

T a d e u s z S z u b k a

Filozofia w ujęciu Petera Thomasa Geacha

Słowa kluczowe: *P.T. Geach, J.M.E. McTaggart, G. Frege, L. Wittgenstein, metafizyka, abstrakcjonizm, zamęt filozoficzny, spostrzeżenie Fregego-Geacha, jedność języka, prawda, logika, niespójność, nonsens, metafizyka, religia*

Brytyjski filozof, częściowo polskiego pochodzenia, Peter Thomas Geach (1916–2013) bezsprzecznie należy do szerokiego grona znaczących postaci dwudziestowiecznej tradycji analitycznej. Charakter i różnorodność jego dorobku nie pozwalają na wyraźne powiązanie go z jednym nurtem lub szkołą tej tradycji. Fakt ten oraz stosunkowo oszczędne wypowiedzi Geacha na temat przyjmowanej przez siebie koncepcji filozofii czynią rekonstrukcję jego metafizyki zadaniem trudnym i ryzykownym. Niniejszy tekst jest próbą realizacji tego zadania, aczkolwiek w sposób bardzo szkicowy i w ograniczonym zakresie. Realizacja ta będzie mieć trzy etapy. W pierwszym zostanie przedstawione oddziaływanie innych filozofów na Geacha, drugi będzie prezentacją jego poglądów na myśl, język i znaczenie logiki, a w trzecim będzie mowa o założeniach metafizycznych i roli religii.

McTaggart, Frege i Wittgenstein

W standardowych i pod wieloma względami uproszczonych ujęciach filozofii analitycznej twierdzi się często, że jednym z jej źródeł była krytyka i odrzucenie neohegłowskiego idealizmu, który w Wielkiej Brytanii był rozwijany między innymi przed F.H. Bradleya i J.M.E. McTaggarta. Geach, o czym dobitnie pisze w swej autobiografii filozoficznej (1991a: 1–2), uznał filozofię

pierwszego z nich za pokrętnie dzieło przewrotnego umysłu o skłonnościach totalitarnych. Natomiast McTaggart odegrał istotną rolę w jego formacji filozoficznej. Do poglądów McTaggarta Geach często powracał w trakcie swojej kariery filozoficznej oraz poświęcił mu osobną monografię książkową, pisaną i przeredagowaną przez wiele lat (Geach 1979b)¹. W swej interpretacji myśli McTaggarta Geach utrzymuje, że chociaż idealista ten był zafascynowany Heglem, to ostatecznie wyzbył się istotnych elementów heglizmu.

Opracował szczegółowy komentarz do logiki Hegla, kategoria po kategorii, i doszedł do wniosku, że w łańcuchu dokonywanych tam wyprowadzeń było wiele całkowicie pękniętych ogniwi. Od tego momentu McTaggart kierował swoje pisma filozoficzne nie do ludzi, którzy rozmawiali dialektycznie *à la* Hegel, lecz do tych, którzy posługiwali się ogólnie dostępnymi metodami rozumowania. Już wcześniej bardzo skutecznie pisał w tym stylu, jak miało to miejsce w wypadku jego książki *Some Dogmas of Religion*, lecz później ograniczał się wyłącznie do takiej zwykłej argumentacji (Geach 1995: 569).

McTaggart był przekonany o sile owych „ogólnie dostępnych metod rozumowania” i twierdził, że dzięki właściwemu użyciu rozumu możemy dotrzeć do fundamentalnej rzeczywistości, kryjącej się poza sferą zjawisk danych w doświadczeniu zmysłowym.

Chociaż McTaggart operował typowo idealistycznym przeciwstawieniem świata zjawiskowego i kryjącej się za nim prawdziwej rzeczywistości, to pod wieloma względami jego koncepcja tej rzeczywistości była bardzo intuicyjna. Geach podkreśla, że pomogła mu ona ukształtować jego własne poglądy filozoficzne i uchroniła „przed wieloma endemicznymi błędami filozofii angielskiej” (Geach 2001: 1). Do tych zaczerpniętych od McTaggarta twierdzeń należy przekonanie, że świat, w którym żyjemy, jest jedynym światem, który istnieje, a nie jednym z wielu światów możliwych. Samo istnienie nie dopuszcza stopniowania lub relatywizacji. Można powiedzieć, że „jedna koncepcja jest bliższa prawdy niż inna, lecz coś nie może na w pół istnieć; mówienie o ludziach istniejących w świecie powieści lub w świecie wymyślonym jest bezsensownym oszukiwaniem samego siebie, jeśli traktuje się to dosłownie i serio” (Geach 2001: 2). Świat istniejący lub aktualny składa się z powiązanych ze sobą, lecz odrębnych substancji. Substancje mają różnego rodzaju własności i są ich nosicielami. Nie oznacza to jednak, że substancja jest ostatecznie beztreściowym lub czystym podłożem własności. Geach podkreśla, że kierując się tym stanowiskiem McTaggarta, „zawsze odrzucał rozmaite pokrewne pojęcia,

¹ Na początku odczytu wygłoszonego po polsku w Warszawie w latach sześćdziesiątych Geach podkreślał, że uważa, iż McTaggart jest „bez porównania największym – a może nawet jedynym – twórczym autorem angielskim naszego stulecia w dziedzinie metafizyki” (Geach 1969: 93).

takie jak idea «czystego ego», które w swej konstytucji nie ma żadnych stanów umysłowych, *ponieważ* jest ich «posiadaczem»” (Geach 2001: 2).

Filozofia McTaggarta nie była jednak w całej rozciągłości intuicyjna i zgodna z powszechnie przyjmowanym obrazem rzeczywistości. Twierdzenia o złożoności każdej substancji i całkowicie określonym charakterze rzeczywistości doprowadziły go do zakwestionowania realności materii. Zdaniem Geacha było to błędne posunięcie, podobnie jak błędne były trzy inne bronione przez McTaggarta tezy: kwestionujące istnienie Boga, realność czasu i wolność woli. Tezy te są ze sobą ściśle powiązane.

Bez wątpienia bowiem jeśli nie istnieje czas, to nie można wybierać między alternatywnymi możliwymi przyszłościami. Ponadto, teizm klasyczny, żydowski, chrześcijański i muzułmański, jest uzależniony od nieusuwalnego odróżnienia zmiennego świata od Boga, który jest wieczny i niezmienny, który aktem woli stworzył świat i kieruje nim mocą swej opatrności; tego rodzaju teizm jest nie do utrzymania, jeśli uważamy czas za złudzenie (Geach 2001: 4).

Krytykując te tezy, Geach zachował jednak dużą dozę sympatii do – kryjącej się za tymi wszystkimi przejawami racjonalizmu – McTaggartowskiej wizji rzeczywistości jako przede wszystkim wspólnoty komunikujących się osób, połączonych więzami miłości. Źródłem tej wizji nie była rozumowa argumentacja, lecz coś na kształt doświadczenia mistycznego. Trzeba jednak oddać sprawiedliwość McTaggartowi, podkreśla Geach, że chociaż był on mocno przekonany o trafności tej wizji, to zdawał sobie sprawę, iż innym ludziom może się ona wydać wydumana i pozbawiona odpowiednich postaw.

Jeśli myśl McTaggarta ukształtowała Geacha jako metafizyka, to poglądy G. Fregego i L. Wittgensteina miały decydujący wpływ na bronione przez niego tezy w zakresie filozofii języka i umysłu. Wpływ tych poglądów należy rozpatrywać w powiązaniu, gdyż Geach niejednokrotnie interpretował idee Fregego z punktu widzenia filozofii Wittgensteina i podejmowane w tym zakresie badania były początkowo wynikiem zachęty Wittgensteina i jego uczniów. To najprawdopodobniej dzięki inicjatywie jednego z nich, G.H. von Wrighta, Geach został poproszony o wygłoszenie na Uniwersytecie Cambridge serii gościnnych wykładów o filozofii Fregego. Wittgensteina, który w tym czasie przebywał w Wiedniu, ucieszyła informacja uzyskana od von Wrighta, że wykłady te okazały się bardzo dobre. Skomentował to stwierdzeniem, że dla Geacha „Frege był po prostu właściwą strawą!” (McGuinness 2008: 459). Elementów Wittgensteinowskiej oceny dorobku Fregego można się też doszukać w szeroko używanym i kilkakrotnie wznawianym wyborze filozoficznych fragmentów pism tego myśliciela w przekładzie na język angielski, który po raz pierwszy został wydany pod redakcją P.T. Geacha i M. Blacka w 1952 r.

(Potter 2010: 29). Sam Geach podkreśla w swojej autobiografii filozoficznej, że nie byłby w stanie odpowiednio zrozumieć wielu pomysłów i rozwiązań Fregego, gdyby wcześniej nie zapoznał się z *Traktatem logiczno-filozoficznym* Wittgensteina.

W opracowaniach na temat filozofii współczesnej Fregego i Wittgensteina przedstawia się często jako myślicieli, którzy dokonali w niej zwrotu lingwistycznego, sprawiając, że pytania dotyczące rzeczywistości i poznania zaczęto ujmować jako zagadnienia dotyczące języka. Geach nie zgadza się z taką interpretacją i twierdzi, iż nauczył się od tych myślicieli czegoś wręcz przeciwnego. Tak o tym pisze:

W mojej młodości modne było to, co zyskało nazwę zwrotu lingwistycznego. Po upływie czterdziestu lat nie stracił on całkowicie na swojej atrakcyjności. Nazwa ta ma obejmować próby rozwiązania lub usunięcia problemów filozoficznych przez przejście od mówienia o bytach niejęzykowych do mówienia o języku. *Traktat* uświadomił mi, że często technika ta zawodzi i pokazał, dlaczego tak się dzieje. Bardzo często problem rzekomo usunięty za sprawą tego przejścia pojawia się na nowo na poziomie języka, co nie jest zaskoczeniem, gdyż język jest po prostu częścią świata (Geach 1991a: 14–15).

Lektura pism Fregego prowadzi, zdaniem Geacha, do podobnych wniosków. Nie powinno nas przy tym zwodzić to, że dotyczą one przede wszystkim filozofii matematyki i filozofii języka, gdyż dobrze przecież wiadomo, iż „jednym z głównych celów, jakie Frege stawiał sobie w swej działalności intelektualnej, było opracowanie adekwatnego i przejrzystego symbolizmu służącego do wyrażania twierdzeń i dedukcji matematycznych” (Geach 1961: 131; por. przekł. pol.: 159). W tej działalności skoncentrowanej na zagadnieniach dotyczących języka Frege odróżniał jednak znacznie bardziej precyzyjnie niż jego poprzednicy kategorie ontologiczne od kategorii językowych, kiedy na przykład korygował tradycyjną koncepcję podmiotowo-orzecznikowej struktury zdania. Zdawał też sobie sprawę, że przejście na poziom języka ani nie usuwa, ani nie rozwiązuje tradycyjnych problemów filozoficznych.

Frege i Wittgenstein borykali się również z tym, że język ma swoje granice i nie wszystko da się w nim wyrazić. Bierze się to między innymi stąd, że filozofowie ciągle zmagają się z granicami sensu i ich pomyłki nie prowadzą do formułowania twierdzeń fałszywych, lecz do pozbawionych sensu nieporozumień. Prostowanie tych pomyłek prowadzi zwykle do dostrzeżenia trafności pewnych rozróżnień i wglądów, które trudno ująć za pomocą prawdziwych twierdzeń. Taki jest status najbardziej doniosłych idei Fregego (dotyczących między innymi tego, że pojęcie nie jest przedmiotem, że wartość logiczna zdania nie zależy od jego asercji) i Wittgensteina (dotyczących chociażby niewyraźności struktury logicznej zdań i odpowiadającej im struktury faktów

w świecie oraz – co o wiele bardziej problematyczne – intuicji przekazywanych za pomocą wypowiedzi etycznych i religijnych)². Wszystko to skłania Geacha do następującej deklaracji dotyczącej stylu i sposobu uprawiania filozofii:

Wszystkich tych wglądów nie da się dowieść jako tez, lecz można je jedynie przekazać dialektycznie; proces dialektyczny sprowadza się tu w dużej mierze do sztuki, której nauczyłem się prawdopodobnie w jakimś stopniu od Wittgensteina, redukowania ukrytego nonsensu do nonsensu jawnego, zawartego w próbach odrzucenia tych wglądów. Nonsensu nie można obalić za pomocą zwykłego procesu logicznego; jak powiedział Frege, logika nie może zajmować się nonsensem, lecz tylko scharakteryzować go jako nonsens (Geach 1991a: 14)³.

Nie wchodząc w szczegóły, warto jeszcze odnotować, że Geach nawiązuje do poglądów Fregego i Wittgensteina wybiórczo i krytycznie, podkreślając doniosłość niektórych ich idei, a inne – jak na przykład Fregeowskie ujęcie zdań jako nazwowych wyrażen złożonych oznaczających prawdę i fałsz, czy ograniczenie nazw do terminów jednostkowych – uznając za niefortunne. Nie widzi też żadnych podstaw do ostrego przeciwstawiania filozofii Wittgensteina z *Traktatu* jego tzw. drugiej filozofii z *Dociekań filozoficznych*. Można to pokazać, uważnie interpretując niektóre wątki *Dociekań* jako przedłużenie, rozwinięcie i poszerzenie wcześniej wyłożonej filozofii języka⁴.

Myśl, język i logika

Geach zaczął publikować w połowie dwudziestego wieku, kiedy szeroko rozpowszechnione i akceptowane były rozmaite warianty behawiorystycznego ujęcia myślenia i języka. Jednakże nie tylko nie uległ on zwodniczemu czarowi tych ujęć, lecz zdecydowanie je krytykował, starając się przy okazji pokazać, że interpretowanie późniejszych poglądów Wittgensteina w duchu behawio-

² Geach pisze o tym dokładniej w artykule o mówieniu i pokazywaniu u Fregego i Wittgensteina (Geach 1976b).

³ To ujęcie celu procesu dialektycznego pojawia się również w napisanym i wygłoszonym w języku polskim odczycie Geacha o naturze czasu i przyszłości: „Jak to mawiał Wittgenstein, trzeba nam zredukować ukryty nonsens do jaskrawego nonsensu” (Geach 1973: 100). Odczyt ten został wygłoszony w 1972 r. na posiedzeniach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie i Wrocławiu.

⁴ Zwolennikiem opisanego przeciwstawiania jest na gruncie polskim Bogusław Wolniewicz, którego wykładnię *Traktatu* Geach ocenia bardzo wysoko. Jednocześnie podkreśla, że to, co Wolniewicz pisze o *Dociekaniach filozoficznych*, jest przejawem „wyjątkowego braku zrozumienia” (Geach 1991c: 259).

ryzmu pozbawione jest przekonujących podstaw. Uczynił to przede wszystkim w książce *Mental Acts* (Geach 1957/1971), która przetrwała próbę czasu i wymieniana jest wśród najważniejszych prac z zakresu dwudziestowiecznej filozofii umysłu. Geach zajmuje się w niej naturą pojęć, pojmowanych jako przejaw ludzkich zdolności poznawczych i funkcjonujących w najbardziej typowych dla nich aktach, czyli w sądach.

W książce tej, jak i w innych swoich pracach, Geach daleki jest od utożsamiania myślenia z użyciem języka. Nie ulega jednak wątpliwości, że poświęcał on swoją uwagę przede wszystkim pojęciom i sądom wyrażanym w języku. Czynił tak przede wszystkim z powodów metodologicznych, które po latach przedstawiał następująco:

Ubieranie sądu w słowa nie jest z pewnością jedynym sposobem jego wyrażenia; z drugiej jednak strony istnieją łatwo rozpoznawalne rodzaje wypowiedzi, a mianowicie zdania oznajmujące, które są typowymi sposobami wyrażania sądów. Jeśli chcemy przypisać sąd człowiekowi na podstawie innego zachowania, będzie się to wiązało ze skomplikowanym szacowaniem jego pragnień, celów i intencji. Wszelako rodzimy użytkownik języka będzie z pewnością najczęściej używał zdania ze zrozumieniem; nawet w najbardziej zdeprawowanych społeczeństwach kłamanie jest z konieczności wyjątkiem, gdyż w przeciwnym razie komunikacja nie byłaby możliwa; a zatem słowa człowieka będą często dawały nam bezpośrednie uzasadnienie do przypisywania mu pewnego sądu. Nawet jeśli człowiek kłamie, będzie posługiwał się tym samym pojęciem jak wtedy, gdyby *nie* kłamał; tak więc pojęcia możemy przypisywać na podstawie zachowania językowego o wiele pewniej niż sądy (Geach 1983: 161).

Również z powodów przede wszystkim metodologicznych Geach nie rozważa kwestii, czy i w jakim stopniu zwierzęta posługują się pojęciami i wydają sądy. Co prawda pierwotnie skłaniał się do zdecydowanej odpowiedzi negatywnej w tej materii (Geach 1957/1971: 16–17), lecz później ją zawiesił i zamiast tego starał się pokazać, że istnieją przekonujące racje przemawiające za tym, dlaczego roztrząsając te sprawy należy koncentrować się na ludziach.

Jeśli zasadnie stosujemy kategorie psychologiczne do zwierząt, to jest tak dlatego, że trafnie dostrzegamy pewną analogię między schematami ich życia a schematami życia istot ludzkich, a rzecz jasna ludzką stroną tego porównania rozumiemy lepiej. Tak więc z punktu widzenia metodologicznego nie czyni się żadnej szkody koncentrując się na przykładach ludzkich. Kiedy zrozumiemy sądy, pojęcia i formowanie pojęć w tych przypadkach, to wówczas możemy doszukać się, lub nie, wystarczającego podobieństwa z niektórymi aspektami życia zwierząt, aby przypisać im sądy, pojęcia i formowanie pojęć (Geach 1983: 160–161).

Złagodziwszy tak swoje stanowisko, Geach podkreśla, że pozostaje sceptyczny co do możliwości przypisywania pojęć i sądów zwierzętom na tej podstawie, że

posługują się one językiem. Trudno bowiem mówić o języku zwierząt w sensie ścisłym, gdyż co najwyżej można się u nich doszukać jedynie rudymentalnych przejawów komunikacji.

Charakterystyka ludzkiej aktywności pojęciowej zaproponowana przez Geacha jest przede wszystkim negatywna. Skupia się on bowiem głównie na krytyce tradycyjnej abstrakcjonistycznej teorii tworzenia pojęć, która traktuje pojęcia jako zdolności rozpoznawania stałych cech obiektów i faktów tworzących świat, a tworzenie pojęć sprowadza do myślowego ich izolowania. Geach argumentuje, że w taki sposób nie można ujmować nie tylko pojęć logicznych, relacyjnych i numerycznych, lecz także typowych pojęć empirycznych, takich jak pojęcia barw, na które często się powołują zwolennicy abstrakcjonizmu. W tym ostatnim przypadku wystarczy tylko zauważyć, że abstrakcjonizm nie może sobie poradzić z przejściem od uformowania pojęcia takiego czy innego koloru (czerwieni, zieleni itp.) do utworzenia pojęcia barwy chromatycznej, gdyż nie bardzo wiadomo, rozpoznawanie jakiej cechy przedmiotów miałyby się wiązać z tym ostatnim pojęciem. Kiedy dziecko ma do czynienia z czerwonymi przedmiotami, to stosunkowo szybko tworzy sobie pojęcie czerwieni. Po pewnym też czasie jest w stanie zrozumieć i posługiwać się pojęciem barwy chromatycznej, lecz trudno wskazać jedną cechę otaczających je konkretnych przedmiotów, od której uzależnione jest utworzenie tego pojęcia i której rozpoznawanie ma świadczyć o kompetencji w tym zakresie.

Krytyki abstrakcjonizmu jako stanowiska w zasadzie niekoherentnego Geach nie uzupełnia zarysem koncepcji alternatywnej, poza truistycznymi konstatacjami w rodzaju:

Pojęciami posługujemy się w naszym racjonalnym dyskursie, mówionym i milczącym. Umysł ludzki tworzy pojęcia i wykorzystuje je w wydawaniu sądów i wygłaszaniu stwierdzeń. To, co ludzie myślą lub mówią, jest prawdziwe lub fałszywe; pojęcia są zdolnościami, za pomocą których formujemy te elementy dyskursu, tak samo jak są odrębne zdolności, za pomocą których powstają pozycje w szachach (Geach 1983: 173).

Twierdzi przy tym, że może sobie na to pozwolić, gdyż abstrakcjonizm nie jest koncepcją lub teorią, którą należałoby obalić, lecz nieporozumieniem, które należy jak najszybciej rozwiązać, zamętem, którego należy się pozbyć. Twierdzenie to opatruje takim oto wittgensteinowskim komentarzem metafizycznym:

Nauczyciel filozofii często podejmuje się praktycznej krytyki „tez”, które powinien uważać po prostu za mętlik; musi starać się on pokazać, na czym według niego polega ten mętlik, nie padając sam jego ofiarą lub nie przedstawiając go mylnie jako zwykłego fałszu. Nie

mam *ogólnego* pomysłu na to, co należy robić w takim kłopotliwym położeniu (Geach 1983: 159)⁵.

Krótko mówiąc, filozofia to w większym stopniu usuwanie przeszkód myślowych i demontaż iluzorycznych poglądów, a w mniejszym formułowanie tez i teorii.

Bodaj najbardziej znanym i wpływowym elementem Geachowskiej koncepcji języka jest zapożyczona od Fregego idea, że czym innym są myśli i sądy logiczne wyrażane w języku, a czym innym nasz do nich stosunek i sposób ich użycia. Odnosząc to do fenomenu asercji lub stwierdzenia zdań otrzymujemy taką tezę: „Myśl może mieć dokładnie tę samą treść bez względu na to, czy aprobujemy jej prawdziwość, czy też nie; zdanie logiczne może występować w dyskursie raz stwierdzone, a raz nie, a mimo to będzie to najwyraźniej to samo zdanie” (Geach 1965/1981: 254–255). Od tezy tej rozpoczyna się jeden z najczęściej cytowanych artykułów Geacha, w którym autor wykorzystując tę pozornie banalną ideę pochodzącą od Fregego, zakwestionował nie tylko pewne koncepcje języka, notorycznie mieszające aspekty semantyczne z pragmatycznymi, lecz także skutecznie podważył emotywizm w metaetyce⁶. Zdaniem Geacha, trudno byłoby przecenić znaczenie tej idei, gdyż ignorowanie jej prowadzi do wielu poważnych błędów filozoficznych. Można też zasadnie przypuszczać, że u podstaw tej szczególnego rodzaju ślepoty leży niedocenianie logiki formalnej jako narzędzia filozoficznego, co w różnych kierunkach i szkołach filozoficznych jest rozmaicie uzasadnianie, na przykład w tomizmie tym, że logika formalna nie może sobie rzekomo poradzić z sądami egzystencjalnymi (É. Gilson), a w powojennej filozofii oksfordzkiej tym, że logika formalna nie jest w stanie uchwycić wszystkich kluczowych różnic znaczeniowych języka potocznego (P.F. Strawson).

Innym ogólnym i ważnym elementem Geachowskiej koncepcji języka jest teza o jego organicznej jedności. Wymierzona jest ona w poglądy tych teoretyków języka, którzy twierdzą, że formułowane w jego ramach wypowiedzi tworzą odrębne i niepowiązane grupy lub „logiczne wyspy”, na przykład grupy wypowiedzi oznajmujących, zdań powinnościowych, zdań przygodnych, zdań

⁵ Jak zwraca uwagę w znakomitym esej Norman Malcom (1991), Geach w swoich wypowiedziach o zamęcie filozoficznym oscyluje między twierdzeniem, że trudno ten zamęt zrozumieć i usunąć, a twierdzeniem, że w ogóle nie można go adekwatnie zrozumieć. Malcom stara się pokazać, że jeśli odpowiednio odróżni się etapy rozumienia zamętu filozoficznego, to pierwsze, bardziej umiarkowane twierdzenie okaże się w pełni zasadne.

⁶ O randze tej argumentacji przekonuje lektura współczesnej literatury metaetycznej, w której zwroty „sposzczenie Fregego-Geacha” i „problem Fregego-Geacha” należą do najczęściej przywoływanych. Zob. na przykład monografię Marka Schroedera o nonkognitywizmie w etyce, której kilka rozdziałów poświęconych jest omówieniu i ocenie dyskusji wokół problemu Fregego-Geacha (Schroeder 2010).

koniecznych itp. W związku z tym można mówić o różnych rodzajach prawdy i fałszu. Poglądy te, mające swoje źródło w dostrzeżeniu różnorodności i wielozadaniowości języka, są łatwe do obalenia dzięki związkom logicznym, jakie można ustanawiać między zdaniami poszczególnych grup. Załóżmy, że mamy dwie rzekomo izolowane grupy wypowiedzi, składające się ze zdań rodzaju A i zdań rodzaju B. Skoro tak, to co się stanie, jeśli ze zdań obu rodzajów utworzymy zdanie alternatywne? Przy założeniu, iż nie uzna się go za wadliwe składniowo, zdanie takie będzie należało albo do grupy A, albo do grupy B. Wówczas jednak otwiera się droga do wyprowadzenia zdania należącego do drugiej grupy. Przyjmijmy, że zdania z grupy A będzie reprezentować zmienna p , a zdania z grupy B – zmienna q . Jeśli alternatywa „ p lub q ” będzie zdaniem z grupy A, to wiadomo, iż można wnioskować następująco: q , a zatem p lub q , a to oznacza, że ze zdania z grupy B można wyprowadzić zdanie z grupy A, gdyż założyliśmy, że takim zdaniem jest rozważana alternatywa. Na niewiele też zdaje się założenie, że alternatywa ta należy do zdań grupy B. Skoro jej człon q jest zdaniem z grupy B, to jest nim też jego negacja. Na mocy formalnie poprawnego wnioskowania, z przesłanek p lub q oraz $\text{nie-}q$ uzyskujemy jako wniosek p , czyli zdanie z grupy A. Tak więc idea izolacjonizmu zostaje skutecznie podważona⁷. W wypadku zdań koniecznych i przygodnych nie ma nawet potrzeby tworzenia mieszanych zdań alternatywnych i rozważania ich statusu. Wystarczy tylko zauważyć, że jeśli mamy dwa takie oto zdania przygodne: „Wszystkie przeżuwacze są ssakami kopytnymi” i „Wszystkie ssaki kopytne są przeżuwaczami”, to wynika z niego zdanie konieczne „Wszystkie przeżuwacze są przeżuwaczami”. Jak twierdzi Geach, trzeba byłoby posiłkować się szczególnego rodzaju logiką niestandardową, aby „wykluczyć te i niezliczone inne wnioskowania, które prowadzą od przygodnych przesłanek do koniecznych wniosków” (Geach 1979a: 233). Jeśli zaś przyjmiemy tezę o jedności języka i powiązaniu jego elementów, to należy też uznać, że „nie ma podstaw dla idei, iż istnieją logicznie izolowane rodzaje prawd; prawda jest po prostu prawdą” (Geach 1979a: 234)⁸.

Pomijając rozmaite szczegółowe elementy poglądów Geacha na język i jego kategorie znaczeniowe, poświęćmy jeszcze nieco uwagi jego ujęciu natury logiki i jej doniosłości filozoficznej. Geach podkreśla, że logikę przedstawia się zwykle albo jako dyscyplinę, która formułuje normy formalnie poprawnego lub trafnego rozumowania, albo jako naukę, której celem jest odkrywanie i porząd-

⁷ Argumentując w ten sposób przeciwko tezie, że język składa się z odrębnych grup wypowiedzi, Geach antycypuje niektóre wątki, jakie pojawiły się kilkanaście lat później w krytyce pluralistycznych koncepcji prawdy. W sprawie aktualnego stanu dyskusji wokół tych koncepcji zob. Pedersen, Wright 2013.

⁸ Dla twierdzenia o braku różnicowania prawdziwości Geach podaje ryzykowne uzasadnienie teistyczne. Zob. jego zarys w: Geach 2001: 77–78.

kowanie prawd logicznych. Która z tych dwóch charakterystyk jest bardziej podstawowa? Niekiedy sugeruje się, że ta druga, gdyż objaśniając kategorię formalnie poprawnego wnioskowania lub rozumowania odwołujemy się często do idei prawa logicznego lub prawdy logicznej, twierdząc na przykład, iż dane wnioskowanie jest formalnie poprawne, gdyż jego schemat jest podstawieniem prawa logicznego lub wyraża prawdę logiczną. Jeśli jednak tak postępujemy, musimy dysponować dobrym określeniem prawdy logicznej. O takie jednak, twierdzi Geach, nie jest wcale łatwo, co pokazują próby ujęcia praw logicznych jako prawd koniecznych, prawd prawdziwych we wszystkich możliwych światach czy też prawd obowiązujących na mocy znaczeń słów użytych do ich wyrażenia. Wszystko to są bardzo niejasne pojęcia, a podejmowane próby zastąpienia ich innymi kategoriami – na przykład przez W.V. Quine’a czyniącego użytek z odróżnienia terminów istotnie i nieistotnie występujących w zdaniu – nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Ostatecznie okazuje się, że najlepsze jest określenie prawd logicznych jako takich, których można dowieść na podstawie zerowej klasy przesłanek. Tak więc najbardziej fundamentalne w logice są kategorie formalnej poprawności i wynikania logicznego, a nie prawdy logicznej. Logikę powinno się zatem określać przede wszystkim jako dyscyplinę ustalającą normy formalnie poprawnego lub trafnego rozumowania, a nie jako naukę dążącą do podania możliwie najpełniejszego zestawu prawd logicznych.

Takie ujęcie logiki pozwala nam na właściwe zrozumienie jej relacji do innych nauk. Geach tak obrazowo opisuje tę relację:

Logika jest królową nauk, lecz królową konstytucyjną; może ona zawetować ustawę, lecz nie może inicjować procesu legislacyjnego. Jeśli logika rościłaby sobie prawo do ustalania własnego korpusu prawd, to inne nauki mogłyby dojść do wyników zagrażających temu korpusowi. Niemniej jednak, tak jak sprawy się faktycznie przedstawiają, logik dysponuje odpowiednią kompetencją profesjonalną, aby krytykować to, co robi się w innych naukach, w sposób, który nie pozwala na ripostę ze strony przedstawicieli tych nauk (Geach 1976c: 93–94).

Krytyka ta polega na pokazywaniu przedstawicielom innych nauk, łącznie z filozofią, że ich wnioski nie wynikają z przyjętych przesłanek lub że są oni niespójni w swych twierdzeniach, głosząc rzeczy ze sobą sprzeczne. Mogą się oni co prawda bronić, iż pominięte zostały niektóre z ich przesłanek lub wskazana niespójność czy sprzeczność jest tylko pozorna z uwagi na specyficzne znaczenie, jakie nadają używanym przez siebie terminom. Jeśli jednak po ujawnieniu wszystkich przesłanek i usunięciu nieporozumień terminologicznych postawione zarzuty pozostają w mocy, to nie można już ich w żaden sposób unieważnić lub uchylić. „Logika, podobnie jak Izba Lordów, jest sądem,

od którego nie ma odwołania” (Geach 1976c: 94)⁹. Oczywiście jest tak przy założeniu, że logika, którą stosujemy, jest logiką dobrą, a nie w taki czy inny sposób wypaczoną.

Krytyka logiczna jest szczególnie ważna w filozofii, która w przeciwieństwie do wielu opisowych nauk empirycznych jest „wysoce argumentacyjną dyscypliną” (Geach 1976a). Filozofowie to nie mędrcy, którzy tylko coś obwieszczają, lecz myśliciele podający racje na rzecz tego, co twierdzą. Nawet jednak gdyby wypowiedzi mędrców uznać za interesujące z filozoficznego punktu widzenia, to trzeba będzie je objaśnić, pokazać związki między nimi i dowieść, że nie są ze sobą sprzeczne. A do tego nieodzowna będzie odpowiednia logika.

W analizie i krytyce logicznej należy odróżniać wykazanie, że określone twierdzenie, które może nawet być skądinąd prawdziwe, formalnie nie wynika z danego zbioru przesłanek, od wykazania, że analizowany zbiór twierdzeń jest sprzeczny lub niespójny. Bardzo często, utrzymuje Geach, kwestie dotyczące sprzeczności lub niespójności są źle przedstawiane. Na przykład P.F. Strawson porównuje popełnienie sprzeczności do stwierdzenia lub napisania czegoś, a następnie do odwołania tego lub przekreślenia. Jest to jednak kiepskie porównanie, gdyż na ogół sprzeczność jest o wiele mniej widoczna i zachodzi w zbiorze mającym więcej niż dwa elementy. Zbiór taki może się na przykład składać z przesłanek formalnie poprawnego sylogizmu i zaprzeczenia jego konkluzji.

Ktoś mający zamęt w głowie może z łatwością przyjąć takie niespójne trio, a w ogniu krytyki oscylować między uznawaniem A i B, uznawaniem B i C oraz uznawaniem C i A. W wypadku tego rodzaju niespójności porównanie z człowiekiem, który coś pisze i od razu to przekreśla, jest całkowicie niewłaściwe (Geach 2001: 37–38).

Inny kardynalny błąd, którego dopuszcza się również Strawson, a popełniany niejednokrotnie w opisie sprzeczności lub niespójności, polega na traktowaniu jej jako wewnętrznej własności danego dyskursu lub zbioru zdań. Zdaniem Geacha, tak bynajmniej nie jest, o czym świadczy chociażby fakt przywiązywania szczególnej wagi do unikania sprzeczności, kiedy opisujemy i wyjaśniamy świat rzeczywisty, a nie wtedy, kiedy tworzymy fikcję. Powodem jest to, iż „nie można być niespójnym nie będąc w błędzie w jakiejś istotnej sprawie, jako że prawda nie może być sprzeczna z prawdą” (Geach 1976c: 97). Jeśli myślimy prawdziwie, to musimy myśleć spójnie, aczkolwiek odwrotna zależność nie zachodzi.

⁹ Porównanie to utraciło już swoją moc, gdyż od jakiegoś czasu Izba Lordów nie pełni roli sądu ostatniej instancji.

Brak tej zależności skłania nas niekiedy do mylnego przekonania, że wykazanie spójności lub niesprzeczności zbioru twierdzeń lub teorii jest o wiele łatwiejszym zadaniem niż wykazanie ich prawdziwości. Tymczasem jest wręcz przeciwnie.

Jeśli mamy prawdziwe przesłanki i poszczególne kroki rozumowania są formalnie poprawne, to konkluzja musi być prawdziwa; jeśli jednak mamy do czynienia ze złożoną teorią, to może być niezwykle trudno dowieść jej niesprzeczności przy pozostawieniu zagadnienia jej prawdziwości w zawieszeniu. Nie jest zatem bynajmniej rozsądne domaganie się od kogoś, aby wpiery wykazał „koherencję” danej teorii, czyli to, że nie ma w niej sprzeczności, zanim zacznie rozważać jej prawdziwość (Geach 2001: 42).

Niekiedy też w dyskusjach filozoficznych zamiast skupiać się na wykazywaniu precyzyjnie określonej niesprzeczności lub spójności danej doktryny czy koncepcji, rozważa się kwestię jej koherencji. Jest to niefortunne, gdyż słowa „koherentny” i „niekoherentny” są bardzo nieprecyzyjne i kiedy mówimy, że jakieś stanowisko jest niekoherentne, to nie bardzo wiadomo, czy idzie o to, że jest ono niespójne, czy też o to, że jest nonsensowne. Tymczasem z punktu widzenia logiczno-metodologicznego ma to kluczowe znaczenie.

Nikogo nie można zasadnie prosić, aby *dowiódl*, że nie mówi nonsensów. Formuła słowna, która na pierwszy rzut oka wygląda zrozumiale, lecz jest w rzeczywistości nonsensowna, nie pozwala na logiczne manipulowanie nią, gdyż owe manipulacje same będą nonsensowne. Logika nie może zajmować się nonsensem (Geach 2001: 41–42).

Co więcej, filozofowie nie tylko posługują się w swoich rozważaniach niefortunnym pojęciem koherencji, lecz prowadzą je w sposób bardzo ułomny metodologicznie. Zdaniem Geacha, przykładem tego są chociażby dociekania Richarda Swinburne’a nad koherencją teizmu. Ten szeroko znany i cytowany filozof religii nie tylko nie odróżnia nonsensu od wewnętrznej sprzeczności, lecz nie ma świadomości, jak bardzo trudne są ściśle dowody niesprzeczności. A kiedy zaczyna roztrząsać koherencję przypisywania Bogu tego czy innego atrybutu, to „rezultaty są aż nazbyt komiczne” (Geach 2001: 43)¹⁰.

Skoro jednak, jak twierdzi Geach, logika nie może efektywnie zajmować się nonsensem, to biorąc pod uwagę jego własne deklaracje metafizyczne, należy uznać, że jej stosowalność w filozofii jest ograniczona. Często bowiem,

¹⁰ Nie ma tu miejsca na szczegółowe rozpatrzenie prawomocności tej bardzo surowej oceny Swinburne’owskich dociekań. Nawet jeśli, jak zauważa jeden z entuzjastów filozofii Geacha, ocena ta jest trafna, to trudno pochwalać sposób jej wyrażenia. „Inwektywy i drwiny, chociaż może zabawne, uczynią prawdopodobnie więcej szkody niż pożytku, kiedy pisze się o szczerych wysiłkach innych niewątpliwie zdolnych i pełnych dobrych chęci filozofów” (Haldane 2002: 162).

jeśli wierzyć tym deklaracjom, stanowiska filozoficzne nie są w pełni sensownymi koncepcjami i teoriami, lecz po prostu przejawami braku zrozumienia czegoś, wyrazami intelektualnego zamętu lub mętluku myślowego, owocującymi nonsensownymi wypowiedziami. W tej sytuacji tym, którzy je wygłaszają lub ich bronią, trzeba ukazać ich prawdziwą naturę. Logika na niewiele się tu przyda, gdyż nie można logicznie dowieść, czy dany fragment dyskursu jest sensowny, czy też nie.

Dogmaty metafizyczne i religia

W filozofii szczególną rolę odgrywa metafizyka. Zdaniem jednych myślicieli jest to centralna dyscyplina filozoficzna, a zdaniem innych niefortunne dziedzictwo tradycji, które należy porzucić lub przewyciężyć. Geach opowiada się zdecydowanie za pierwszym poglądem, a w samym ujęciu natury metafizyki i jej relacji do religii idzie w dużym stopniu śladami McTaggarta¹¹. Przemawia za nim chociażby to, że „zainteresowania metafizyczne są częścią kondycji ludzkiej, a nie chorobą sztucznie wywołaną w instytutach i wydziałach filozofii po to tylko, aby można ją było następnie leczyć, posługując się tą lub inną modną terapią” (Geach 1979b: 22). Formulowanie problemów metafizycznych i poszukiwanie ich rozwiązań jest zatem czymś naturalnym, o czym świadczą chociażby liczne dialogi ze znanych utworów Lewisa Carrolla o Alicji, czy też książki Garetha Matthews'a dotyczące dziecięcych rozmów o wydzwiku metafizycznym. Jako przykład zasłyszanej w pubie debaty metafizycznej Geach podaje rozmowę dwóch robotników o tym, czy jutro nadejdzie. Jeden z nich uważa to za rzecz oczywistą, a drugi twierdzi, że bynajmniej tak nie jest, gdyż następnego dnia o tej porze nie będzie to już wcale jutro. Rozumowanie takie możemy powtarzać bez końca i ostatecznie musimy dojść do wniosku, że jutro nigdy nie nadejdzie. Krótki namysł nad tą debatą pokazuje, że „rozsupłanie tego węzła dotyczącego jutra, i innych temu podobnych, będzie wymagało technik, na przykład logiki formalnej, których opanowanie nie będzie łatwe”

¹¹ Ekspozycję natury metafizyki Geach zawarł w pierwszym rozdziale swego wprowadzenia do filozofii McTaggarta (Geach 1979b: 21–35). Zaraz na jego początku zaznacza, że wypowiada się w nim *in propria persona*, gdyż jeśli idzie o kwestie celów i metod filozofii, to w dużej mierze zgadza się z McTaggartem. Rozdział ten stanowił pierwotnie wstępny wykład z cyklu Wykładów Stantonowskich, wygłoszonych przez Geacha na Uniwersytecie Cambridge w latach 1971–1974. Geach tak uzasadniał jego pominięcie w drukowanej wersji wykładów: „Wykład ten zarysowywał podstawy dla całego trzyletniego cyklu, ukazując niektóre ogólne aspekty moich poglądów z filozofii religii, a w szczególności głęboki wpływ McTaggarta na mnie. Po rozważeniu uznałem jednak, że nie tworzy on jedności z pozostałymi siedmioma wykładami i zdecydowałem się go zachować dla powstającej książki o filozofii McTaggarta” (Geach 1977: XXI).

(Geach 1979b: 22). Potrzebna jest do tego metafizyka jako wyspecjalizowana dyscyplina metafizyczna, obejmująca między innymi rozważania o naturze czasu.

Metafizykę określa Geach za McTaggartem jako *systematyczne* badanie *ostatecznej* natury rzeczywistości. Nie chodzi tu rzecz jasna o taką rzeczywistość, która kiedyś nadejdzie, jak chcieliby niektórzy co bardziej profetyczni idealisci, lecz o rzeczywistość taką, jaka ona jest sama w sobie, w przeciwieństwie do tego, w jaki sposób jawi się ona naszemu zwykłemu, bezkrytycznemu poznaniu. U podstaw dociekań nad ostateczną naturą rzeczywistości leży zatem intuicyjne i *prima facie* niekontrowersyjne odróżnienie między tym, jakie rzeczy są, a tym, jak je postrzegamy.

Znacznie trudniejsze i kontrowersyjne jest ustalenie zasad, które mają doprowadzić nas do zbudowania koncepcji ostatecznej natury rzeczywistości. Świadczy o tym dobrze znany fakt z historii filozofii, że całe wieki dociekań metafizycznych nie doprowadziły do podania zestawu powszechnie lub szeroko przyjmowanych prawd o tym, jaka jest rzeczywistość sama w sobie. „Gdy jednak metafizycy, posługując się dyskursywnym rozumem, nie osiągnęli zbyt wiele i nie zagwarantowali dostępu do prawdy, to rozmaite religie oferują ludziom pewne i stosunkowo wszechstronne odpowiedzi na wiele z nurtujących ich pytań” (Geach 1979b: 23). Religie rywalizują zatem z metafizyką w dostarczaniu nam całościowego obrazu rzeczywistości. Religia bez twierdzeń czy dogmatów o ostatecznej naturze rzeczywistości¹², podkreśla McTaggart, a za nim Geach, byłaby jak człowiek bez kręgosłupa. „Usuńmy z niej dogmaty, a całość przekształci się w bezkształtną galaretę emocji” (Geach 1979b: 23)¹³.

Z pewnością byłoby bardzo wygodnie, gdyby dało się zbudować całościową koncepcję rzeczywistości w oparciu o zestaw kluczowych twierdzeń lub dogmatów, bez żmudnej pracy metafizycznej, która – co pokazują dzieje filozofii – jest mało efektywna. Jak jednak owe dogmaty wówczas uzasadnić? Jeśli jest się mocno przekonanym o ich prawdziwości, to nie można na samej tej podstawie domagać się, aby uznali je również inni. Na niewiele zda się także powoływanie się na akceptację niektórych dogmatów metafizycznych

¹² McTaggart i Geach nie nadają w tym kontekście słowu „dogmat” jakiegoś szczególnego znaczenia teologicznego. Są to dla nich po prostu najogólniejsze tezy metafizyczne, które w danej doktrynie nie są podawane w wątpliwość.

¹³ Geach ma pełną świadomość, że zgadzając się stanowczo z tym poglądem McTaggarta popada w konflikt z innym swoim mentorem filozoficznym, a mianowicie z Wittgensteinem. Tak o tym pisze: „Chociaż Wittgenstein bardzo mocno oddziałał na moją myśl, to w tej sprawie nie miał na mnie bezpośredniego wpływu. Nigdy nie rozmawialiśmy o tych zagadnieniach i na tyle, na ile można to ustalić, nie miał raczej takiego stosunku do dogmatów” (Geach 1991b: 213).

przez większość ludzi lub dużą ich grupę, gdyż trzeba wówczas wytłumaczyć, dlaczego nie akceptują ich inni. Nie można też w sposób odpowiedzialny intelektualnie nakłaniać do odrzucenia niektórych tez metafizycznych (na przykład fatalizmu czy predestynacji) ze względu na ich rzekomo okropne konsekwencje moralne. Na niewiele zda się również odwoływanie się do autorytetu w uzasadnianiu dogmatów metafizycznych, o ile autorytetem tym nie jest ktoś, kto po prostu zasadnie wie, że są one prawdziwe i może to wykazać. Donikąd prowadzą także dwie strategie często wykorzystywane przez obrońców religii, a mianowicie podkreślanie, że treść niektórych dogmatów metafizycznych przekracza nasze ludzkie zdolności pojmowania i że tym, co się ostatecznie liczy w całościowym poglądzie na świat, nie jest akceptacja tego czy innego dogmatu metafizycznego, lecz kierowane miłością zaufanie Bogu. Geach opatruje to takim komentarzem:

Posłuszeństwo wierze jest konieczne dla pierwszego aktu rozumienia – *credo ut intelligam* – lecz podjęte ryzyko jest nagradzane głębszym rozumieniem. Pojawia się pozorne sprzeczności, lecz nie może być autentycznego konfliktu, wewnętrznego lub zewnętrznego, ani w sferze dogmatów przyjętych na mocy wiary, ani z prawdą w inny sposób poznaną. Jak nauczał Akwinata, prawda nie może pozostawać w sprzeczności z prawdą, a wszystkie rzekome dowody podważające dogmat wiary będą *rationes solubiles*, czyli obalalne – jeśli tylko uda nam się to odkryć – za pomocą bezstronnych standardów zwykłej logiki (Geach 1979b: 32).

Rezultat tych rozważań na temat uzasadnień dogmatów metafizycznych jest zatem następujący: nie da się tego zrobić bez dyskursywnego użycia rozumu i logiki, aczkolwiek na szybki sukces w tym względzie nie można liczyć.

Jak była już o tym mowa, McTaggart, który pod wieloma względami ukształtował zręby poglądów filozoficznych Geacha, budował swoją metafizykę nie tylko na podstawie czysto racjonalnych wywodów, lecz także korzystając z czegoś, co można nazwać mistycznym doświadczeniem świata. Geach do takiego doświadczenia się nie odwoływał, lecz uważał, że obok powszechnie dostępnych danych o człowieku i świecie, logiki oraz racjonalnych wywodów należy w filozofii uwzględniać prawdy wiary, o ile jesteśmy przekonani, że ich źródłem jest Objawienie. Jeśli są to autentyczne prawdy, to muszą one harmonizować z całością naszej wiedzy. „Ostatecznie bowiem liczy się tylko Prawda, gdyż to sam Bóg jest Prawdą. Na Boga ukierunkowane jest całe nasze prawdziwe mówienie i myślenie, a fałszywe mówienie i myślenie od Niego odwodzi” (Geach 1991b: 214). Teza ta jest jednym ze zworników systemu myślowego Geacha.

Podsumowanie

Przegląd niektórych zasadniczych idei stanowiska filozoficznego Petera Geacha, dokonany przede wszystkim pod kątem przyjmowanej przez niego metafizyki, pozwala na sformułowanie kilku ogólnych wniosków.

Należy zacząć od przeświadczenia Geacha o szczególnej doniosłości współczesnej logiki formalnej dla filozofii, które sprawiało, że z niechęcią odnosił się on do odmiany filozofii analitycznej, znanej jako oksfordzka filozofia języka potocznego. Przedstawiciele tego nurtu zwykli określać mianem ludzi lubujących się w nieładzie (Geach 1962/1980: 9; przekł. pol.: VIII). Z drugiej strony uważał, że logika matematyczna, która stała się nauką budującą sztuczne systemy i ustalającą ich własności metalogiczne, odeszła zbyt daleko od swoich korzeni. „U samych swych początków logika formalna była używana przez Arystotelesa i stoików do oceny potocznej argumentacji; była tak używana zawsze, kiedy kwitła i nadal jest tak używana przez wybitnych logików współczesnych, takich jak Prior i Quine” (Geach 1962/1980: 9; przekł. pol.: VIII). Innymi słowy, liczy się przede wszystkim logika jako nauka opisująca i oceniająca obowiązujące normy poprawnego wnioskowania, a logika jako zaawansowana teoria systemów formalnych powinna być na dalszym planie. Trudno, aby takie umiarkowane stanowisko mogło spotkać się z entuzjazmem dzisiejszych zwolenników tzw. filozofii formalnej.

Co więcej, z uwagi na swój metafizyczny pogląd o charakterze wielu koncepcji filozoficznych jako nonsensów, które są wynikiem myślowego zamętu lub mętliku, oraz tezy, że logika jest bezradna wobec nonsensu, Geach musi przystać na to, że stosowność logiki w uprawianiu filozofii jest naprawdę bardzo ograniczona. Kluczową rolę odgrywa bowiem w niej sztuka identyfikacji, ukazywania i eliminacji nonsensownych wypowiedzi i koncepcji. Jest ona pod wieloma względami bardzo zagadkowa, gdyż nie można jej przedstawić jako próby identyfikacji określonych tez i ich krytyki, jako że nonsensy nie są w sensie ścisłym tezami. W tej sytuacji Geachowi pozostają jedynie mało instruktywne deklaracje w rodzaju: „Nauczając, robię, co tylko mogę, aby poradzić sobie z tą trudnością w poszczególnych przypadkach; ale jeśli mi się to udaje, co niekiedy chyba się zdarza, to i tak bynajmniej nie mogę podać racjonalnych powodów mojego sukcesu” (Geach 1991c: 300).

W tej identyfikacji i destrukcji nonsensów Geach daleki jest jednak od przyjęcia terapeutycznej lub deflacyjnej wizji filozofii, która do dzisiaj ma wielu zwolenników wśród interpretatorów i kontynuatorów myśli Wittgensteina¹⁴. Filozofia to również systematycznie uprawiana metafizyka, pojmowana jako teoria ostatecznej natury rzeczywistości. W metafizyce tej Geach *explicitie*

¹⁴ Jej najbardziej elokwentnym i pomysłowym obrońcą jest ostatnio Paul Horwich (2012).

sięga do przesłanek zaczerpniętych z religii chrześcijańskiej. Na zarzut, że takie postępowanie prowadzi do konfliktu między religijnymi a niereligijnymi obrazami świata, co nie zezwala na racjonalne rozstrzygnięcie, że „jeden z nich jest prawdziwszy, trafniejszy, rozsądniejszy niż pozostałe” (Malcolm 1991: 226), Geach pryncypialnie odpowiada, że gdyby nie sądził, iż takie rozstrzygnięcie jest możliwe, to nie byłby chrześcijaninem. Jeśli zaś doktryna chrześcijańska jest prawdziwa, to inne prawdy muszą być z nią spójne, gdyż prawda nie może pozostawać w konflikcie z prawdą.

W jednym z licznych nekrologów, jakie ukazały się po śmierci Geacha, John Haldane napisał: „Peter Geach należał do ostatnich żyjących postaci złoto-ego okresu brytyjskiej powojennej filozofii analitycznej. Przyczynił się również do określenia jej charakteru jako filozofii dającej pierwszeństwo analizie pojęciowej i logicznej, a także ścisłości w argumentacji” (Haldane 2014: 38). Dla historyków filozofii analitycznej Geach będzie prawdopodobnie myślicielem bardzo kłopotliwym do zaklasyfikowania, w którego pismach splatają się trudne do harmonijnego powiązania wątki, mające raz postać genialnych spostrzeżeń i pomysłowych argumentacji, a innym razem stanowczych i dogmatycznych stwierdzeń¹⁵.

Bibliografia

- Geach P.T. (1957/1971), *Mental Acts: Their Content and Their Objects*, reprinted with a new preface, London: Routledge & Kegan Paul.
- Geach P.T. (1961), *Frege*, w: G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Three Philosophers*, Oxford: Blackwell 1961, s. 127–162 [*Frege*, w: G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Pax 1981, s. 155–194].
- Geach P.T. (1962/1980), *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, third edition, Ithaca: Cornell University Press [*Do czego odnoszą się wyrażenia ogólne? Krytyka pewnych teorii średniowiecznych i współczesnych*, przeł. J. Odrowąż-Sypniewska, Warszawa: Semper 2006].
- Geach P.T. (1965/1981), *Assertion*, w: tenże, *Logic Matters*, Oxford: Blackwell (1972) 1981, s. 254–269.
- Geach P.T. (1969), *Konsekwentny idealizm?*, „Studia Filozoficzne” nr 4, s. 93–102.

¹⁵ Artykuł powstał w ostatnim roku pobierania subsydium profesorskiego Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, przyznanego na realizację tematu „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”.

- Geach P.T. (1973), *O rzekomo określonej przeszłości*¹⁶, „Ruch Filozoficzny” 31, s. 99–104.
- Geach P.T. (1976a), *Reason and Argument*, Oxford: Blackwell.
- Geach P.T. (1976b), *Saying and Showing in Frege and Wittgenstein*, „Acta Philosophica Fennica” 28, nr 1–3 (*Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*), s. 54–70.
- Geach P.T. (1976c), *Why Logic Matters*, w: H.D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy. Personal Statements*, 4th series, London: Allen & Unwin, s. 86–99.
- Geach P.T. (1977), *Providence and Evil. The Stanton Lectures 1971–2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geach P.T. (1979a), *Kinds of Statement*, w: C. Diamond, J. Teichman (eds.), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Brighton: Harvester, s. 221–235.
- Geach P.T. (1979b), *Truth, Love and Immortality. An Introduction to McTaggart's Philosophy*, Berkeley: University of California Press.
- Geach P.T. (1983), *Abstraction Reconsidered*, w: C. Ginet, S. Shoemaker (eds.), *Knowledge and Mind. Philosophical Essays*, New York: Oxford University Press, s. 159–173.
- Geach P.T. (1991a), *A Philosophical Autobiography*, w: H.A. Lewis (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Dordrecht: Kluwer, s. 1–25.
- Geach P.T. (1991b), *Philosophy of Religion*, w: H.A. Lewis (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Dordrecht: Kluwer, s. 213–214.
- Geach P.T. (1991c), *Replies*, w: H.A. Lewis (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Dordrecht: Kluwer, s. 247–306.
- Geach, P.T. (1995), *McTaggart*, „Philosophy” 70, s. 567–579.
- Geach P.T. (2001), *Truth and Hope. The Fürst Franz Josef und Fürstin Gina Lectures Delivered at the International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein, 1998*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Haldane J. (2002), [Rec.] ‘*Truth and Hope*’ by Peter Geach, „The Journal of Philosophy” 99, s. 157–162.
- Haldane J. (2014), *Obituary: Peter Geach*, „The Tablet”, 4 January, s. 38.
- Horwich P. (2012), *Wittgenstein's Metaphilosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Malcolm N. (1991), *Philosophical Confusion and Sin*, w: H.A. Lewis (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Dordrecht: Kluwer, s. 215–227.
- McGuinness B. (ed.) (2008), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951*, Oxford: Blackwell.

¹⁶ W tytule artykułu jest ewidentny błąd drukarski. Powinno być „przyszłości”.

- Pedersen N.J.L.L., Wright C.D. (eds.) (2013), *Truth and Pluralism. Current Debates*, Oxford: Oxford University Press.
- Potter M. (2010), *Introduction*, w: M. Potter, T. Ricketts (eds.), *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–31.
- Schroeder M. (2010), *Noncognitivism in Ethics*, London: Routledge.

Streszczenie

P.T. Geach należy do szerokiego grona znaczących postaci dwudziestowiecznej tradycji analitycznej. Trudno go jednak powiązać z jednym tylko nurtem lub szkołą w ramach tej tradycji. Na jego poglądy wpłynęli przede wszystkim idealista J.M.E. McTaggart oraz kluczowe postacie filozofii analitycznej: G. Frege i L. Wittgenstein. W duchu metafizologii Wittgensteina Geach podkreśla często, że koncepcje filozoficzne są wynikiem zamętu myślowego i są w istocie rzeczy nonsensami. W identyfikowaniu i wydobywaniu nonsensu na jaw pomocna jest filozofia języka i logika. Filozofia to jednak nie tylko tego rodzaju działalność krytyczna. To również systematyczna metafizyka, której celem jest opis i wyjaśnienie ostatecznej natury rzeczywistości. Tezy metafizyczne są także składnikami religii i jeśli daną religię uważamy za objawioną, za prawdziwą i uzasadnioną musimy uznać tezy czy dogmaty metafizyczne będące jej składnikami. Jeśli na przykład doktryna chrześcijańska jest prawdziwa, to inne prawdy muszą być z nią spójne, gdyż prawda nie może pozostawać w konflikcie z prawdą. W pismach Geacha w jedną całość spletają się genialne spostrzeżenia i pomysłowe argumentacje ze stanowczymi i dogmatycznymi stwierdzeniami.

