrzegania relacji czasowych i przestrzennych oraz relacji podobieństwa pomiędzy różnymi danymi zmysłowymi. Większa zdolność do abstrahowania pozwala dostrzegać (a przez to bezpośrednio poznawać) również bardziej abstrakcyjne powszechniki, takie jak relacja bycia większym, zachodząca np. pomiędzy relacją podobieństwa dwóch odcieni zieleni i relacją podobieństwa zieleni i błękitu. Postrzeganie to jest równie bezpośrednio jak w przypadku postrzegania danych zmysłowych, a w niektórych przypadkach równie niewątpliwe jak to ostatnie. W rozważaniach nie pojawia się żaden przykład powszechnika znanego w sposób inny niż bezpośredni. Sformułowana zostaje tylko uwaga, że nie istnieje, jak się zdaje, jakaś ogólna zasada, na mocy której dałoby się rozstrzygać, które powszechniki są poznawalne bezpośrednio (tamże, s. 121).

Problem istnienia wiedzy apriorycznej, będący bodźcem do rozważenia zagadnienia uniwersaliów i pozostawiony w postaci nierozstrzygniętej, uzyskuje, jak uważa Russell, znacznie bardziej zadowalające rozwiązanie niż przedtem. Według filozofa, cała wiedza *a priori* dotyczy wyłącznie relacji między powszechnikami, łącznie z wiedzą arytmetyczną. Wbrew pozorom nie oznacza to, że przykładą się tu rękę do opisanego na początku tej pracy proceduru utożsamiania powszechników z abstraktami, wśród których są liczby. Dla Russella, jednego z głównych przedstawicieli logicyzmu, zdanie „dwa plus dwa równa się cztery” znaczy „dowolne dwa i dowolne inne dwa dają cztery”, a to z kolei znaczy „dowolny zbiór utworzony z dwóch par jest zbiorem czteroelementowym”, wobec czego wyrażenie „dwa” można uznać za

własność „bycie zbiorem dwuelementowym” lub „posiadanie dwóch elementów”. Aby przekonać się, że dwa plus dwa równa się cztery, nie ma potrzeby sprawdzania wszystkich istniejących w świecie par przedmiotów, wystarczy dostrzec pewną relację pomiędzy powszechnikami. Oczywiście w przypadku większych liczb nie jest to możliwe, ale należy się domyślać, że Russell powiedziałby w tym przypadku, iż w wyniku pewnych operacji dochodzimy w końcu do sytuacji, w której relacje te są bezpośrednio dostrzegalne. Postrzeganie stosunków między powszechnikami jest sposobem, w jaki poznajemy twierdzenia *a priori* mające walor ogólny. Wiedza aprioryczna nieraz zdaje się antycypować doświadczenie i wpływać na jego przebieg, co doprowadziło Kanta aż do „przewrotu kopernikańskiego” i uznania, że aprioryczne formy umysłu kształtują dostrzegany przez nas świat zjawisk. Dla autora *Problemów filozofii* jest to droga błędna, ponieważ błędny jest jej punkt wyjścia: fakty dotyczące tego, co można doświadczyć, nie mogą być nigdy poznane niezależnie od doświadczenia. Wiadomo *a priori*, że dwie rzeczy wzięte razem z dwiema innymi rzeczami dają cztery rzeczy, ale nie wiemy *a priori*, że gdyby Jan i Piotr byli dwoma ludźmi, a Adam i Paweł innymi dwoma, to Jan, Piotr, Adam i Paweł byłiby czterema ludźmi, ponieważ nie możemy w ogóle tego twierdzenia zrozumieć, jeśli nie wiemy, że istnieją tacy ludzie jak Jan, Piotr, Adam i Paweł, a to można wiedzieć wyłącznie na podstawie doświadczenia. Tylko ogólne twierdzenia są *a priori*, wszelkie zaś ich zastosowania do rzeczy jednostkowych wymagają odwołania do wiedzy empirycznej. Zależność twierdzeń ogólnych od relacji między powszechnikami jest szczególnie dobitnie podkreślona przez ciekawy fakt istnienia ogólnych twierdzeń, które można znać, nie znając żadnego jednostkowego przykładu. Wiemy na przykład, że wszystkie pary liczb naturalnych mniejszych niż 100 zostały kiedyś przez ludzi pomnożone, a wyniki zapisane w postaci tabliczki mnożenia. Ale liczb naturalnych jest nieskończenie wiele, a ludzie pomyśleli i pomyślą tylko o skończonej ich liczbie (bo ludzi jest i będzie skończenie wiele, a każdy człowiek w swoim życiu pomyśli o skończeniu wielu takich liczbach). Możemy więc powiedzieć, że *wszystkie iloczyny dwóch liczb naturalnych, o których żaden człowiek nigdy nie pomyślał i nie pomyśli, są większe niż 100* (tamże, s. 120). Jest to przykład prawdziwego twierdzenia ogólnego, dla którego nie można podać żadnego jednostkowego przykładu, gdyż jest to wykluczone przez sam charakter tego twierdzenia.<sup>7</sup>

W związku z rozważaniami Russella z *Problemów filozofii* nasuwają się pewne uwagi. Przede wszystkim dziwne wydaje się rozbicie powszechników relacyjnych na takie, do których odnoszą się czasowniki, i takie, do których odnoszą się przymyki.

<sup>7</sup> Podobne do niego twierdzenie egzystencjalne „*istnieją* liczby naturalne, o których żaden człowiek nigdy nie pomyślał i nie pomyśli i których iloczyn jest większy niż 100”, również jest prawdziwe, z czym nie zgodziliby się konstruktywiści matematyczni, według których jedynym poprawnym dowodem twierdzenia egzystencjalnego jest podanie przykładu lub metody jego znalezienia, tymczasem takiego przykładu w tym przypadku nie tylko nie ma, ale i być *nie może*. Są oni zatem całkowicie niezdolni do zaakceptowania tego twierdzenia, a to wydaje się, w moim przekonaniu, bardzo problematyczną konsekwencją ich stanowiska.

Weźmy pod uwagę przyimek „w”, który ma oznaczać relację pomiędzy osobą a pokojem, w którym się ona znajduje. Jest dość oczywiste, że jest to błędne przedstawienie sprawy, ponieważ relacji tej odpowiada nie samo „w”, lecz „być w”; przyimek „w” sam w sobie pełnić może co najwyżej rolę funktora nazwotwórczego, jak w wyrażeniu „rodzynki w cieście”, natomiast do utworzenia wyrażenia zdaniotwórczego, odnoszącego się do relacji, niezbędne są czasowniki. Oczywiście istnieją wyrażenia odnoszące się do relacji składające się z samych czasowników (np. „kochać”, „widzieć”, „przesuwać”), jednakże same przyimki nie tworzą tego typu wyrażen. Co więcej, nie wszystkie czasowniki wyrażają relacje, jak na przykład „biec” czy choćby „być” (co Russell zresztą zauważył w *On the Relations of Universals and Particulars*, tutaj o tym nie wspominając). Ani wyrażenie „być”, ani wyrażenie „w” nie wyrażają relacji, czyni to dopiero ich połączenie, które należy jednak potraktować jako pewną niepodzielną całość.

#### 4. THE ANALYSIS OF MIND

Problem uniwersaliów jest w naturalny sposób związany z problematyką pojęć ogólnych, którą Russell rozważał przy okazji budowania własnej koncepcji umysłu, zawartej w *The Analysis of Mind* z 1921 roku. W rozdziale XI tego dzieła „Ogólne idee i myśl” rozważane jest zagadnienie tworzenia przez umysł abstrakcyjnych pojęć ogólnych oraz pytanie, jakie wnioski można wyciągnąć z faktu zrozumiałego posługiwania się nazwami o znaczeniu abstrakcyjnym. Z punktu widzenia logiki, pisze Russell, można przyjąć dowolną teorię idei ogólnych, do sformułowania której skłonią nas racje empiryczne, ponieważ z samego faktu posługiwania się nazwami można wywnioskować tylko tyle, że dwa indywidua, mogące różnić się między sobą dość znacznie (np. pewien mops i pewien dog niemiecki) wywołują wypowiedzenie przez pewnego człowieka dwóch dźwięków, różniących się bardzo nieznacznie (dwie wypowiedzi słowa „pies”) (Russell 1924, s. 214). Filozof przytacza następnie długi *passus* z *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* Berkeleya, zawierający krytykę teorii idei abstrakcyjnych. Russell próbuje skonfrontować rozważania Berkeleya z badaniami niektórych psychologów początków XX wieku, jednakże wyznaje, że nie przykłada do tych ostatnich wielkiej wagi, ponieważ użytą w nich metodę z dużą trudnością można by uznać za spełniającą wymogi naukowego eksperymentu. Wynika to z faktu, że badania te opierają się w ostatecznym rozrachunku na introspekcji, która, choć nie powinna być całkowicie zarzucona (jak u behaviorystów), to jest skrajnie zawodna i podatna na wpływy przyjętych założeń teoretycznych (tamże, s. 223-224). Rozważania te mają jednak marginalne znaczenie dla interesującej nas kwestii uniwersaliów. Russell zajmuje się nią w odniesieniu do problemu bycia świadomym czegoś. Przytacza pogląd Franza Brentano, zgodnie z którym każda treść mentalna (*mental content*) odnosi się intencjonalnie do pewnego przedmiotu, w związku z czym można założyć, że istnieją treści, których przedmiotem są uniwer-

salia — treściami tymi są akty pojmowania: pojedyncze koty są postrzegane, *universale* „kot” zaś jest pojmowane. Russell odrzuca takie podejście, ponieważ relacja pomiędzy treścią mentalną a jej przedmiotem jest czymś pośrednim i uwarunkowanym przyczynowo, a nie stosunkiem *sui generis*; znaczenie (*meaning*) treści mentalnej nie może być ustalone przez badanie samej tej treści, lecz przez określenie związków przyczynowych, w jakie wchodziła osoba posiadająca tę treść. Powiedzenie, że znaczeniem pewnej myśli jest *universale*, a nie przedmiot jednostkowy, jest dziwaczne: w każdym środowisku, w którym znajduje się zapach niedźwiedzia (a więc egzemplifikacja pewnego *universale*), konie zachowują się w podobny sposób, ale nie znaczy to, że koń jest tego *universale* świadomy. Analogicznie jest w przypadku ludzi (podobnymi do siebie reakcjami będą w tym wypadku wypowiedzenia zdania „czuję zapach niedźwiedzia”), w związku z czym nie ma podstaw do uznania, że ludzie są świadomi uniwersaliów, że uniwersalia stanowią przedmiot świadomych aktów; można wyjaśnić zjawisko poprawnego używania słów o znaczeniu ogólnym bez postulowania istnienia świadomości uniwersaliów. O istnieniu tego rodzaju świadomości można mówić jedynie o tyle, o ile mamy na myśli sądy refleksyjne opierające się na obserwacji podobieństw i różnic. Uniwersalia nie zjawiają się przed oczami umysłu tak, jak dzieje się to w przypadku obserwowania jednostkowych przedmiotów. Niemniej jednak Russell uważa, że „można przedstawić logiczny argument dla wykazania, że uniwersalia są częścią struktury świata, lecz są częścią wynioskowaną, a nie częścią tego, co nam dane” (tamże, s. 228). Znajomość uniwersaliów polega przede wszystkim na znajomości znaczenia ogólnych słów (tzn. zdolności do wypowiedzania tych słów w obliczu konfrontacji z odpowiednimi przedmiotami), ale nie kończy się na niej. Głębsza wiedza o naturze poszczególnych uniwersaliów wymaga bowiem odkrycia, co sprawia, że dochodzi do takich werbalnych reakcji, a więc które podobieństwa przedmiotów są koniecznym warunkiem poprawności użycia odpowiednich słów, a jakie różnice między przedmiotami są z punktu widzenia tej poprawności dopuszczalne. Jednakże „nasza znajomość tych podobieństw i różnic nie jest nigdy wyczerpująca, wobec czego nasza wiedza o znaczeniu powszechnika nigdy nie jest zupełna” (tamże, s. 229).

### 5. AN INQUIRY INTO MEANING AND TRUTH

Książka ta stanowi zbiór wykładów im. Williama Jamesa wygłoszonych na Uniwersytecie Harvarda w 1940 roku, a więc w okresie dominacji logicznego empiryzmu Koła Wiedeńskiego. Choć w *Przedmowie* Russell przyznaje, że „jestem, co do metody, bliższy pozytywistom logicznym niż jakiegokolwiek innej istniejącej szkole”, to zarazem zauważa, iż „istnieje tendencja, szczególnie wśród pozytywistów logicznych, do traktowania języka jako niezależnej rzeczywistości, którą można badać bez odwoływania się do faktów pozajęzykowych” (Russell 1956a, s. 341), i choć takie czysto syntaktyczne podejście jest do pewnego stopnia możliwe i wartościowe, to

łatwo przecenić jego wagę. Co więcej, „istnieje, jak sądzę, dająca się odkryć relacja pomiędzy strukturą zdań i strukturą faktów, do których zdania się odnoszą. Nie uważam, by struktura pozajęzykowych faktów była całkowicie niepoznawalna, i sądzę, że przy zachowaniu odpowiedniej ostrożności, własności języka mogą pomóc nam zrozumieć strukturę świata” (tamże, s. 341).<sup>8</sup> Ostatni rozdział *Inquiry...* zatytułowany „Język i metafizyka” podejmuje próbę zbadania, na ile jest to możliwe. Russell odrzuca wyznawany przez pewnych neopozytywistów „werbalizm”, zgodnie z którym wszelka wiedza dotyczy wyłącznie słów. Stanowczo obstaje też przy korespondencyjnej teorii prawdy (głoszonej nieprzerwanie od okresu „rewolty przeciwko idealizmowi” z 1898 roku), przeciwstawiając się głoszonej przez niektórych logicznych empirystów (głównie Neuratha) teorii koherencyjnej. W myśl korespondencjonizmu, zdanie jest prawdziwe na mocy stosunku do pewnego obiektu pozajęzykowego, mianowicie faktu, nazywanego również weryfikatorem tego zdania. Zadając pytanie o to, co — jeśli w ogóle cokolwiek — jest wspólne dla weryfikatorów różnych zdań postaci „*A* jest na lewo od *B*”, powraca do problemu uniwersaliów, rozpatrywanego w odniesieniu do relacji. W *Problemach filozofii* Russell definiował powszechniki jako własności i relacje, czyli — w przypadku relacji — obiekty, do których odnoszą się pewne czasowniki i przyimki. We wcześniejszych rozważaniach wskazałem na wiążące się z tym problemy. Teraz natomiast proponuje się następującą definicję: powszechnik (relacja) to *znaczenie* słowa relacyjnego (*relation-word*). Russell uważa, że słowa relacyjne, podobnie jak spójniki logiczne, mogą jednak nie mieć żadnego znaczenia w izolacji, co oznaczałoby, że powszechniki, jako owe znaczenia, nie istniałyby.<sup>9</sup> Taka możliwość jest jednak odrzucona: „wydaje się, że nie ma ucieczki od przyjęcia relacji jako fragmentów pozajęzykowego ustroju świata; podobieństwo, a przypuszczalnie także relacje asymetryczne nie mogą zostać usunięte

<sup>8</sup> Kilkanaście lat później wyrazi te uwagi w sposób bardziej dosadny: „Filozofowie i mole książkowe mają zazwyczaj skłonność podporządkowywać swe życie tyranii słów, a nawet zapominają, że zasadniczą funkcją słowa jest znajdowanie się w takim lub innym związku z faktami, które zasadniczo mają charakter pozalingwistyczny. Niektórzy nowożytni filozofowie posunęli się nawet aż do twierdzenia, że nigdy nie sposób konfrontować słów z faktami i że żyć one mogą wyłącznie w czystym autonomicznym świecie, gdzie porównuje się je tylko ze sobą. Kiedy więc powiadamy: «koty są zwierzętami mięsożernymi», nie powinniśmy rozumieć tego w tym sensie, że rzeczywiste koty jedzą rzeczywiste mięso, lecz w tym, że w podręcznikach zoologii koty zaklasyfikowane są do mięsożernych. Jest to jeden z tych absurdalnych poglądów, który zaakceptować mogą tylko bardzo wykształceni ludzie. Tym, co czyni go szczególnie absurdalnym, jest niedostrzeżenie sytuacji języka w świecie faktów” (Russell 1971, s. 165).

<sup>9</sup> Tego rodzaju argument zapewne nie mógłby stanowić dostatecznej podstawy dla odrzucenia istnienia powszechników jako takich, mógłby natomiast być wykorzystany do odmówienia im charakteru bytów samoistnych i oddzielonych: skoro bowiem powszechnik stanowi znaczenie słowa relacyjnego, a znaczenie to jest obecne wyłącznie w kontekście pewnego zdania, zawierającego również terminy oznaczające człony relacji, to należałoby uznać, że powszechnik musiałby być czymś z konieczności uwikłanym w pewną większą od siebie całość, czymś, co można wyodrębnić tylko myślowo, a nie jednostkowym, odrębnie istniejącym bytem.

poprzez uznanie ich, na równi z «lub» i «nie», za coś należącego jedynie do języka” (tamże, s. 344). Z argumentem na rzecz tej tezy mieliśmy do czynienia już wcześniej: w percepcji wzrokowej możemy postrzegać *A* przed *B* jako pewną całość, ale jeśli będziemy postrzegali to wyłącznie jako całość, to nie będziemy w stanie powiedzieć, czy postrzegaliśmy *A* przed *B*, czy *B* przed *A*. Jednym ze sposobów na pozbycie się uniwersaliów może być ograniczenie się do mówienia o zbiorach bodźców, wywołujących wydawanie zbiorów określonych dźwięków (słów). Taka strategia nie jest jednak skuteczna. Jeśli dwa przedmioty ze względu na swoje podobieństwo są bodźcem do wydania dwóch podobnych dźwięków, to przedmioty te muszą być *naprawdę* podobne, tak samo jak dźwięki. Wówczas jednak „podobieństwo” nie może być samym tylko słowem, lecz słowem, jakie wypowiada się wtedy, kiedy rzeczy są podobne. Gdy mówimy, że dwa różne czerwone talerze są podobne oraz mówimy, że dwie różne wypowiedzi „czerwony” są podobne, to albo w obu przypadkach mówimy to samo, albo coś tylko podobnego. W pierwszym przypadku musimy uznać podobieństwo jako rzeczywisty powszechnik, w drugim zaś popadamy w regres nieskończony. Rozważania te nie różnią się znacząco od tych, jakie Russell prowadził we wcześniejszych latach, różnią się od nich natomiast mniejszą siłą asercji i brakiem dawniejszego entuzjazmu: „ostatecznie uznają zatem, choć nie bez wahania, że istnieją uniwersalia, a nie po prostu ogólne słowa. Trzeba uznać przynajmniej podobieństwo, a w takiej sytuacji nie warto zaprzęgać wyrafinowanych środków, by wykluczyć pozostałe uniwersalia” (tamże, s. 347). Podsumowaniem rozważań służących odpowiedzi na postawione na początku rozdziału pytanie są następujące uwagi, zamykające zarazem całą książkę:

całkowity metafizyczny agnostycyzm jest niemożliwy do pogodzenia z uznawaniem zdań języka. Niektórzy współcześni filozofowie utrzymują, że wiemy dużo o języku, a o wszystkim innym nie wiemy niczego. Pogląd ten nie dostrzega, że język jest zjawiskiem empirycznym jak każde inne, i że człowiek będący metafizycznym agnostykiem musi zaprzeczyć, że wie, kiedy używa słowa. Ze swej strony jestem przekonany, że między innymi dzięki badaniu składni możemy uzyskać znaczącą wiedzę na temat struktury świata (tamże, s. 347).

## 6. HUMAN KNOWLEDGE: ITS SCOPE AND LIMITS

Istotnym wątkiem w całej filozofii Russella jest wątek epistemologiczny, w którym filozof zmagał się z problemem przejścia od subiektywnych myśli i doznań do obiektywnego świata. Problematyka ta uzyskała podstawowe znaczenie dla filozofii od czasu wystąpienia Kartezjusza. W empiryzmie brytyjskim pojawiły się skrajne propozycje Berkeley’a i Hume’a, odmawiające (choć z innych powodów) prawomocności przejściu od doznań zmysłowych do rzeczy materialnych. Idee takie znalazły swoje miejsce również w koncepcjach brytyjskich neoheglistów, głoszących mentalny charakter wszelkiej rzeczywistości. Dokonany przez Russella odwrót od heglizmu skutkowało powrotem do tez zdrowego rozsądku i podjęciem prób ich obrony przed



argumentami wysuwanyymi przez idealistów. Pierwszą większą pracą Russella poświęconą przede wszystkim temu zagadnieniu była *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* z 1914 roku, której podstawowym zadaniem było „pogodzenie psychologii i fizyki” (Russell 1914, s. 97), czyli zharmonizowanie dwóch różnych perspektyw patrzenia na percepcję: psychologicznego, w którym doznania zmysłowe są czymś danym pierwotnie, a świat fizyczny tworem względem nich pochodnym, i fizycznego, w którym percepcje to rezultat oddziaływania przedmiotów materialnych na receptory podmiotu postrzegającego. Russell proponuje, by przedmioty fizyczne traktować nie jako byty po prostu *wynioskowane* z doświadczeń zmysłowych, lecz jako *konstrukcje*, których materiałem są te doświadczenia. Na podstawie doświadczenia skonstruowane zostają: fizyczny czas, fizyczna przestrzeń oraz materia (tamże, s. 104).

W 1925 w piśmie *Mind* ukazał się artykuł *Universals* autorstwa młodego, obiecującego filozofa, matematyka i ekonomisty Franka P. Ramseya, stanowiący krytykę poglądów Russella zawartych w *On the Relations of Universals and Particulars* sprzed czternastu lat. Według Ramseya, akceptowany m.in. przez Russella dualistyczny podział przedmiotów na indywidualia i uniwersalia jest złudny, ponieważ „nie ma istotnej różnicy między podmiotem zdania a jego orzeczeniem i na rozróżnieniu tym nie da się oprzeć żadnej fundamentalnej klasyfikacji przedmiotów” (Ramsey 1950, s. 116). Zdanie podmiotowo-orzeczeniowe da się bowiem przekształcić na zdanie, które posiada ten sam sens, ale termin pełniący w pierwszym funkcję podmiotu pełni teraz funkcję orzeczenia, i na odwrót; przykładem może być para zdań „Sokrates jest mądry” i „Mądrość jest cechą Sokratesa”. Inaczej mówiąc, zdanie „Sokrates jest mądry” możemy poprzez uzmiennienie przekształcić w funkcję zdaniową „ $x$  jest mądry”. Mogłoby się wydawać, że zdania powstające przez podstawienie w tej funkcji stałej za zmienną dzielą się na dwa rodzaje: takie, które mówią coś o cesze mądrości, i takie, które charakteryzują pewne przedmioty jako mądre. Ramsey sądzi, że aby uznać, iż zdania „ $x$  jest mądre” i „Mądrość charakteryzuje  $x$ ” posiadają odmienne znaczenie, należałoby przyjąć, że spójka „jest” pełni w zdaniach atomowych rolę czegoś z natury asymetrycznego, do tego zaś nie ma podstaw (Barcan 1993, s. 183). Według Barcan, artykuł Ramseya, choć niewspominany przez Russella *explicite*, najprawdopodobniej w istotny sposób przyczynił się do porzucenia przez Russella ostrego dualizmu indywidualiów i uniwersaliów oraz przyjęcia wiązkowej teorii przedmiotu (tamże, s. 181-182), powiązanej z zagadnieniami epistemologicznymi związanymi z logicznymi konstrukcjami świata fizycznego. Problematykę tę filozof podejmował m.in. w książce *Human Knowledge: Its Scope and Limits* z 1948 roku. Podstawą dla rozważań jest *prima facie* czysto metafizyczny, klasyczny problem indywidualacji, czyli zagadnienie tego, jaka zasada odpowiada za numeryczną różnicę przedmiotów jednostkowych. Problem ten można sformułować też w postaci pytania „co rozumiemy przez «indywiduum»?” i „jakiego rodzaju przedmioty mogą posiadać nazwy własne?”. Kiedy rozważamy pewną cechę  $P$ , to jej realizacjami (*instances*) są poszczególne przedmioty  $P$ -owe. Można przyjąć, że re-

alizacje są nieanalizowalnymi indywiduami posiadającymi cechę  $P$  bądź kompleksami cech, do których należy  $P$ . Druga z tych możliwości odpowiada Leibnizjańskiej koncepcji, że tym, co konstytuuje indywiduum, są jego cechy, że podanie wszystkich cech przedmiotu określa go jednoznacznie (Russell 1948, s. 310). W przypadku pierwszej koncepcji mamy do czynienia z tradycyjną koncepcją substancji (a dokładniej: substratu) i wiążącymi się z nią trudnościami, podnoszonymi szczególnie przez brytyjskich empirystów. Russell pisze:

Indywiduum nie może być zdefiniowane, rozpoznane ani znane; jest czymś, co służy wyłącznie celom gramatyki, dostarczając podmiotu w zdaniach podmiotowo-orzeczeniowych, takich jak „to jest czerwone”. Przyzwolenie zaś na to, by gramatyka dyktowała nam metafizykę, jest obecnie z reguły uważane za niebezpieczne. Trudno pojąć, w jaki sposób coś tak niepoznawalnego jak tego rodzaju indywiduum mogłoby być potrzebne w interpretacji wiedzy empirycznej. Pojęcie substancji jako kółka, na którym można wieszać predykaty jest odpychające (tamże, s. 311).

Jednakże z koncepcją wiązkową również wiążą się pewne problemy. Podstawowym wymogiem, jaki spełniać powinna teoria indywiduów, jest zagwarantowanie ich niepowtarzalności, czyli tego, by jedno indywiduum mogło istnieć tylko w jednym miejscu i w jednym momencie. Jest to niezbędne dla możliwości określenia porządku czasowo-przestrzennego: gdyby warunek niepowtarzalności nie był spełniony, to mogłoby się zdarzyć, że  $A$  poprzedza czasowo  $B$  i  $B$  poprzedza czasowo  $C$ , a zarazem  $A$  i  $C$  są tym samym, powtórzonym przedmiotem, skąd na mocy przechodności dochodzilibyśmy do wniosku, że  $A$  poprzedza czasowo  $C$ , czyli samo siebie. Gdybyśmy jednak przyjęli teorię wiązkową, to wydaje się, że warunek niepowtarzalności nie mógłby być spełniony, ponieważ jedna cecha (np. kolor) może istnieć jednocześnie w wielu obszarach czasoprzestrzeni, a więc być obiektem powtarzalnym. W celu uniknięcia tego problemu Russell wprowadza relację współwystępowania cech (*compresence*) oraz pojęcie zupełnego kompleksu współwystępowania (*complete complex of compresence*), będącego dowolną klasą abstrakcji relacji współwystępowania: wszystko, co do tej klasy należy, współwystępuje, i nic, co jest poza nią, nie współwystępuje z żadnym jej elementem. Czy indywidua rozumiane jako zupełne kompleksy współwystępowania cech są niepowtarzalne? Jeśli rozważymy np. kompleks jakości znajdujący się w danej chwili w czyjejs świadomości, to nie jest logicznie niemożliwe, że kompleks ten jest dokładnie taki sam, jak kompleks w innej chwili, jednakże według Russella jest to tak skrajnie nieprawdopodobne empirycznie, że mamy prawo założyć, że tak nie jest (tamże, s. 313).

Przeciwko wiązkowej teorii przedmiotu sformułować można różne obiekcje. Russell omawia jedną z nich, mianowicie następujący zarzut sformułowany kiedyś przez Arnaulda pod adresem Leibniza: jeśli przedmioty uznamy za zespoły cech, to zdania stwierdzające posiadanie przez dany przedmiot pewnej cechy musiałyby być zdaniem analitycznymi. Russella nie niepokoi jednak moralny i teologiczny wydźwięk tego argumentu (związany z problematyką wolności woli i mający istotne znaczenie zarówno dla Arnaulda, jak i Leibniza), lecz zawarty w nim problem czysto

logiczny: uznanie np. zdania „Cezar przekroczył Rubikon” za analityczne byłoby bowiem niedorzecznością z punktu widzenia tego, co rozumiemy przez „zdanie analityczne”. Jeśli jednak zdanie to nie jest analityczne, to co właściwie powinniśmy uznać za znaczenie wyrażenia „Cezar”? Cezar jako postać historyczna był ciągiem pewnych zdarzeń, z których każde mogło być zarejestrowane w postaci momentalnego doświadczenia. Gdybyśmy mieli zdefiniować słowo „Cezar” poprzez wyliczenie wszystkich tych zdarzeń, to przekroczenie Rubikonu znalazłoby się na naszej liście, wobec czego zdanie „Cezar przekroczył Rubikon” byłoby analityczne. Jednakże nie definiujemy „Cezara” w ten sposób, ponieważ nie mamy dostępu do wszystkich konstytuujących go zdarzeń, w związku z czym nie jesteśmy zmuszeni do uznania, że zdanie o przekroczeniu Rubikonu jest, wbrew intuicji, zdaniem analitycznym. Weźmy teraz zdanie „to jest czerwone”. Czym jest „to”? Nie jest to, mówi Russell, całość momentalnego doświadczenia, nie chcemy bowiem powiedzieć: „jedną z cech, jakich obecnie doświadczam, jest czerwień”, lecz chodzi nam o cechę znajdującą się w pewnym wycinku pola doświadczenia. Zdanie „to jest czerwone” należy więc rozumieć w następujący sposób: „czerwień i centralne położenie pokrywają się przestrzennie w moim obecnym polu widzenia”. Nazwa własna (w odróżnieniu do zamaskowanej deskrypcji) może zostać nadana całości lub części tego, czego w danej chwili się doświadczają. Można postrzegać kompleks współwystępujących jakości bez postrzegania wszystkich jakości składających się na ten kompleks. Temu kompleksowi można nadać nazwę „to”, a następnie dostrzec, że należy do niego pewna cecha, np. czerwień. Wiedza, jaką w ten sposób uzyskujemy i wyrażamy w zdaniu „to jest czerwone”, zostaje uzyskana dzięki analizie postrzeganego przez nas kompleksu; sąd polegający na stwierdzeniu tego zdania jest sądem opartym na analizie (*judgment of analysis*), nie zaś sądem analitycznym (*analytic judgment*) w logicznym znaczeniu tego terminu (tamże, s. 320).

Niepowtarzalne kompleksy współwystępowania zajmują miejsce tradycyjnie przynależące indywiduom, są więc obiektami, do których można stosować nazwy własne. Jednakże kompleksy należą do tego samego typu logicznego, co pojedyncze cechy, tzn. sensowne zdanie dotyczące kompleksu jest też sensownym zdaniem dotyczącym cechy, i na odwrót (choć wartość logiczna tego zdania może oczywiście w wyniku tego przejścia ulegać zmianie). Nazwy własne są nieodzowne w naszej praktyce językowej i poznawczej, jednakże teoretycznie dałoby się je wyeliminować, w czym Russell zgadza się z Leibnizem: „Potrzeba używania nazw własnych jest [...] powiązania ze sposobem, w jaki uzyskujemy wiedzę, i zanikłaby, gdyby nasza wiedza była zupełna” (tamże, s. 325).

## 7. MÓJ ROZWÓJ FILOZOFICZNY

W 1959 roku, a więc 11 lat po opublikowaniu *Human Knowledge...* i na tyle samo lat przed śmiercią, Russell w swojej intelektualnej autobiografii bodaj ostatni raz

wypowiedział się na temat uniwersaliów. Odnosząc się do napisanych niemal pół wieku wcześniej *Problemów filozofii* mówił:

O uniwersaliach i naszej o nich wiedzy pisałem wówczas z przekonaniem, którego już dziś nie posiadam, chociaż nie mam na ten temat żadnego nowego zdania, którego byłbym skłonny bronić z równym przekonaniem (Russell 1971, s. 111).

Nieco uwag na ten temat znajduje się też w zawartej tam polemice Russella z artykułem G. F. Warnocka *Metaphysics in Logic*:

Pytanie, „czy istnieją uniwersalia?”, zinterpretować można rozmaicie. Po pierwsze, zinterpretować je można zgodnie z rozumieniem kwantyfikatora egzystencjalnego. Możemy powiedzieć: „Są zdania zawierające dwie nazwy i termin relacyjny. Bez tego rodzaju zdań niemożliwe jest stwierdzanie wielu faktów, o których, jak sądzimy, coś wiemy”. Możemy pójść dalej i powiedzieć, że podobnie jak nazwy w tych zdaniach wskazują na przedmioty, tak też i słowa oznaczające relacje wskazywać muszą na coś pozajęzykowego. [...] Jest jasne, że terminy relacyjne służą do tego, abyśmy mogli stwierdzać fakty, których inaczej konstatować nie sposób. Ale nie sądzę, aby stąd wynikało, że istnieje, w jakimkolwiek sensie, jakaś rzecz będąca „poprzedzaniem”. Termin relacyjny jest użyty poprawnie wówczas, gdy podane są człony relacji. Dotyczy to w równym stopniu predykatów. [...] Wreszcie pytanie, „czy istnieją uniwersalia?”, jest wieloznaczne. Przy pewnych interpretacjach odpowiedź jest z pewnością twierdząca. Przy innych — nie sposób dać żadnej rozstrzygającej odpowiedzi. To, co miałem do powiedzenia na temat ontologicznego statusu uniwersaliów, zawarte jest w rozdziale ostatnim *An Inquiry into Meaning and Truth* (tamże, s. 269-270).

Ostatecznym stanowiskiem Russella jest zatem przyjęcie istnienia uniwersaliów, aczkolwiek niepozbawione, jak widzieliśmy, pewnego wahania.

## 8. DYSKUSJA

Jeśli chodzi o uniwersalia, Russell był ewidentnym platonikiem. W chwilach, w których przekonanie to nieco słabło, pozostawał jednak stanowczym realistą: „problem uniwersaliów nie jest wyłącznie problemem werbalnym, a pojawia się również wówczas, gdy próbujemy konstatować fakty” (Russell 1971, s. 175). Podstawowym źródłem tego przekonania była nieredukowalność relacji do cech jej członów (ani do cech całości złożonej z tych członów) oraz niemożliwość pozbycia się relacji podobieństwa bez popadania w nieskończony regres. Od tego ostatniego argumentu zależało również przyjęcie innych uniwersaliów, spróbujmy więc zastanowić się nad nim. Można się spotkać z następującą krytyką argumentu z podobieństwa, prowadzoną ze stanowiska tzw. nominalizmu podobieństw:

a) podobieństwo między dowolną parą przedmiotów jest zawsze indywidualne, tak samo, jak indywidualne są same te przedmioty i ich własności; b) podobieństwo wyższego rzędu między dwiema relacjami podobieństwa jest również jednostkowe, na równi z jednostkowością samych tych relacji; c) takich podobieństw coraz wyższego rzędu może być wiele, a jak wiele, to zależy od struktury świata, nie ma w każdym razie powodu, aby starać się uniknąć regresu (Hempoliński 1989, s. 506).

Jeśli jednak zaakceptujemy ten argument, to jak wyjaśnić fakt, że rzeczy w ogóle są do siebie podobne? Według Hempolińskiego nominalizm podobieństw uznaje, że są realne typy przedmiotów, ale do ich opisu i wyjaśnienia nie są potrzebne uniwersalia:

Typy przedmiotów są opisane w terminach podobieństw, ale ani typ przedmiotu, ani żadne poszczególne podobieństwo nie jest wyjaśniane w terminach podobieństw. Wskazanie na podobieństwo niczego nie wyjaśnia, jest ono opisem przedmiotów. Wyjaśnienia muszą mieć zawsze charakter kauzalny. Jeżeli dwa przedmioty, co rzadko się zdarza, są tak podobne do siebie, że wydają się nierozróżnialne, to dzieje się tak nie dlatego, że uczestniczą one w jakimś *universale*, lecz dlatego, że oba mają tę samą przyczynę, którą jest konkretny przedmiot (proces, zdarzenie), np. ta sama tokarka do łożysk kulkowych, taki sam program genetyczny (dla osobników danego gatunku) itp. Aby wyjaśnić, dlaczego słoń jest słońcem, nie potrzeba teorii głoszącej, że jest on wcieleniem odpowiedniego *universale*, wystarczy odwołać się do naukowych wyjaśnień kauzalnych (tamże, s. 506).

Oczywiście trudno byłoby nie zgodzić się z ostatnim zdaniem; uznanie, że bycie wcieleniem powszechnika stanowi *wyjaśnienie* faktu bycia słońcem byłoby równie bezużyteczne, jak wyszydzone przez Moliера wyjaśnienie, dlaczego opium usypia. Nie musimy jednak być skazani na tego rodzaju złą metafizykę. Problem uniwersaliów i w ogóle rozważania ontologiczne można i należy przenieść z poziomu przedmiotów makroskopowych o nieostrych kryteriach identyczności na inny, bardziej podstawowy poziom, mianowicie na poziom świata cząstek elementarnych.<sup>10</sup> Wydaje się, że istnieje pewne *wewnętrzne* wyjaśnienie podobieństwa przedmiotów niebędące wyjaśnieniem kauzalnym, a więc zewnętrznym. Jest to wyjaśnienie strukturalne: dwa przedmioty są do siebie podobne, gdy ich budowa cząsteczkowa jest podobna. Wyjaśnienie takie nie jest oczywiście doskonałe, ponieważ pozostaje niewyjaśnione, na czym polega podobieństwo budowy cząsteczkowej. Jest ono jednak rzetelnym wyjaśnieniem naukowym niemającym w sobie nic z mistyki, której uniknięcie jest zapewne motywem dla preferowania przez Hempolińskiego wyjaśnień kauzalnych. Podobieństwo strukturalne można oczywiście tłumaczyć przyczynowo, ale jest to możliwe tylko do pewnego stopnia. Zgodnie z obecną wiedzą elektrycy są cząstkami pozbawionymi wewnętrznej struktury, a więc atomami w źródłowym sensie tego terminu. W odniesieniu do tego rodzaju przedmiotów wyjaśnienia kauzalne nie znajdują zastosowania. O ile da się wyjaśnić kauzalnie, dlaczego słoń jest słońcem bądź dlaczego ciastko ma kształt gwiazdki, o tyle nie jest to możliwe w przypadku elektronu. Można by na to odpowiedzieć, że przekonanie o niepodzielności elektronów jest uwarunkowane wyłącznie niedoskonałością naszej wiedzy, że wraz z odkryciem struktury elektronów poznamy kauzalne wyjaśnienia ich natury, tak jak stało się to w przypadku wytłumaczenia właściwości nukleonów po odkryciu kwarków. Takie posunięcie wikła nas jednak w nieskończony regres: jeśli przyjmiemy, że cząstki są

---

<sup>10</sup> Dalsze rozważania stanowią próbę obrony realizmu Russella, co wcale nie znaczy, że sam Russell byłby skłonny zgodzić się z taką obroną, szczególnie w odniesieniu do przykładu z nieskończonymi ciągami zdarzeń.

podzielne (nie przestrzennie, lecz strukturalnie) w nieskończoność i wyjaśnienie właściwości cząstek złożonych polega na wyjaśnieniu ich budowy, to *nic* w ogóle nie zostaje wyjaśnione, nie mamy żadnego twardego punktu, na którym moglibyśmy się oprzeć. Nie wszystko, co domaga się wyjaśnienia, można wyjaśnić przyczynowo. Innym przykładem takiego regresu jest fakt, że gdyby nawet każde zdarzenie zachodzące w świecie dało się wyjaśnić poprzez inne zdarzenie będące jego przyczyną, to nie da się w ten sposób wyjaśnić, dlaczego istnieje cały, nieskończony *ciąg* zdarzeń. Nie można przy tym uznać, że jego istnienie jest „nagim faktem”, niewymagającym żadnych racji; domaga się ono wyjaśnienia w takim samym stopniu, jak pojedyncze zdarzenia, ponieważ mogłyby istnieć zupełnie inne ciągi, wewnątrz których nieskończoną procedurę wyjaśniania kauzalnego poszczególnych zdarzeń przez inne można przeprowadzić dokładnie *tak samo*, jak w naszym, rzeczywiście istniejącym ciągu, a możliwość formułowania takich wyjaśnień nie czyni tych ciągów rzeczywistymi. Aby przerwać regres w odniesieniu do cząstek, trzeba założyć, że istnieją jakieś cząstki absolutnie proste, których natury nie da się objaśnić w sposób kauzalny, wobec czego jedynym wyjaśnieniem tego, że są one tym, czym są, jest przyjęcie, że pomiędzy nimi a określonymi własnościami zachodzi prosta, nieanalizowalna relacja inherencji. Własności te są uniwersalami, ponieważ istnieje wiele numerycznie różnych cząstek. Nie zamierzam ukrywać, że rozwiązanie takie jest spekulatywne. Na jego obronę mogę jednak przytoczyć Leibnizjańską intuicję, że muszą istnieć rzeczy proste, jeśli istnieją rzeczy złożone, a przede wszystkim to, że bez niego regres wydaje się niemożliwy do zatrzymania. Co więcej, w fizyce współczesnej dominuje pogląd, że różne cząstki elementarne tego samego rodzaju nie są do siebie po prostu *podobne* co do pewnych własności (jak masa i ładunek), lecz że są co do tych własności *identyczne*, a nawet, że są obiektami *nieodróżnialnymi* (oczywiście w odniesieniu do cech wewnętrznych). Jeśli wyjaśnienie podobieństwa przedmiotów sprawia trudności bez przyjmowania uniwersaliów, to wyjaśnienie jakościowej identyczności przedmiotów jest nieporównywalnie trudniejsze. Przyjęcie istnienia uniwersaliów pozwala wyjaśnić zarówno identyczność cząstek, jak i podobieństwo przedmiotów makroskopowych, skoro te ostatnie w ostatecznym rozrachunku redukują się do pierwszych.

## BIBLIOGRAFIA

- Barcan Marcus R. (1993), *On Some Post-1920s Views of Russell on Particularity, Identity, and Individuation*, [w:] Barcan Marcus R., *Modalities: Philosophical Essays*, New York-Oxford, Oxford University Press, s. 178-188.
- Hempoliński M. (1989), *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa, PWN.
- Leibniz G. W. (1969), *Polemika z Clarke'iem. Piąte pismo Leibniza*, przeł. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, [w:] *Wyznanie wiary filozofa i inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz et al., Warszawa, PWN.

- Ramsey F. (1950), *Universals*, [w:] Ramsey F., *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, London, Routledge & Kegan Paul, s. 112-134.
- Russell B. (1903), *The Principles of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Russell B. (1914), *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Chicago-London, Open Court.
- Russell B. (1924), *The Analysis of Mind*, London, George Allen & Unwin.
- Russell B. (1937), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, George Allen & Unwin.
- Russell B. (1948), *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London, George Allen & Unwin.
- Russell B. (1956a), *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, George Allen & Unwin.
- Russell B. (1956b), *On the Relations of Universals and Particulars*, [w:] Russell B., *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, London, George Allen & Unwin, s. 105-124.
- Russell B. (1971), *Mój rozwój filozoficzny*, przeł. H. Krahelska i Cz. Znamierowski, Warszawa, PWN.
- Russell B. (2004), *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.