

ANNA BROŻEK\*

## MYŚLENIE A MÓWIENIE. NA MARGINESIE UWAG KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO\*\*

Słowa kluczowe: myślenie, myślenie abstrakcyjne, mówienie, język, język mentalny, Kazimierz Twardowski

Keywords: thinking, abstract thinking, speaking, language, mental language, Kazimierz Twardowski

### Wstęp

Artykuł *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym* Kazimierza Twardowskiego (Twardowski 1919–1920) uważany jest za jeden z tekstów programowych stworzonej przez niego szkoły<sup>1</sup>. Jasność stylu filozoficznego była bowiem

---

\* Anna Brożek – filozof i pianistka, dr hab., adiunkt w Zakładzie Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego; autorka m.in. takich książek, jak: *Principia musica* (2006), *Pytania i odpowiedzi* (2007), *Kazimierz Twardowski w Wiedniu* (2010), *Teoria imperatywów* (2012), *Obraz duszy polskiej w mazurkach Romana Maciejewskiego* (2014). E-mail: broscius@gmail.com.

Address for correspondence: Anna Brożek, Institute of Philosophy, University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa, Poland. E-mail: broscius@gmail.com.

\*\* Artykuł powstał w ramach projektu „The Significance of the Lvov-Warsaw School in European Culture”, finansowanego przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej.

<sup>1</sup> Artykuł wywołał zresztą znaną dyskusję w polskiej filozofii, zrelacjonowaną przez J. Woleńskiego w jego *Szkole Lwowsko-Warszawskiej w polemikach* (1997). Por. też A. Zegzuła-Nowak (2011).

jednym z najistotniejszych metodologicznych wyznaczników twórczości naukowej Twardowskiego i jego uczniów. Twardowski tym artykułem rozpoczął zarazem w Polsce dyskusję dotyczącą, z jednej strony, potrzeby jasności w języku filozoficznym i, z drugiej strony, zagadnienia relacji między myśleniem a językiem. Poniższe uwagi poświęcone będą temu drugiemu problemowi, żywo zresztą dyskutowanemu także we współczesnej filozofii europejskiej. Jestem przekonana, że trafne rozwiązanie zagadnienia związku między myśleniem a mową jest możliwe tylko po odpowiednim sformułowaniu tego zagadnienia, tj. m.in. po poprawnym zdefiniowaniu terminów, które w słownym sformułowaniu tego zagadnienia występują, i po eksplikacji pytań, które to zagadnienie wyrażają.

## 1. Myślenie a mówienie

### 1.1. Język a mowa

Przyjmijmy, że język to pewien zbiór wyrażeń wraz z ich sensami, w którym wyróżniony jest podzbiór wyrażeń prostych i dla którego określona jest procedura tworzenia wyrażeń złożonych. Do tego, aby wyjaśnić w prosty sposób, co to jest mowa (mówienie) w danym języku, warto skorzystać z rozróżnienia wyrażeń-egzemplarzy i wyrażeń-typów. Język wolno rozumieć jako zbiór wyrażeń-egzemplarzy lub jako zbiór wyrażeń-typów. Wyrażenia-egzemplarze przy tym to pewne napisy lub dźwięki, wyrażenia-typy natomiast interpretuje się bądź jako zbiory odpowiednich wyrażeń-egzemplarzy, bądź jako pewne przedmioty niezupełne.

Otóż składnikiem mowy (mówienia) w danym języku jest proces wytwarzania wyrażeń-egzemplarzy, należących do tego języka – w postaci bądź odpowiednich ciągów dźwięków, bądź odpowiednich ciągów napisów. Do tego jednak, aby czyjaś czynność nazwać „mową”, nie wystarczy samo wypowiedzanie wyrażeń jakiegos języka.

Ani bezmyślnego wypowiedzania słów, ani «arabesek»<sup>2</sup> przypadkowo układających się w słowa-napisy jakiegos języka zazwyczaj nie nazywamy

---

<sup>2</sup> Cudzysłowu ostrokatnego francuskiego («...») używam dla zaznaczenia kolokwializmów i zwrotów metaforycznych. Odróżniam go od cudzysłowu polskiego apostroforego („...”), stosowanego do zaznaczenia supozycji materialnej, w tym krótkich

„mową”<sup>3</sup> – potrzebny jest tu pewien naddatek. Różnie ów naddatek – niezbędny do tego, aby wypowiedzianie słów było mową – bywa nazywany: „wypowiadaniem ze zrozumieniem”, „wypowiadaniem intencjonalnym” itp.

Przyjmuję poniżej, że tym, co odróżnia mówienie w jakimś języku od «pustego» wypowiedziania słów tego języka, jest posiadanie pewnej intencji komunikacyjnej. Intencję tę żywimy wobec jakiegoś istniejącego lub wyobrażonego odbiorcy naszej mowy, a polega ona na woli zakomunikowania temu odbiorcy treści swoich myśli. Przyjmijmy więc jako punkt wyjścia następującą definicję „mówienia” *sensu largo* (mówienia<sub>SL</sub>):

- (1)  $x$  mówi<sub>SL</sub> do  $y$ -a w języku  $j$ , gdy  $x$  wytwarza wyrażenia  $w_1, \dots, w_k$  należące do języka  $j$ <sup>4</sup>, po to, aby zakomunikować  $y$ -owi jakieś myśli [resp. treść jakichś myśli]  $x$ -a.

Tak rozumiana intencja – oddana w formule (1) zwrotem „po to, aby” – jest pewnym przeżyciem wolitywnym; chodzi w nim o wolę przekazania posiadanych («żywionych») myśli. Proces mówienia trzeba uznać za proces, używając terminu Twardowskiego, psychofizyczny, a myślenie za składnik psychiczny mówienia<sup>5</sup>.

Łatwo zauważyć, że istotnym mankamentem definicji (1) jest to, że nie zakłada ona żadnego pozaintencjonalnego związku między wypowiedzianymi wyrażeniami a myślami, które (*resp.* których treść) wyraża się za pomocą tych wyrażań. Ten związek skądinąd zachodzi, chociaż ze względu na złożoność sytuacji komunikacyjnych jest bardzo trudny do uchwycenia. Dla przykładu – niekiedy, aby wyrazić to np., że chcemy, aby odbiorca naszej odpowiedzi się pospieszył, powiemy po prostu „Pospiesz się!”, ale innym

---

cytatów, z kolei cudzysłów ostrokątny niemiecki («...») wyróżnia supozycje materialne wewnątrz tych cytatów.

<sup>3</sup> Chociaż np. J.M. Bocheński uważa bełkot za rodzaj mowy i definiuje go jako „mowę ludzką pozbawioną sensu”.

<sup>4</sup> Ewentualnie: będące egzemplarzami wyrażań-typów należących do języka  $j$ .

<sup>5</sup> Dodajmy może, że przy takim rozumieniu „mowy”, w którym termin ten odnosi się do wypowiedziania wyrażań danego języka z określoną intencją, z zakresu „mowy” wypada, z jednej strony, nieintencjonalne wypowiedzianie dźwięków przez niemowlęta, a z drugiej strony – posługiwanie się, intencjonalne i nieintencjonalne, znakami pozawerbalnymi. Odpowiednie modyfikacje w zaproponowanej redukcyjnej definicji „mowy” pozwoliłyby wciągnąć oba zjawiska w zakres tego terminu, ale prowadziłyby to do niepotrzebnych komplikacji. Dlatego dla celów dalszych rozważań – za mowę<sub>ess</sub> uznamy tylko intencjonalne posługiwanie się językiem werbalnym.

razem, aby to wyrazić, powiemy np. „Szybciej!”, „Ruszasz się jak mucha w smole” albo „Chyba nie zdążymy na czas”. Używając języka, wypowiadamy się bowiem często skrótowo (za pomocą elips), obrazowo (za pomocą metafor) lub nie wprost (za pomocą implikatur) itd.

Aby ze związku między myślami a wypowiedzianymi wyrażeniami w definicji zdać sprawę, ale zarazem, aby – dla potrzeb teoretycznych – zbyt tej definicji nie komplikować, trzeba dokonać pewnej idealizacji<sup>6</sup>. Otóż skupię się poniżej tylko na tych połączeniach wypowiedzi i wyrażanych w nich myśli, w których wypowiedziane słowa danego języka dobiera się tak, aby nieskrótowo, nieobrazowo i wprost wyrażały treść odpowiednich myśli; krótko – aby wyrażały je (maksymalnie) adekwatnie.

Zakładam tu, że jest pewne przyporządkowanie pomiędzy elementami zbioru myśli  $\{m_1, m_2, \dots\}$  a elementami zbioru wyrażań  $\{w_1, \dots, w_n\}$  – takie mianowicie, że wyrażenie  $w_i$  wyraża myśl  $m_i$ . Ktoś wyraża w mowie myśl  $m_i$  adekwatnie, gdyż aby ją wyrazić, wypowiada przyporządkowane jej wyrażenie  $w_i$ . Nie każdy takie założenie jest gotów przyjąć, ale w moim przekonaniu cena dokonania takiej idealizacji nie jest zbyt wygórowana wobec tego, co zyskujemy: dzięki przyjęciu tego założenia jesteśmy w stanie zarówno zdać sprawę z relacji mówienia i myślenia, jak i posunąć naprzód wiele innych istotnych kwestii filozoficznych<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Zauważyłam, że procedura idealizacji – powszechnie stosowana w tzw. naukach ścisłych (por. np. pojęcia punktu materialnego, układu całkowicie izolowanego) – wywołuje u wielu filozofów (wyjąwszy może logików) mniejsze lub większe wątpliwości. Sądzą oni bowiem, że efektem tej procedury jest rażące zafałszowanie rzeczywistości. Tak byłoby tylko wtedy, gdyby idealizacja polegała na abstrahowaniu od cech (pod rozważanym względem!) istotnych – nie zaś ubocznych. Postawa rezerwy wobec idealizacji widoczna jest m.in. u filozofów z tradycji anglosaskiej: w ich uporczywym «obalaniu» wszelkich generalizacji z zakresu logiki (czy szerzej: teorii) języka – za pomocą wymyślnych kontrprzykładów. Otóż zajmując taką postawę – blokujemy z góry każdą teorię artefaktów; mówiąc bowiem trochę żartobliwie w odniesieniu do języka: w pewnych okolicznościach (tj. przy pewnych założeniach) wszystko można wyrazić za pomocą wszystkiego – a jeśli tak, to żadna teoria wyrażania nie da się skonstruować.

<sup>7</sup> Jestem skądinąd przekonana, że bez przyjęcia założenia o tym, że są pewne adekwatne sposoby wyrażania pewnych myśli, nie da się satysfakcjonująco opisać, na czym polegają sposoby nieadekwatne (zob. też niżej). Powinam tu dodać, że terminu „adekwatny” używam tu w sensie technicznym, abstrahując od jego znaczenia w języku potocznym, w którym znaczenie to jest nacechowane pozytywnie.

Dokonując znów niezbędnej idealizacji, przyjmę, że adekwatnym wyrazem przekonań są zdania oznajmujące, adekwatnym wyrazem woli dowiedzenia się czegoś są zdania pytające, a adekwatnym wyrazem woli, aby odbiorca coś sprawił – zdania rozkazujące. Założę też odpowiedniość między składnikami złożonych przeżyć a składnikami wyrażen złożonych.

Zdefiniujmy teraz mówienie adekwatne w sposób następujący:

- (2)  $x$  mówi<sub>A</sub> do  $y$ -a w języku  $j$ , gdy  $x$  wytwarza wyrażenia  $w_1, \dots, w_k$  należące do języka  $j$ <sup>8</sup> po to, aby zakomunikować  $y$ -owi myśli  $m_1, \dots, m_k$ .

Aby uniknąć pewnych niepożądanych konsekwencji, formułę (2) należałoby poprzedzić założeniem, że mówiący istotnie żywi odpowiednie myśli. Mielibyśmy więc formułę następującą:

- (3) Załóżmy, że  $x$  żywi myśli  $m_1, \dots, m_k$ . Wtedy:  $x$  mówi<sub>A</sub> do  $y$ -a językiem  $j$ , gdy  $x$  wytwarza wyrażenia  $w_1, \dots, w_k$  należące do języka  $j$ , po to, aby zakomunikować  $y$ -owi przyporządkowane myśli  $m_1, \dots, m_k$ .

Przypadki nieadekwatnego wyrażania myśli należałoby ująć w następującej definicji:

- (3) Załóżmy, że  $x$  żywi myśli  $m_1, \dots, m_k$ . Wtedy:  $x$  mówi<sub>NA</sub> do  $y$ -a językiem  $j$ , gdy  $x$  wytwarza wyrażenia  $w_1, \dots, w_k$ , należące do języka  $j$ , po to, aby zakomunikować  $y$ -owi przyporządkowane myśli  $m_1, \dots, m_k$ , przy czym:
- (a) wyrażenia  $w_1, \dots, w_k$  są dezeliptyzacjami wyrażen  $w_1, \dots, w_k$ ;
  - (b) wyrażenia  $w_1, \dots, w_k$  są literalnymi parafrazami wyrażen  $w_1, \dots, w_k$ ;
  - (c) wyrażenia  $w_1, \dots, w_k$  wynikają z wyrażen  $w_1, \dots, w_k$ , na mocy pewnych dodatkowych założeń.

Różne problemy, jakie napotyka ta definicja (dla przykładu – (a) każda elipsa ma wiele możliwych dezeliptyzacji; (b) niekiedy uważa się, że metafory nie mają literalnych parafraz; (c) rekonstrukcja założeń, na mocy których treść implikowana wynika z wyrażen wypowiedzianych, bywa niekiedy bardzo trudna), muszę – ze względu na zasadniczy cel artykułu – pozostawić na boku.

<sup>8</sup> Ewentualnie: będące egzemplarzami wyrażen-typów należących do języka  $j$ .

## 1.2. Myślenie a język mentalny

Przyjrzymy się teraz bliżej pojęciu myślenia.

Myślenie jest procesem psychicznym, tj. procesem, którego etapami są kolejne stany mentalne (przeżycia psychiczne) pewnej osoby. Za Twardowskim wśród takich stanów (przeżyć) wyróżnimy przedstawienia, przekonania i stany przekonano-podobne (w szczególności supozycje), uczucia i akty woli.

Szczególną rolę w procesach mentalnych odgrywają przekonania; dlatego niekiedy „myśleniem” nazywa się proces, którego kolejne etapy polegają na żywieniu określonych przekonań lub ich odmian (supozycji). Szczególnym znów rodzajem tak rozumianego myślenia jest rozumowanie, w którym kolejne etapy pozostają do siebie w takim stosunku, że (w uproszczeniu mówiąc) jedne przekonania «pociągane» są przez drugie.

Myślenie – jako pewien proces – jest odpowiednikiem procesu mówienia. Nasuwa się pytanie, co jest «po stronie mentalnej» odpowiednikiem języka, rozumianego jako pewien zbiór wyrażań. Nazwijmy ten myślowy odpowiednik języka werbalnego „językiem mentalnym”. Wygląda na to, że o ile po stronie werbalnej mamy z jednej strony wyabstrahowany zbiór wyrażań i ich wypowiedanie – o tyle po stronie mentalnej mamy wyabstrahowany zbiór przeżyć i ich doświadczanie.

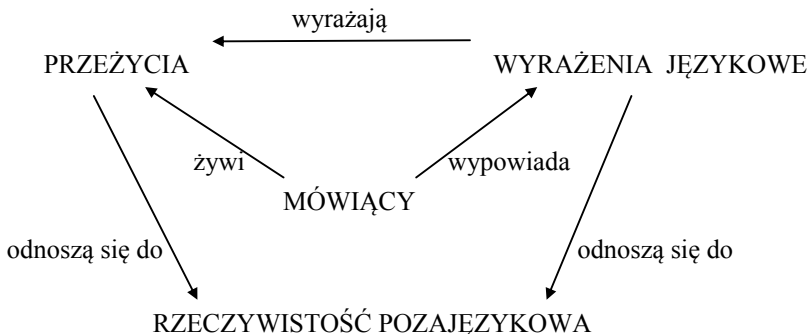
Powiedziano wyżej, że składnikiem mówienia *sensu stricto* jest myślenie – trzeba wszak mieć jakieś przeżycia, aby chcieć je zakomunikować, przy czym także ta chęć jest pewnym rodzajem myślenia. Jaki jest jednak związek między językiem mentalnym (rozumianym jako zbiór przeżyć) a językiem werbalnym?

Otóż przyjmuje się, że wyrażenia językowe wchodzą w relacje semantyczne z elementami rzeczywistości pozajęzykowej, do której dzięki tym relacjom odnoszą się «bezpośrednio», tj. niezależnie od ewentualnego «pośrednictwa» myśli. Z drugiej jednak strony przyjmuje się, że wyrażenia językowe odnoszą się – przy udziale swoich funkcji komunikacyjnych – do przeżyć mówiącego *resp.* piszącego. Dla przykładu – zdanie „Stanisław się uśmiecha” wyraża przekonanie (osoby wypowiadającej to zdanie), że Stanisław się uśmiecha, oraz odnosi się do pewnego zewnętrznego wobec nadawcy stanu rzeczy, polegającego na tym, że Stanisław się uśmiecha.

Nazwa „Stanisław” odnosi się do Stanisława i wyraża myśl (osoby wypowiadającej tę nazwę) o Stanisławie – a dokładniej wyobrażenie Stanisława<sup>9</sup>.

Kiedy mówimy, że pewne wyrażenia wyrażają myśli danego typu, to chodzi tu o komunikacyjną (a nie semantyczną) funkcję tych wyrażen<sup>10</sup>. Funkcją komunikacyjną zdań deklaratywnych jest wyrażanie przekonań, funkcją komunikacyjną imperatywów – wyrażanie woli ziszczenia pewnych stanów rzeczy, funkcją komunikacyjną wykrzykników – wyrażanie emocji itd.

Sytuację tę możemy ująć w następującym schemacie:



<sup>9</sup> Tak ze sprawy funkcji komunikacyjnych nazw zdawał sprawę K. Twardowski: „Każde imię spełnia trojakie zadanie. Gdy rzeknę »słońce« daję po pierwsze do poznania, że myślę o czymś, że wyobrażam sobie słońce. Rzeczownik więc uwiadamia słuchającego lub czytającego to słowo, że w umyśle tego, co słowo to wypowiada lub napisał, odbywa lub odbyła się czynność wyobrażania. Tym sposobem wypowiedzenie wyrazu »słońce« pobudza słuchającego do czynności umysłowej, a równocześnie podaje mu treść, jaką ta czynność ma być napełniona. Albowiem gdy ktoś usłyszy wypowiedziane słowo »słońce«, nie będzie sobie wyobrażał co[kolwiek] bądź, lecz wyobrazi sobie to, co wyraz ów znaczy: wyobrazi sobie słońce. Na tym polega drugie zadanie imienia: napełnia ono słuchającego umysł pewną treścią, która jest tym samym, czym znaczenie wyrazu. Treść wyobrażenia nazywa się bowiem »znaczeniem« ze względu na wyraz, który jest znakiem odbywającej się w umyśle czynności. Gdy jednak wypowiem wyraz »słońce«, zwracam równocześnie uwagę słuchającego na owo ciało ogniste, które stanowi centrum naszego systemu planetarnego. Wyraz »słońce« nie znaczy tylko coś, mianowicie treść wyobrażenia słońca, ale OZNACZA równocześnie przedmiot. Każde więc imię wyraża czynność umysłową (*exponit actum*), podaje znaczenie tej czynności, czyli jej treść (*significat*), i oznacza przedmiot (*nominat*)” (Twardowski 1902–1903: 49).

<sup>10</sup> Korzystam tu z rozróżnienia wprowadzonego przez K. Ajdukiewicza.

Otóż niekiedy myśleniu towarzyszy tzw. ciche mówienie, czyli wyobrażanie sobie wypowiedziania słów. Być może należałoby powiedzieć, że w tym wypadku «odbiorcą» takiej naszej «cichej» mowy jesteśmy my sami. Jeśli tak, to i w tym wypadku można byłoby mówić o jakiejś intencji komunikacyjnej: uświadamiając sobie swoje myśli, zarazem informowalibyśmy się o ich treści. Pozostaje odpowiedzieć na pytanie: czy można myśleć i nie uświadamiać sobie, że myślimy – a jeśli tak, to czy byłyby to właśnie przypadki myślenia pozawerbalnego?

### 1.3. Myślenie pozawerbalne

Wydaje się w każdym razie niewątpliwe, że:

- (a) niekiedy myślimy słowami, wypowiadając słowa «w myśli», czyli wyobrażając sobie je;
- (b) niektóre nasze stany mentalne nie wymagają werbalizacji do swojego zaistnienia (np. wyobrażenie sobie czegoś, przypomnienie sobie czegoś albo strach przed czymś);
- (c) języki werbalne (ogólniej – znaki) są niezbędne do przekazywania innym treści naszych myśli – także przedstawić.

Jest natomiast sprawą otwartą, czy można żywić niezwerbalizowane (niewerbalizowalne?) przekonania i rozmawiać bez słów.

Aby ten problem wyraźniej postawić, rozważmy następującą sytuację.

Przyjmijmy, że Alicja, Jan i Stanisław są dziećmi Anny, przy czym Alicja jest wyższa niż Jan, a Jan jest wyższy niż Stanisław. Rozważmy teraz następujące fakty:

- (4) Anna spostrzega Alicję.
- (5) Anna mówi „Alicja”.
- (6) Anna wyobraża sobie słowo „Alicja”.
- (7) Anna spostrzega, że Alicja jest wyższa niż Jan.
- (8) Anna spostrzega, że Jan jest wyższy niż Stanisław.
- (9) Anna z tego, że (6) i (7), wnioskuje, że Alicja jest wyższa niż Stanisław. (Alternatywnie: Anna na podstawie tego, że (6) i (7), uświadamia sobie, że Alicja jest wyższa niż Stanisław).
- (10) Anna mówi: „Alicja jest wyższa niż Jan”.
- (11) Anna mówi: „Jan jest wyższy niż Stanisław”.
- (12) Anna mówi: „Alicja jest wyższa niż Stanisław”.



- (13) Anna mówi „Alicja jest wyższa niż Jan, a Jan jest wyższy niż Stanisław, a zatem Alicja jest wyższa niż Stanisław”.
- (14) Anna wyobraża sobie zdanie „Alicja jest wyższa niż Jan”.
- (15) Anna wyobraża sobie zdanie „Jan jest wyższy niż Stanisław”.
- (16) Anna wyobraża sobie zdanie „Alicja jest wyższa niż Stanisław”.
- (17) Anna wyobraża sobie zdania „Alicja jest wyższa niż Jan, Jan jest wyższy niż Stanisław, a więc Alicja jest wyższa niż Stanisław”.

Stan rzeczy stwierdzany w (4) jest, jak się zdaje, niezależny od stanów rzeczy (5) i (6). Można spostrzegać Alicję niezależnie od tego, czy się wypowiada jej imię lub je sobie wyobraża. Można też, zdaje się, wypowiadać jakieś wyrażenie, nie wyobrażając sobie go, i odwrotnie.

Rozważmy teraz stany rzeczy (czy raczej – procesy) (7)–(9). Z pewnością mogą one zajść niezależnie od procesów (10)–(13). Można spostrzec zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy, a nawet wnioskować zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy z tego, że zaszły jakieś dwa inne stany rzeczy – nie mówiąc ani jednego słowa. Do rozważenia pozostają jednak sprawy następujące:

Czy może zajść np. stan rzeczy (10) bez stanu rzeczy (14) – czyli, innymi słowy, czy możemy mówić, nie wyobrażając sobie wypowiedzianych słów? Nie wiem, czy na to pytanie da się odpowiedzieć bez odwołania do badań empirycznych, intuicje w tej sprawie mogą być bowiem różne.

Ważniejsze jest jednak pytanie następujące: czy stany rzeczy (7)–(9), a w szczególności (9), mogą zajść bez (14)–(17) – czyli: czy możemy rozumować, nie wyobrażając sobie zdań stanowiących kroki tego rozumowania?

Nie przesądzając odpowiedzi na to pytanie, powiedzmy wyraźnie, że jedno jest pewne: gdyby zamiast zdań dotyczących Alicji, Jana i Stanisława dać odpowiednio „ $100\ 000 > 10\ 000$ ”, „ $10\ 000 > 1000$ ”, „ $100\ 000 > 1000$ ”, to o żadnym „naocznym” rozumowaniu nie mogłoby być mowy.

## 2. Twardowski o mówieniu i myśleniu

Uwzględniając powyższe dystynkcje i hipotezy, poddam teraz analizie punkt widzenia Kazimierza Twardowskiego, zarysowany w jego pismach.

## 2.1. Werbalność myślenia abstrakcyjnego

Utarło się przypisywanie Twardowskiemu poglądu o ścisłym związku mowy i myślenia, krótko mówiąc, twierdzenia, iż myślimy w słowach. Wydaje się tymczasem, że Twardowski nie wykluczał, że niektóre myśli (nieabstrakcyjne, konkretne, dotyczące przedmiotów spostrzegalnych) zjawiają się w nas lub co najmniej mogą się zjawiać bezsłownie, choć wolno przypuszczać, że uświadomieniu sobie posiadania tych myśli towarzyszyć musi ich werbalizacja (wypowiedzenie ich «do siebie» lub «do innych»). W każdym razie w swoich wypowiedziach o związku myśli i mowy Twardowski podkreślał, iż związek ten jest ścisły zwłaszcza w wypadku myślenia abstrakcyjnego, czy też „tym silniejszy”, im bardziej abstrakcyjne myśli. Twardowski pisze, że widoczny jest:

ścisły związek zachodzący między myślą a mową, związek **tym ściślejszy, im bardziej abstrakcyjną myśl mowa wyraża** [wyróżnienie – A.B.].

Nie przedstawia się tedy rzecz w ten sposób, jakobyśmy naprzód mogli myśleć, a dopiero później przyoblekać myśli nasze w szatę słowną [...]. Myśl nasza, **zwłaszcza abstrakcyjna** [wyróżnienie – A.B.], zjawia się od razu w szacie słownej, w najściślejszym związku z wyrazami mowy. Jeżeli zaś przy głośnym wyrażaniu naszych myśli lub przy spisywaniu ich natrafiamy pierwotny porządek, w którym nam się nasze myśli nasuwały, to czynimy tak właśnie dlatego, że przy takim uzewnętrznieniu myśli naszych głosem lub piśmem odkrywamy w nich pewne niejasności, których nie zauważyliśmy, gdy się myśli pierwotnie w nas rozaczały (Twardowski 1898: 347).

Chociaż Twardowski uważał mowę za niezbędne narzędzie wyrażania co najmniej niektórych sądów, odzegnował się jednak od twierdzenia, jakoby mowa była dokładnym ich wyrazem:

Daleki jestem od twierdzenia, jakoby zdania były dokładnym i zupełnie pewnym wyrazem naszych sądów. I owszem, jedno i to samo zdanie może być wyrazem różnych sądów, a co należy pod nim rozumieć, dowiadujemy się w danym razie bądź to ze związku, w którym zdanie bywa wypowiedziane, bądź to z akcentu, który kładziemy na pewne wyrazy pojedyncze, składające zdania. I odwrotnie może jeden i ten sam sąd być wyrażony różnymi zdaniami. Dlatego też nie mogą się zgodzić na myśl wypowiedzianą przez Prantla, że zbadawszy dokładnie

język, poznamy zarazem i czynności umysłowe, do wyrażania których posługujemy się językiem (Twardowski 1902–1903: 51).

Te słowa wymagają komentarza. Z jednej strony bowiem istotnie niekiedy te same „powiedzenia” (ciągi słów) wyrażać mogą różne sądy. Z drugiej strony, Twardowski uważa, niesłusznie, jak się wydaje, że o tym, jaki sąd wyrażany jest w danym powiedzeniu, dowiadujemy się m.in. na podstawie intonacji. Istotnie powiedzenie „**Jaś** pokazał język Alusi” (z akcentem na „Jasia”) ma inny sens komunikacyjny niż powiedzenie „Jaś pokazał język **Alusi**” (z akcentem na „Alusie”) – mogą to być np. odpowiedzi na dwa różne pytania („Kto pokazał język Alusi?” / „Komu Jaś pokazał język?”). Twardowski powiedziałby, że są to dwa takie same powiedzenia wyrażające różne sądy, ale przecież przy pewnej interpretacji – uwzględniającej emfazę jako czynnik wpływający na sens wyrażen – są to po prostu dwa różne powiedzenia<sup>11</sup>. Jest to zresztą jedynie jeden z przykładów szerszego i żywo dyskutowanego problemu: jakie elementy całej sytuacji komunikacyjnej stanowią semantyczne, a jakie – pragmatyczne czynniki wypowiedzi?<sup>12</sup>

Za tą «rezerwą» Twardowskiego w sprawie wyrażalności sądów przez zdania szła jego ostrożność w poleganiu na właściwościach mowy w próbach konstrukcji teorii sądów. Pisał mianowicie:

W niniejszym roztrząsaniu zdania gramatyczne będą służyły niejako za rusztowanie, za pomocą którego będę się starał wznieść budowę teorii

<sup>11</sup> Stosuję tu pewien typ argumentacji, który wymaga komentarza, bez którego łatwo o nieporozumienie. Jak wiadomo, Twardowski – i nie tylko on – odróżniał zdania (szerzej: wypowiedzenia) od tego, co one znaczą, a więc od sądów wyrażanych przez te zdania. Faktem jest, że dany sąd może być wyrażany przez różne – różnokształtne – zdania. Powstaje pytanie, czy dane zdanie może wyrażać różne sądy. Osoba *A* może powiedzieć tak: zdanie *Z* wypowiedziane w okolicznościach *O* wyraża sąd *S*, ale wypowiedziane w okolicznościach *O\** wyraża sąd *S\**. I uogólni to w sposób następujący: to, jaki sąd wyraża dane zdanie, zależy od okoliczności, w których to zdanie jest wypowiedziane. Natomiast osoba *B* może stać na stanowisku, że jednostką, która wyraża określony sąd, jest całość złożona ze zdania i okoliczności jego wypowiedzenia (w tym np. intonacji). Wtedy sąd *S* jest wyrażany przez  $Z + O$ , a sąd *S\** jest wyrażany przez  $Z + O*$ ; a  $Z + O$  i  $Z + O*$  to dwie różne jednostki językowe. Otóż osoba *A* (w naszym wypadku: Twardowski) niesłusznie przypisywałaby sobie prawo do rozstrzygnięcia, czy nośnikiem sensu jest «czyste» zdanie, czy zdanie «zanurzone» w kontekście.

<sup>12</sup> W świetle powyższej uwagi jest jasne, że uważam rozstrzygnięcie tego problemu za sprawę terminologicznej konwencji.

sądów. Skoro budowa będzie skończona, zrzucimy rusztowanie i wtedy linie budowy będą się może przedstawiać inaczej aniżeli linie rusztowania, tj. że klasyfikacja sądów, oparta na logicznych właściwościach tychże, będzie odmienna od klasyfikacji prowizorycznej, uczynionej za pośrednictwem zewnętrznego ich wyrażania zdaniami gramatycznymi (Twardowski 1902–1903: 51).

Krótko mówiąc: gramatyczne składniki zdań nie odpowiadają ściśle istotnym składnikom sądów, a struktura gramatyczna – strukturze logicznej. Uwaga Twardowskiego nie przesądza, według mnie, iż odrzucał on możliwość przyporządkowania elementom myśli elementów mowy. Uznałby może jedynie, że przyporządkowanie to powinno opierać się na pewnej analogii struktury logicznej, np. sądów i zdań, a nie na pełnym izomorfizmie<sup>13</sup>.

#### 4.2. Myślenie werbalne (symboliczne)

Przyjęty przez siebie pogląd o „werbalności” myślenia abstrakcyjnego Twardowski wspierał swoją teorią pojęć. Uznawał za oczywiste, że:

Środkiem umożliwiającym nam myślenie za pomocą cech oderwanych są wyrazy mowy. Musimy posługiwać się mową, chcąc z utworzonych raz pojęć cech korzystać w urabianiu dowolnych wyobrażeń wytwórczych oraz pojęć innych. Jest to prawdą powszechnie uznaną, podawaną zwykle w zdaniu, że bez mowy myślenie ludzkie nie mogłoby postąpić ani o krok naprzód i że wyższość umysłu ludzkiego nad zwierzęcym zawisła w znacznej części właśnie od zdolności posługiwania się mową (Twardowski 1898: 160).

Twardowski odróżniał pełne pojęcia od pojęć skróconych, w szczególności półsymbolicznych i symbolicznych. Charakteryzował je następująco:

---

<sup>13</sup> Analogia strukturalna jest oczywiście warunkiem dalekim od precyzji – Twardowski nie daje jednak dokładniejszych wskazówek, jakie powinno być *minimum* tej analogii. Warto zauważyć, że późniejsze konstrukcje semantyczne – także autorstwa jego uczniów – sprawę regulowały swego rodzaju dekretem. W semantyce teoriomodelowej np. za reprezentanta świata myśli można uważać wybrane struktury mnogościowe, przyporządkowane interpretowanemu językowi za pomocą właściwie *ad hoc* dobranych reguł semantycznych. Prawdę mówiąc, nie widać innego sposobu uprawomocnienia takich reguł, jak nieuchwytna... intuicja językowa kompetentnych użytkowników.

Gdy wyobrażamy sobie wyraz mowy wymieniający pewną cechę, wyobrażenie to pociąga za sobą, o ile temu nie przeszkodzimy, wyobrażenie przedmiotu posiadającego cechę wymienioną, oraz wyobrażenie sądu, w którym uświadamiamy sobie odrębność cechy. Takiemu całkowitemu roztoczeniu się szeregu staje jednak prawie zawsze na przeszkodzie okoliczność, że uwaga nasza nie może równocześnie zwracać się w różnych kierunkach [...]. Dlatego to poprzestajemy na pierwszych dwóch lub na samym pierwszym wyobrażeniu szeregu, który mógłby w naszym umyśle roztoczyć się w następstwie wyobrażenia pierwszego. W ten sposób powstają dwie formy skróconych niejako pojęć cech oderwanych. Pierwsza, więcej do właściwego pojęcia zbliżona, składa się z wyobrażenia nazwy cechy oraz z wyobrażenia ogólnikowego przedmiotu, posiadającego wymienioną cechę. [...] Druga polega na wyobrażeniu samej nazwy cechy; posługując się tą drugą formą, poprzestajemy na pierwszym wyobrażeniu szeregu, opuszczając dwa ostatnie wyobrażenia. Ponieważ myślenie używające wyobrażeń samych wyrazów nazywa się od czasów Leibniza symbolicznym, przeto pierwszą formę skróconych pojęć cech oderwanych nazwać by można półsymboliczną (Twardowski 1898: 160).

Twardowski przywiązywał ogromną wagę do zdolności operowania pojęciami półsymbolicznymi. Był bowiem przekonany, że, z jednej strony, oczekiwanie, aby wszystkie nasze pojęcia były «pełne», jest nierealistyczne – z drugiej strony, myślenie czysto symboliczne bardzo łatwo wyradza się w coś, co nazwał celnie „symbolomanią i pragmatofobią” (Twardowski 1921). Trzymanie w pogotowiu pojęć półsymbolicznych było, jego zdaniem, środkiem zaradczym przeciwko obu wynaturzeniom naszej myśli.

#### 4.3. Mowa jako narzędzie myślenia

Twardowski, który zresztą przez całe życie kochał muzykę – w młodości myślał nawet o karierze pianisty lub dyrygenta – zwracał też uwagę na następującą analogię – czy raczej dysanalogię – między relacją myśl–mowa a relacją muzyka–nuty z drugiej strony:

Nie można pojmować stosunku myśli do mowy na podobieństwo stosunku zachodzącego np. między wyobrażoną (dźwięczącą nam w uchu) melodią a jej wyrazem za pomocą nut. Wielu ludzi doskonale wyobraża [sobie – A.B.] melodie, ale mało kto umie je napisać nutami. Jest to rzecz niełatwa, a znaki nutowe pozostają z wyrażonymi w nich dźwiękami w związku czysto konwencjonalnym. Mowa ludzka natomiast nie jest

systemem znaków konwencjonalnym, a przede wszystkim nie jest ona tylko zewnętrznym wyrazem myśli, lecz jest także jej narzędziem, umożliwiającym nam dopiero myślenie abstrakcyjne; myśląc, myślimy w słowach, więc w mowie (Twardowski 1919–1920: 347).

Można by tu dodać uwagę następującą. Związek między wyobrażaną (słyszaną właśnie lub przypominaną) melodią a nutami, które ją odwzorowują, jest bliższy temu, jaki zachodzi między wyobrażanym (słyszanym lub przypominanym) wypowiedzeniem słowa a jego zapisem za pomocą liter. Język mówiony może istnieć bez swojego odpowiednika w zapisie – jak melodia może istnieć bez nut. Twardowski, jak widać, twierdzi, że z myśleniem i mową jest inaczej.

Teoretyk i historyk muzyki zauważy jednak, że zapis nutowy odegrał ogromną rolę w wyznaczaniu kierunków rozwoju muzyki. Umożliwił bowiem nie tylko komponowanie utworów muzycznych, bardzo rozbudowanych i przeznaczonych dla wielu wykonawców (którym bez nut trudno byłoby nauczyć się odpowiednich partii). Zapis nutowy determinuje także w pewnym stopniu taki, a nie inny «materiał muzyczny»: na tradycyjnej pięciolinii nie zapiszemy np. ćwierćtonów itd. Z jednej strony jest więc on «wytworem» określonej kultury muzycznej, a z drugiej – jej «utrwalaczem».

Podobnie jest z relacją między mową a myśleniem. Mowa z jednej strony jest taka, a nie inna dlatego, że jest wytworem ludzi tak, a nie inaczej myślących i tak, a nie inaczej przystosowanych do środowiska. Z drugiej jednak strony – narzędzie to wpływa na sposób myślenia tych, którzy się nim posługują i «utrwała» taki, a nie inny obraz świata na jej gruncie się rodzący. Myśl tę wyraża Twardowski następująco:

Mowa ludzka nie tylko pośrednio wywiera wpływ na nasze myślenie jako narzędzie, którym cudza myśl do naszej wchodzi świadomości, lecz samą formą swą, swym układem, zdolna [jest – A.B.] myślom naszym nadać pewien kierunek i uczynić ją tym sposobem od siebie zależną (Twardowski 1906: 70–71).

Wolno powiedzieć, że taki, a nie inny sposób mówienia współtworzy – wraz z naszym wyposażeniem biologicznym – nasze kategorie analityczne, które ułatwiają lub wręcz umożliwiają porządkowanie poznania. Takimi kategoriami są podmiot i predykat. W naszym naturalnym podejściu do świata przedmiotami, do których się odnosimy, są bryły (rzeczy, osoby), o których orzekamy różne własności – ich nazwy są «naturalnymi» podmiotami zdań.

Kiedy podmiotami zdań czynimy abstrakty – zaczynamy o nich myśleć tak, jak gdyby były niezależnymi przedmiotami, podobnie jak bryły. Właśnie taki przykład – hipostazowania abstraktów – daje Twardowski jako przykład zgubnego wpływu mowy na myślenie (jak wiadomo, pogłębionej analizie poddał ten problem Tadeusz Kotarbiński). Twardowski zwraca uwagę, że skoro tworzymy rzeczowniki takie jak „przypadek” czy „szczęście”, zaczynamy myśleć w taki sposób, jakby desygnaty tych terminów były takimi przedmiotami, jak desygnaty nazw konkretnych:

I myślimy wtedy, że „przypadek” jest tak samo czymś rzeczywistym, jak człowiek, że „los” i „szczęście” są jakimiś istotami rządzącymi kolejami życia ludzkiego (Twardowski 1906: 71).

\* \* \*

Stanowisko Twardowskiego w sprawie relacji mowy i myśli można by streścić następująco.

Po pierwsze, im bardziej myślenie jest abstrakcyjne, tym bardziej mówienie jest do niego potrzebne. Po drugie, mowa jest środkiem myślenia: „tak jak każda istota musi się poruszać odpowiednio do budowy członków, przy pomocy których się porusza, tak też myśleć można tylko tak, jak na to pozwalają środki myślenia” (Twardowski 1906: 71). Po trzecie, mowa jako narzędzie myślenia bywa źródłem błędów w myśleniu.

Jak wspominałam we „Wstępie”, Twardowski bronił tezy, iż wobec silnego związku myślenia i mowy niejasna mowa jest świadectwem niejasnego myślenia. Dodajmy do tego na zakończenie, że w związku z tym ćwiczenie w jasnym mówieniu (i pisaniu) jest poniekąd sposobem «wymuszania» jasności myślenia.

## Literatura

- Twardowski K. (1898), *Wyobrażenia i pojęcia*, [w:] tegoż (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN, s. 114–197.
- Twardowski K. (1902–1903), *Teoria sądów*, [w:] tegoż (2013), *Myśl, mowa i czyn*, cz. I, Kraków: Copernicus Center Press, s. 28–53.
- Twardowski K. (1906), *Niezależność myśli*, [w:] tegoż (2013), *Myśl, mowa i czyn*, cz. I, Kraków: Copernicus Center Press, s. 63–74.

- Twardowski K. (1919–1920), *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, [w:] tegoż (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN, s. 346–348.
- Twardowski K. (1921), *Symbolomania i pragmatofobia*, [w:] tegoż (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN, s. 354–363.
- Twardowski K. (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN.
- Twardowski K. (2013), *Mysł, mowa i czyn*, cz. I, Kraków: Copernicus Center Press.
- Woleński J. (1997), *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zegzuła-Nowak A. (2011), *Postulat jasności w metafizycznych polemikach Kazimierza Twardowskiego*, „Analiza i Egzystencja” 16, s. 51–73.

THINKING VS SPEAKING.  
ON THE MARGIN OF KAZIMIERZ TWARDOWSKI'S PAPERS

Summary

Kazimierz Twardowski's article „On clear and unclear philosophical style” (*O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*) is considered as one of his manifests of the Lvov-Warsaw School: clarity of expressing thoughts was one of methodological determinants of this school. Because of some passages in this article, Twardowski is often considered as a philosopher who believed that we may only think in words. In the article, Twardowski's views on the relation between language and speech are analyzed through the prism of the less known Twardowski's writings with application of some theoretical distinctions.



ADAM BASTEK\*

## RICHARD GALE I PROBLEM NEGACJI

Słowa kluczowe: Richard Gale, fakty negatywne, negatywne zdarzenia, negatywne stwierdzenia, eliminowanie negatywów, niekompatybilność (niezgodność), negacja egzystencjalna

Keywords: Richard Gale, negative facts, negative events, negative statements, eliminating the negative, incompatibility, existential denial

Problem negatywnych zdarzeń, stanów rzeczy, faktów czy – ogólniej – ontologicznych negatywów<sup>1</sup> rozważany jest zwykle przez pryzmat powodów, dla

---

\* Adam Bastek – dr, adiunkt w Zakładzie Epistemologii, Logiki i Metodologii Nauk Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zajmuje się przede wszystkim ontologią i wybranymi zagadnieniami filozofii analitycznej. E-mail: bard001@interia.pl.

Address for correspondence: University of Warmia and Mazury in Olsztyn, M. Skłodowskiej-Curie 14/3, 10-109 Olsztyn, Poland. E-mail: bard001@interia.pl.

<sup>1</sup> Określenia „ontologiczny negatyw” używam w zastępstwie każdego z wymienionych (negatywne zdarzenie, negatywny fakt, negatywny stan rzeczy), a zatem inaczej niż np. J. Woleński, który używa tego terminu jako równoważnego z „negatywnym stanem rzeczy”. Zob. J. Woleński, *Przyczynek do fenomenologii zaniechania*, [w:] *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Póltawskiemu w 90. rocznicę urodzin*, D. Leszczyński, M. Rosiak (red.), Wrocław: Oficyna Naukowa PFF 2013, s. 79. Podobną problematyką (ontologicznych negatywów) zajmowało się wielu polskich filozofów. Oprócz prac związanych z tradycją fenomenologiczną (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa: PWN 1961, § 51; W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak 2005; I.S. Fiut, *Negacja i niebyt. Ujęcie systemowe Georga W.F.*

których owe negatywy miałyby zostać uznane bądź odrzucone. Interesującą prezentację argumentów za i przeciw zawiera artykuł R.M. Gale'a *On What There Isn't* z 1972 roku<sup>2</sup>. Tytuł nawiązuje do opublikowanej dwadzieścia cztery lata wcześniej pracy W.V.O. Quine'a *On What There Is*<sup>3</sup>. I choć nazwisko jej autora ani razu nie pojawia się na kartach *On What There Isn't*, przyjęte przez niego założenia wyznaczają przedmiot podjętej przez Gale'a krytyki.

Zacznijmy od argumentów przemawiających za odrzuceniem ontologicznych negatywów. Jednym z nich jest podnoszone przez Quine'a „przeludnienie” rzeczywistości. Rzeczywistość wydaje się „przeludniona”, gdy za każdym pozytywnym zdarzeniem lub pozytywnym stanem rzeczy dostrzegamy niezliczoną i nieokreśloną liczbę negatywów. Oto moja obecność w Londynie pociąga za sobą moją nieobecność w Warszawie, wymaga mojej nieobecności w Krakowie, Wrocławiu itd. Kolejny argument dotyczy tożsamości. Zwolennicy tezy mówiącej, iż nie ma bytu bez tożsamości, potrzebują negatywnych zdarzeń, by móc odróżnić ów byt od tego, co nim nie jest. Ale na pytanie, co nim nie jest, nie potrafią odpowiedzieć, bo nie mogą wskazać odpowiedniego kryterium pozwalającego na indywidualizację. Nie są w stanie wyodrębnić negatywnych zdarzeń, nie są w stanie policzyć ani nawet oszacować liczby ich nie-wystąpień. Zindywidualizować i policzyć – posłużmy się przykładem Gale'a – można zdarzające się pożary lasu, tych natomiast, do których nie doszło, policzyć nie sposób. I dalej, wbrew oczekiwaniom zwolenników tezy o jednoznacznie określonej rzeczywistości, negatywne zdarzenia nie pozwalają na tego typu określenia. Negatywne zdarzenie mogłoby się bowiem zgadzać ze swoimi (wyłącznie negatywnymi) własnościami tylko wtedy, gdyby było zupełnie niczym. Stara parmenidejska

---

*Hegla i Martina Heideggera*, Kraków: Krakowski Klub Artystyczno-Literacki 1997) oraz postmarksistowską (L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Poznań: Zysk i S-ka 1998) pozwolę sobie wymienić teksty Z. Kowalskiego, W. Krzysztofiaka, A. Biłata (Z. Kowalski, W. Krzysztofiak, A. Biłat, *Koncepcje negatywnych stanów rzeczy*, przedmowa J. Woleński, Lublin: Wyd. UMCS 1998) oraz artykuł R. Poczobuta (R. Poczobut, *O sposobie istnienia negatywów*, „Filozofia Nauki” 2001, nr 4 (36), s. 127–134.

<sup>2</sup> R.M. Gale, *On What There Isn't*, „Review of Metaphysics” 1972, vol. 25, no. 3, s. 459–488. Zob. szersze opracowanie: R.M. Gale, *Negation and Non-Being*, „American Philosophical Quarterly Monograph Series” no. 10, Oxford: Basil Blackwell 1976.

<sup>3</sup> W.V.O. Quine, *O tym, co istnieje*, [w:] *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejsów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 29–49.

przeostroża staje się w tym kontekście nader wyraźna: powiedzenie, że są rzeczy, które nie są (nie zdarzają się), niechybnie prowadzi do sprzeczności<sup>4</sup>.

Spójrzmy na drugą stronę medalu. Pośród argumentów przemawiających za uznaniem ontologicznych negatywów miejsce szczególne przypada przekonaniu, że jeżeli każdemu prawdziwemu sądowi o świecie odpowiada jakieś zdarzenie (lub fakt), muszą być negatywne zdarzenia (lub fakty) odpowiadające prawdziwym sądom negatywnym. Taki pogląd tymczasowo prezentował B. Russell w *Philosophy of Logical Atomism* (1918): nieobecność hipopotama w tym pokoju należy uznać za fakt (negatywny), aby zdanie „W tym pokoju nie ma hipopotama” mogło być zgodne z prawdą<sup>5</sup>. W ten oto sposób ontologiczne negatywy miałyby uprawdziwiać sądy przeczące. Obecność ontologicznych negatywów wydaje się też pożądana, gdy idzie o określoność rzeczywistości. Jeśli cokolwiek może być indywidualnie określone, to przede wszystkim dlatego, że ma określone granice, które gwarantują niejako, iż rozpatrywana rzecz – pozostając sobą – nie jest niczym innym<sup>6</sup>. Zgodnie ze starą formułą B. Spinozy: *Determinatio est negatio* albo – zgodnie z jej heglowską modyfikacją – *Omnis determinatio est negatio*. Jak zauważa C. Sigwart, posługując się przykładem z geometrii, „figura jest określona, dopóki nie jest otaczającą ją przestrzenią”<sup>7</sup>.

Kolejny argument za uznaniem ontologicznych negatywów odwołuje się do fenomenu zmiany. Zmiana wymaga przejścia od tego, co aktualne, do tego, co późniejsze, a samo przechodzenie zakłada obecność przeszłości i przyszłości, które są odpowiednio: „już-nie” i „jeszcze-nie”<sup>8</sup>. Następną sprawą, o której wspomina Gale, wiąże się z postrzeganiem. Powoływanie się na postrzeżenia takich negatywów, jak brak czy nieobecność, zdaje się zaświadczać o ich egzystencji, wszakże to, co postrzegane, musi istnieć. I jeszcze jedna rzecz warta odnotowania. Samo powiedzenie, że nie ma negatywnych faktów, wydaje się mocno podejrzanе. Wypowiadając te słowa, zakładamy co najmniej jeden taki fakt – fakt niebycia jakichkolwiek

<sup>4</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 459.

<sup>5</sup> Por. B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, London–New York: Routledge Classics 2010, s. 44.

<sup>6</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 459.

<sup>7</sup> C. Sigwart, *Logic*, vol. 1: *The Judgment, Concept, And Inference*, trans. H. Dendy, New York: Macmillan & Co. 1895, s. 126–127.

<sup>8</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 459.

negatywnych faktów<sup>9</sup>. Powyższa uwaga przywodzi na myśl inną, sformułowaną niegdyś przez F.H. Heinemanna: wyjątkowość negacji polega na tym, że jest jedynym elementem łączącym filozofów pozytywnych (dogmatyków) oraz negatywnych (sceptyków i nihilistów). Zasady uznawane przez tych pierwszych (np. tożsamości, sprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej) bywały niekiedy odrzucane, nigdy jednak nie podważano negacji. Jej odrzucenie musiałoby bowiem przebiegać według zasady, która – zgodnie z początkową intencją – miała być zignorowana<sup>10</sup>.

Przytoczone wyżej dwa zestawy argumentów odzwierciedlają, zdaniem Gale’a, typowe trudności filozofii. Oto jakiś byt  $x$  wydaje się podejrzany lub szalbierczy, a jednocześnie niemożliwy do uniknięcia. Typowa filozoficzna rozgrywka przybiera następującą postać. Zwolennicy  $x$ -a dowodzą, że wcale nie jest tak podejrzany ani tak oszukańczy. Przeciwnicy zmierzają z kolei do jego ontologicznej degradacji. Nie ma żadnych powodów – twierdzą – dla których należałoby uwzględnić jego obecność. Aby pokazać, że nie ma takich  $x$ -ów, lub też, że  $x$ -y są bytami drugorzędnymi zależnymi od pozytywnej rzeczywistości, muszą bronić co najmniej jednej spośród następujących tez:

- (1) Negatywne stwierdzenia redukują się do pozytywnych.
- (2) Świat daje się opisać w całości przy użyciu wyłącznie pozytywnych stwierdzeń.
- (3) Nie ma negatywnych zdarzeń.
- (4) Zdarzenia negatywne mają subiektywny charakter – są zależne od świadomości<sup>11</sup>.

Gale zamierza zaatakować tezę pierwszą, broniąc jednocześnie tezy drugiej i trzeciej. Ich obrona może, jego zdaniem, przebiegać w oderwaniu od tezy czwartej, którą otwarcie uznaje za fałszywą. Poniżej omówię najistotniejsze momenty sygnalizowanych przez Gale’a zamierzeń, następnie przejdę do ich krytycznej analizy, koncentrując się przede wszystkim na egzystencjalnym wymiarze negowania.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 460.

<sup>10</sup> Por. F.H. Heinemann, *The Meaning of Negation*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1943–1944, vol. 44, s. 127.

<sup>11</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 460.

## 1. Akcentowanie pozytywów i eliminowanie negatywów

Teza mówiąca o możliwości redukcji negatywnych stwierdzeń do pozytywów prowadzi do ontologicznej degradacji negatywnych zdarzeń i faktów. Postawa redukcjonistyczna znajduje odzwierciedlenie w znanej piosence J. Mercera i H. Arlena z lat czterdziestych ubiegłego stulecia (*Ac-Cent-Tchu-Ate the Positive*). Swingujący wokalista (w niektórych wykonaniach wokalistka) zachęca do akcentowania pozytywów i odrzucania negatywów, ostrzega ponadto przed zadzieraniem z tajemniczym Panem Pomiędzy – tajemniczym, choć bez trudu rozpoznanym przez Gale’a. Amerykański filozof nie ma wątpliwości: Mr. In-Between uosabia stanowisko „pewnych polskich logików”<sup>12</sup>. Domyślamy się, że chodzi o J. Łukasiewicza i jego trójwartościową logikę, która miałaby nas przenosić w niebezpieczne rejon-y pomiędzy dwiema wartościami logiki klasycznej. A zatem, zgodnie ze słowami piosenki i oczekiwaniami redukcjonistycznie nastawionych melomanów, cała sztuka polega na sprowadzaniu negatywnych stwierdzeń do pozytywnych, a w konsekwencji – na eliminacji negatywnych zdarzeń.

Założenia tak rozumianego redukcjonizmu leżą u podstaw znanych koncepcji odmienności (różnicy) i niezgodności (niekompatybilności)<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 460. Słowa piosenki Arlena-Mercera („You’ve got to accentuate the positive, eliminate the negative and latch on to the affirmative, don’t mess with Mr. In-Between”) przywołuje także L.R. Horn. Zob. L.R. Horn, *A Natural History of Negation*, Stanford: Center for the Study of Language and Information 2001, s. 45.

<sup>13</sup> Zgodnie z ujęciem B. Russella o niekompatybilności wolno mówić w przypadku dwóch wykluczających się (przeciwnych) zdań – oba nie mogą być jednocześnie prawdziwe. Niekompatybilnymi są więc: (1) „Ta kreda jest czerwona” oraz (2) „Ta kreda jest biała”. Uznając prawdziwość drugiego z nich, możemy powiedzieć: (3) „Nieprawda, że ta kreda jest czerwona”. W swojej głośnej rozprawie z 1918 roku (*Philosophy of Logical Atomism*) Russell dopuszczał interpretację, zgodnie z którą temu ostatniemu zdaniu (3) odpowiada negatywny fakt (por. B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, dz. cyt., s. 37, 40–41, 43–45). Trzydzieści lat później opowiedział się za eliminacją ontologicznych negatywów (faktów), utrzymując zarazem, że świat może być opisany z pominięciem słowa „nie” (por. B. Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, New York: Simon And Shuster 1948, s. 122–125, 500). Należy jednak pamiętać, że ogłoszona przez niego koncepcja – odwołująca się do „niepodobieństwa” (*dissimilarity*) i „niewiary” (*disbelief*) – nie była pierwszą próbą sprowadzenia negacji do różnicy (odmienności). Pierwszeństwo przypada Platonowi (*Sofista*, 257 B): mówiąc nie- $x$ , powinniśmy mieć na uwadze coś odmiennego (różnego) od  $x$ . Przy czym przez „coś odmiennego” – wydaje się, że taka była intencja filozofa – wcale nie musimy rozumieć

Nawiasem mówiąc, obie koncepcje, choć różne, często są ze sobą mieszane. O tym, że są różne, bardzo łatwo możemy się przekonać, zwracając uwagę na rozbieżność między powiedzeniem, iż (a)  $x$  jest inne w stosunku do  $y$ , a powiedzeniem, że (b)  $x$  oraz  $y$  są niekompatybilne. Powiedzenie (b) ma mocniejszą wymowę – wskazuje na wykluczanie się obu ( $x$  i  $y$ );  $x$  i  $y$  nie mogą być uznane jednocześnie. I tak, żółty jest różny od wielkiego (jest nie-wielki), ale bycia wielkim nie wyklucza – jakiś przedmiot może być bowiem wielki a jednocześnie żółty<sup>14</sup>. Zachowując w pamięci to istotne rozróżnienie (odmienność vs niekompatybilność), przejdźmy do analizy dwóch negatywnych stwierdzeń: pojedynczej (jednostkowej) odmowy (P) oraz negacji egzystencjalnej (E). Gale podaje następujące przykłady:

(P) Mój długopis nie jest czerwony.

(E) Nie ma jednoroźców.

Odwołując się do odmienności, można powiedzieć, że:

(P<sub>1</sub>) Każda własność mojego długopisu różni się od czerwonego.

(E<sub>1</sub>) Każda własność każdej istniejącej rzeczy różni się od jednoroźcowości.

Możemy też posłużyć się konstrukcjami wskazującymi na kwantyfikowanie zdań:

(P<sub>2</sub>) Każde prawdziwe zdanie jest różne od tego, które mówi, że mój długopis jest czerwony.

---

czegoś przeciwnego (niekompatybilnego) w stosunku do  $x$ : nie wszystko, co jest odmienne (różne) od  $x$ , jest z  $x$  niekompatybilne.

<sup>14</sup> Por. komentarz L. Brown do platońskiego *Sofisty* – L. Brown, *The Sophist on Statements, Predication, and Falsehood*, [w:] G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford: Oxford University Press 2008, s. 457. Podany przykład ( $x$  – wielki,  $y$  – żółty) można odnieść do przedmiotu:  $x$  oraz  $y$  mogą występować jednocześnie w tym samym przedmiocie. Rozważając inny przypadek ( $x$  – czarny,  $y$  – żółty) odniesiony do pewnego przedmiotu (np. długopisu), powiemy, że  $x$  oraz  $y$  nie mogą w nim występować równocześnie. Nie ma oczywiście przeszkód, by – posługując się wieloma innymi przykładami (występującymi w omawianym tekście Gale'a) – mówić o logicznej niemożliwości współwystępowania  $x$  oraz  $y$  w tym samym miejscu czy świecie.

(E<sub>2</sub>) Każde prawdziwe zdanie jest różne od tego, które mówi, że są jednorożce<sup>15</sup>.

Należy jednak zauważyć, że ani (P<sub>1</sub>), ani (P<sub>2</sub>) nie dostarczają sposobów weryfikacji czy też potwierdzenia (P). Obserwacja wszystkich własności długopisu i katalogowanie wszystkich prawdziwych na jego temat zdań nie przynoszą oczekiwanego rezultatu. Weryfikacja (P) dokonuje się dzięki odkrywaniu tych pozytywnych własności długopisu, które wykluczają jego bycie czerwonym. Na tej podstawie można się posłużyć następującymi nominalistycznymi (kwantyfikującymi osobno konkretne indywidua) ujęciami:

(P<sub>3</sub>) Każda czerwona rzecz różni się (jest inna) od mojego długopisu.

(E<sub>3</sub>) Każda istniejąca rzecz jest inna od jakiegokolwiek będącej jednorożcem.

Zdaniem Gale'a bardziej obiecująco przedstawiają się analizy uwzględniające niekompatybilność:

(P<sub>4</sub>) Jest pozytywna własność mojego długopisu, niekompatybilna (niezgodna) z czerwienią.

(E<sub>4</sub>) Każda istniejąca rzecz ma pewne pozytywne własności, niekompatybilne (niezgodne) z jednorożczością.

W przypadku pojedynczej (jednostkowej) odmowy powiemy, że jej funkcja polega na eliminowaniu jednej kwalifikacji podmiotu w pewnym alternatywnym zestawie wykluczających się (wzajemnie) własności. Stąd kolejna konstrukcja:

(P<sub>5</sub>) Kolor mojego długopisu jest niekompatybilny (niezgodny) z czerwienią.

Stosując podobne standardy w stosunku do (E), należałoby powiedzieć, że:

(E<sub>5</sub>) Każde istniejące zwierzę ma pewien gatunkowy typ własności, która okazuje się niekompatybilna z jednorożczością.

---

<sup>15</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 461.

Nic nie stoi też na przeszkodzie, aby ująć rzecz bardziej szczegółowo, wskazując zestaw alternatywnych możliwości, w którym pomija się odrzucony element:

(P<sub>6</sub>) Mój długopis jest albo błękitny, albo zielony, albo żółty itd.

(E<sub>6</sub>) Każde istniejące zwierzę jest albo koniem, albo człowiekiem, albo psem itd.

Z konstrukcją (P<sub>6</sub>) wiąże się jednak wiele trudności i ograniczeń. Wskazywanie zestawu alternatywnych kolorów – mógłby ktoś argumentować – to wskazywanie kontyngentnego faktu. Gdyby długopis był czarny, prawdziwe okazałoby się (P), a (P<sub>6</sub>) fałszywe: alternatywny zestaw „z pominięciem” nie zastępuje „negacji pominiętego”. Wątpliwości budzi również samo skompletowanie stosownej alternatywy<sup>16</sup>.

Do bogatej listy sposobów eliminowania negatywnych stwierdzeń dołącza Gale jeszcze jedną analizę. Opiera się ona na metodzie aksjomatycznej: rzecz polega na definiowaniu negacji w terminach wynikania i kwantyfikowania. Przez „nie-*p*” należy rozumieć, że jeśli *p* jest prawdziwe, to każde zdanie jest prawdziwe. Stąd (P) i (E) mogłyby zostać zastąpione odpowiednio przez:

(P<sub>7</sub>) Jeżeli mój długopis jest czerwony, to każde zdanie jest prawdziwe.

(E<sub>7</sub>) Jeżeli istnieje jednorozec, to każde zdanie jest prawdziwe<sup>17</sup>.

Na pytanie, czy którykolwiek z przytoczonych sposobów omawianej eliminacji wolno uznać za skuteczny, Gale odpowiada przecząco. Posługuje się przy tym znanym zastrzeżeniem, które mówi, że zarówno różność (odmienność), jak i niezgodność (niekompatybilność) są negatywnymi relacjami. Pierwsza znaczy tyle, co: „nie jest takie samo jak”, druga – „nie jest równoczesne z”. Negatywne pozostaje więc negatywne. Zarzut kolidności wydaje się też trafny w przypadku powiedzenia, że każda własność mojego długopisu jest inna od tego, na co wskazuje „czerwień”. Znaczyliby to przecież, że *nie* ma żadnej własności mojego długopisu podpadającej pod „czerwień”. Podobnie przedstawia się sprawa, gdy idzie o podejście metafizycznie redukcjonistyczne. Zgodnie z tym podejściem rzecz polega

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 461–464.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 464.



na sprowadzaniu bytów typu  $x$  do typu  $y$  metodą przekładu stwierdzeń (stwierdzenia o  $x$ -ach przekłada się na te o  $y$ -ach). O powodzeniu tego zabiegu wolno byłoby mówić, gdyby stwierdzenie o  $y$  w części analizującej implikowało stwierdzenie o  $x$  (analizandum), ale wtedy – wzięwszy pod uwagę zarzut kolistości – należałoby zarazem mówić o fiasku. Jak powiada Gale, mamy tu do czynienia z pewną wersją paradoksu analizy<sup>18</sup>. Warunkiem jego przezwyciężenia jest określenie kryterium dla stwierdzeń o  $x$ -ach oraz (oddzielnie) dla stwierdzeń o  $y$ -ach. Dysponując stosownym kryterium, moglibyśmy ustalić, czy stwierdzenie w części analizującej stanowi stwierdzenie typu  $x$  i czy jest obciążone kolistością. Brak tak rozumianych reguł gry prowadzi do bezkonkluzywnych sporów między zwolennikami i przeciwnikami faktów negatywnych. Propozycja autora *On What There Isn't* polega w związku z tym na określeniu kryteriów umożliwiających odróżnianie własności pozytywnych od negatywnych<sup>19</sup>, a w dalszej kolejności – na ich wykorzystaniu do rozstrzygnięcia o negatywnym charakterze stwierdzeń mówiących o odmienności (np. „jest inny od czerwieni”) oraz niekompatybilności (np. „jest niekompatybilny z czerwinią”). Pierwszy z podanych przykładów znaczy tyle, co „nie jest tym samym, co czerwień”, drugi – tyle, co „jest logicznie nie-współwystępujący z czerwinią”. Oba – taki jest ostateczny werdykt Gale’a – należą do negatywów. Jaki z tego wniosek? Odmiennosc i niekompatybilność zawodzą, jeśli idzie o sprowadzanie negatywnych stwierdzeń do pozytywnych<sup>20</sup>.

Mogłoby się wydawać, że odrzucenie redukcji negatywów pociąga za sobą odrzucenie tezy o kompletnym opisie świata z użyciem wyłącznie pozytywnych stwierdzeń. Jak się jednak przekonamy, Gale wcale nie zamierza tej tezy odrzucać.

## 2. Redundancyjna teoria negacji

Wizja wyłącznie pozytywnego i kompletnego zarazem opisu świata wiąże się z przekonaniem o jego pozytywności i określoności. Wszelkie braki, absencje, niedostatki czy też ubytki są jedynie logicznymi konsekwencjami

---

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 466.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 467.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 467–469.

pozytywnej rzeczywistości. Takie stanowisko – zgodnie z propozycją Gale’a – można określić mianem redundancyjnej teorii negacji<sup>21</sup>.

Rozważmy przypadek jednostkowej odmowy (P), czyli odmowy odnoszącej się do danego indywiduum lub pewnego czasowo-przestrzennego regionu. Czy tak pojętą odmowę (negację) implikuje pozytywne stwierdzenie jednostkowe? Pewna pozytywna własność mojego długopisu nie implikuje (P), tzn. tego, że nie jest akurat czerwony. Implikuje natomiast (P<sub>4</sub>): gdy danemu przedmiotowi brakuje pozytywnej własności  $\phi$ , dysponuje on inną pozytywną własnością  $\phi'$  (niekompatybilną z  $\phi$ ). Orzeczenie  $\phi'$  o danym przedmiocie implikuje, iż brakuje mu  $\phi$ . Wniosek: niekompatybilnościowe podejście przemawia na rzecz redundancyjnej teorii negacji. Okazuje się jednak, że ono również może budzić pewne wątpliwości. Gale wymienia trzy zastrzeżenia. Pierwsze opiera się na domniemanym kontrprzykładzie, drugie domaga się dodatkowej przesłanki, trzecie odsyła do argumentu ontologicznego<sup>22</sup>.

Poręcznym kontrprzykładem jest substancja (np. woda), o której wolno powiedzieć: bez-barwna, bez-wonna, bez-smakowa. Czy to są pozytywne własności? Gdy danemu przedmiotowi – posłużmy się wskazanym wyżej schematem rozumowania – brakuje pozytywnej własności (barwy, zapachu, smaku), dysponuje on inną pozytywną własnością (niekompatybilną z barwą, zapachem, smakiem). Oczywiście tego typu przykłady mogą się wydawać niejasne lub niewystarczająco jasne. Mówiąc „bezbarwny”, można mieć na myśli bardzo wiele: biały, jednolity, przezroczysty, o niestałej barwie. A i na tym nie koniec – bezbarwność liczby siedem wskazuje na jeszcze inny sens: ze względu na to, że jest liczbą, nie jest czymś rozciąglym, nie będąc czymś rozciąglym, nie może mieć koloru. Nie należy też odrzucać pobocznej ewentualności: nierozciąglemu przedmiotowi brakuje barwy z powodu kontyngentnego negatywnego faktu niewidzialności. Jako przykład (z pewnymi zastrzeżeniami) podaje Gale osobę Lamonta Cranstona – fikcyjną postać znaną z hollywoodzkich produkcji o niewidzialnym człowieku-cieniu<sup>23</sup>. Niejasności wiążą się w tym przypadku z przekonaniem, że każdy

---

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 470.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 471. Oparta na radiowym słuchowisku (*Detective Story Hour*) opowieść o niewidzialnym człowieku po raz pierwszy, dzięki zaangażowaniu Universal Pictures, została przeniesiona na ekran w roku 1931. Historia doczekała się następnie

zwykły, rozciągli, materialny przedmiot to przedmiot widzialny. Łączenie go z niewidzialnością byłoby wskazywaniem czegoś, czemu brakuje zakresu. Cała rzecz polega w związku z tym na posługiwaniu się odpowiednimi wyrażeniami; jeśli chodzi o wyrażenie jednostkowe, powiemy, że służy ono identyfikacji pewnego indywiduum i powinno spełniać określone wymogi, tzn. pozwalać na rozpoznanie cech indywiduum danego rodzaju. Adekwatne rodzajowe ujęcie musi określać pozycję (usytuowanie) referenta w przestrzeni logicznej: dla dowolnej własności  $F$  musi wskazywać, że referent ma  $F$  lub pewną własność niekompatybilną z  $F$ , lub implikować, że brakuje mu  $F$ . I tak jak liczba siedem przedstawia się jako nie-rozciąglą i nie-widzialna ze względu na wymogi adekwatnego rodzajowego ujęcia, tak też – ze względu na te same wymogi – Lamont Cranston musi być rozciągli i widzialny (choćby tylko przez pewien czas). Wynika to z przyjętej koncepcji, dzięki której rozpoznajemy w nim człowieka. Wypada się zatem zgodzić, że całkowicie niewidzialny reprezentant gatunku ludzkiego nie mógłby istnieć. Z drugiej zaś strony możemy sobie wyobrazić coś, co jest takie jak człowiek, tyle że niewidzialne. I co istotne, wskazany brak (niewidzialność) wcale nie wynika z rodzajowej natury rzeczzonego „człowieka”. Przyjmując jednakowoż punkt widzenia esencjalizmu, należałoby utrzymywać, że opisany wyżej twór ma swoją naturę, która ów brak implikuje. Nie da się zaprzeczyć, że właśnie wymyśliliśmy substancjalną koncepcję „człenia” („człekocienia”): posłużyliśmy się stosownym pojęciem, zakładając, że „czleń” jest ze swej istoty niewidzialny. Problem polega na tym, że my sami – nikt inny – wprowadziliśmy to stwarzające pozory afirmacji słowo, za którym ukrywa się pewna negatywna własność<sup>24</sup>.

Kolejne – tym razem błyskawicznie odparte przez Gale’a – zastrzeżenie polega na domaganiu się dodatkowej przesłanki. Czy stwierdzenie, że mój długopis jest niebieski, implikuje, że nie jest teraz czerwony? Zgodnie z sygnalizowanym zastrzeżeniem powiada się, iż implikowałoby, gdybyśmy dołączyli następującą przesłankę, będącą notabene negatywnym stwierdzeniem: błękit jest niekompatybilny z czerwienią. Jednostkowa odmowa nie wynika zatem z pozytywnego tylko stwierdzenia. Zdaniem Gale’a natomiast – wynika, tyle że entymematycznie. A z tego, że wynika

---

wielu ekranizacji (m.in. *The Shadow* z 1994 roku, w której odtwórcą roli głównej był Alec Baldwin).

<sup>24</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 471–472.

entymematycznie, nie wolno wnosić, iż w ogóle nie wynika. Zarzut opiera się więc na pomieszaniu pojęć<sup>25</sup>.

I wreszcie zastrzeżenie związane z argumentem ontologicznym. Zakłada się w nim konieczne istnienie Najwspanialszego Wyobraźnego Bytu (Bytu Doskonałego) lub też świata jako całości. W jaki jednak sposób – nasuwa się pytanie – niekompatybilnościowe ujęcie miałyby umacniać czy wręcz prowadzić do wskazanej ontologicznej argumentacji?

Wychodząc od niekompatybilności, należy powiedzieć, że jeśli coś nie istnieje, nie istnieje ze względu na pewną pozytywną rzeczywistość, z którą pozostaje w logicznym związku. Jednocześnie – odwołajmy się teraz do argumentu ontologicznego – żadna rzeczywistość nie może wykluczyć egzystencji Bytu Doskonałego: musi być prawdą, że istnieje. To samo – twierdzi Gale – można powiedzieć, argumentując za konieczną egzystencją wszechświata. W świetle niekompatybilności jego nieistnienie wymagałoby istnienia czegoś, co (będąc poza nim!) wykluczałoby jego egzystencję. Niekompatybilność zakłada bowiem konieczną „obecność zamiast”; ze względu na występowanie jednego, odrzuca się w niej jednoczesne występowanie czegoś drugiego. Zgodzimy się jednak, że jeśli coś istnieje, przynależy do wszechświata; stanowiąc jego immanentną część, nie może być częścią czegoś, czego nie ma: egzystencja wszechświata jest koniecznością.

Nie trzeba chyba wykazywać, że powyższe ujęcie wiedzie prostą drogą do absurdu. Zwolennik ujęcia niekompatybilnościowego może jednak przyjąć następującą linię rozumowania (jak mówi Gale, chodzi o kantowską linię z wyraźnym akcentem brytyjskim)<sup>26</sup>: stosowanie zwykłych pojęć, a takim jest pojęcie negacji, nie ma najmniejszego sensu w odniesieniu do świata (jako całości), a także w odniesieniu do transcendentnego bytu. Wewnątrzświatowe pojęcia mają wyłącznie wewnątrzświatowe zastosowania, a ich transcendentne aplikacje nieodwołalnie wiodą na manowce. Zdaniem autora *On What There Isn't* można sensownie negować istnienie jakiegoś przedmiotu i mówić o jego nieobecności w świecie, nie można natomiast tego czynić wobec świata jako całości. Cała sztuka polega zatem na ograniczeniu niekompatybilnościowego ujęcia do wewnątrzświatowych użyć negacji<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 472.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 473.

<sup>27</sup> Por. tamże.

Przedstawione wyżej wywody Gale'a miały pokazać, że każda jednostkowa negacja (P) wynika z pewnego jednostkowego pozytywnego stwierdzenia. Niezależnie od oceny tego przedsięwzięcia, osobno należy przeanalizować negacje egzystencjalne (E), nie tracąc z oczu zasadniczego celu tej części rozważań. Przypomnijmy: chodzi o możliwość opisu świata w terminach wyłącznie pozytywnych.

Negacja egzystencji pewnego  $\phi$  nie wynika wprawdzie z jakiegokolwiek koniunkcji pozytywnych jednostkowych stwierdzeń, ale – jak zauważa amerykański filozof – wynika z pozytywnego skwantyfikowanego stwierdzenia, odnoszącego się do każdej istniejącej rzeczy – stwierdzenia, które każdej z nich przypisuje pewną własność niekompatybilną z  $\phi$ . Mówi ono, że każde egzystujące indywiduum jest identyczne z jednym z wymienionych. Wolno zatem powiedzieć, że (E) wynika ze stwierdzenia „*a* jest psem, *b* jest człowiekiem, *c* jest piłką i każde istniejące indywiduum jest identyczne z *a* lub *b* lub *c*”. Postępując w ten sposób, można się też uporać z trudnościami dotyczącymi całkowitego opisu świata. Kłopot polega jednak na tym, że aby ów opis był całkowity, musielibyśmy dysponować kompletnym wykazem istniejących faktów o świecie, co więcej – musielibyśmy mieć dostęp do następującego metafaktu: oprócz tych wymienionych nie ma żadnych innych faktów. Wspomniany metafakt należałoby prawdopodobnie zaliczyć do negatywnych. Przedstawiona konstrukcja pokrywa się z tą zaprezentowaną niegdyś przez Russella, o czym Gale – korzystając zapewne z przysługującego mu prawa do aluzji – w ogóle nie wspomina.

Stosunkowo późno, bo dopiero w *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940), Russell pisał, iż takie słowa, jak: „nie”, „lub”, „niektóre”, „wszystko” (będące słowami logiki), mogą być pominięte w opisie świata. Postrzegając pewien przedmiot, mówimy: „jest błękitny”, ale odwołując się do niepewnych wspomnień, moglibyśmy o nim powiedzieć: „nie był czerwony”. „Błękitny” wskazuje na występujący w świecie fakt, „nie był czerwony” – jedynie na fakt myślowy. Jaki z tego wniosek? Zdaniem Russella można opisać niemyślowy świat, nie używając przy tym jakichkolwiek słów logiki, a w szczególności słowa „nie”. Tu jednak należy poczynić istotne zastrzeżenie: pominąwszy słowo „wszystko”, niepodobna stwierdzić, że podany opis jest kompletny<sup>28</sup>. Świadomość wskazanego ograniczenia rodzi

---

<sup>28</sup> Por. B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London: George Allen And Unwin 1956, s. 92–93.

następującą wątpliwość, którą wyraził Russell w swojej kolejnej pracy, z 1948 roku (*Human Knowledge. Its Scope and Limits*). Czy osobę, która znałaby wszystko, co daje się wyrazić bez użycia słowa „nie”, moglibyśmy uznać za wszechwiedzącą? Ktoś taki wiedziałby, że jego długopis jest błękitny, ale nie wiedziałby, że nie jest czerwony<sup>29</sup>. Czy całościowy opis formułowany przez rzekomego omnibusa musiałby uwzględniać wszystkie barwy, jakimi nie dysponuje jego długopis? Powyższa wątpliwość wyzwała następną: czego nie wiedziałaby osoba znająca prawdę i fałsz wszystkich zdań (z wyjątkiem tych, które zawierają słowa logiki)? Ktoś taki, wiedząc wszystko, nie wiedziałby, że wie wszystko<sup>30</sup>.

Jego opis świata – wróćmy do analiz Gale’a – uznalibyśmy za kompletny, o ile oprócz wszystkich pozytywnych faktów świata uwzględniałby dodatkowy metafakt, mianowicie, że nie ma żadnych innych, że wszystkie fakty zostały w owym opisie uwzględnione. Jak jednak mógłby to wyrazić, zachowując deklarowaną wyłączność pozytywów? Podany metafakt jest przecież w istocie negatywny.

Rozwiązanie Gale’a przybiera następującą postać: „Jest faktem, że  $F_1$  i  $F_2$ , i  $F_3$ , i każdy fakt jest identyczny z  $F_1$ ,  $F_2$  lub  $F_3$ . Przy czym  $F_1$ ,  $F_2$ ,  $F_3$  są wszystkimi pozytywnymi nie-metafaktami, jakie istnieją”<sup>31</sup>.

Świat – konkluduje filozof – może być całkowicie opisany w pozytywnych wyłącznie terminach. Wskazana możliwość nie jest jednak wystarczającą podstawą do rozstrzygnięcia o egzystencji negatywnych zdarzeń.

### 3. Czy istnieją zdarzenia negatywne?

Wziąwszy pod uwagę zastrzeżenia związane z redukcją negatywnych stwierdzeń do pozytywnych<sup>32</sup>, mogłoby się wydawać, iż tym „niezredukowanym” odpowiadają pewne zdarzenia. Rzecz w tym, że obecność niezredukowanych

<sup>29</sup> Por. B. Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, New York: Simon And Shuster 1948, s. 121.

<sup>30</sup> Russell rozważa to pytanie bardziej szczegółowo, odróżniając wszechwiedzę pierwszego rzędu (*First-order omniscience*) od ograniczonej wszechwiedzy pierwszego rzędu (*Limited first-order omniscience*). Por. tamże, s. 133.

<sup>31</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 474.

<sup>32</sup> Por. S. Fiut, *Negacja i niebyt*, Kraków: Krakowski Klub Artystyczno-Literacki 1997, s. 18.

negatywnych stwierdzeń świadczy co najwyżej o egzystencji nieeliminowalnych negatywnych faktów. A przecież nie wszystkie fakty – powiada Gale – są o zdarzeniach: faktem (nie zdarzeniem) jest, że dwa dodać dwa równa się cztery, faktem (nie zdarzeniem) jest, że dwa dodać dwa nie równa się pięć. Pytanie dotyczy zatem tych negatywnych faktów, które są o negatywnych zdarzeniach. Tak rozumiane zdarzenia – nadmienimy – mogłyby służyć jako uprawdziwiacze niektórych negatywnych stwierdzeń. Chodzi jednak o to, że ich status wydaje się co najmniej wątpliwy, ponieważ brakuje stosownego kryterium pozwalającego na identyfikację: nie mogąc ich zidentyfikować, niepodobna odrzucić ani uznać. Oto zawilości, które niejednego filozofa mogłyby przyprawić o zawrót głowy. Gale proponuje rozwiązanie, które powinno nas od nich raz na zawsze uwolnić. Zacznijmy od sprawy zasadniczej: co wolno, a czego nie wolno zaliczać do zdarzeń? Autor wymienia zmiany, zajścia, przypadki, procesy, stany. Każdym z wymienionych terminów można sensownie zastąpić słowo „to” w co najmniej jednym z następujących pytań:

- Kiedy *to* się pojawiło (początek, koniec)?
- Jak długo *to* trwa?

Każde sensowne zastąpienie wyróżnionego słowa należy zaliczyć do wyrażen odpowiadających zdarzeniom<sup>33</sup>. Wyrażenie „dwa dodać dwa równa się cztery” nie spełnia wskazanego wymogu sensowności, przy takim zastąpieniu oba pytania okazują się absurdalne. Wniosek: fakt, że dwa i dwa równa się cztery, nie relacjonuje żadnego zdarzenia<sup>34</sup>.

Co w takim razie należy rozumieć przez „negatywne zdarzenie”? Filozofowie zwykle łączą je z nie-spełnioną, nie-zrealizowaną możliwością (pominięcie, powstrzymanie się, brak), niekiedy posługują się przy tym określeniem „znaczącej negacji”. O niespełnionych, niezrealizowanych możliwościach zdarzeń powiemy: możliwe, tyle że niezrealizowane lub niespełnione. Ale czy warto zaprzętać sobie nimi głowę? Śmietnisko nieurzeczywistnionych możliwości jest wszak źródłem wielu problemów i razi

---

<sup>33</sup> Gale zdaje sobie sprawę, że jego techniczne ujęcie zdarzenia jest niezwykle ogólne, o czym lojalnie informuje czytelnika. Zob. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 475.

<sup>34</sup> Por. tamże.

swoją ontologiczną brzydota<sup>35</sup>. Czy nie lepiej zatem, wzorem Quine'a, znaleźć upodobanie w krajobrazie pustynnym?

Dopuszczenie wspomnianych możliwości – powiada Gale – wcale nie musi prowadzić do zaśmiecenia świata. Po pierwsze, dlatego że ich liczba nie jest nieskończona i nieokreślona: rozpatrując przykład możliwych pożarów lasu, nietrudno zauważyć, że w danym czasoprzestrzennym regionie może dojść do zaledwie kilku, po drugie, nie-realizacje (nie-spełnienia) nie zajmują jakiegokolwiek przestrzeni. Nie ma zatem mowy o zaśmieceniu czy przepełnieniu krajobrazu. Nie zmienia to oczywiście faktu, że rzeczzone możliwości przysparzają wielu kłopotów interpretatorom, narzekającym na niejasność lub brak czytelnych kryteriów identyczności. I nie chodzi tu o typowe trudności, z jakimi mamy do czynienia, gdy rozpatrujemy akademicki przykład „łysiego człowieka”. W przypadku tego pojęcia mamy po prostu do czynienia z nieostrością, pomimo dostępności kryteriów identyfikacji: jest nieostre, ale nic nie stoi na przeszkodzie, by wskazać i zindywidualizować łysych przedstawicieli gatunku ludzkiego. Niektóre możliwe zdarzenia – na tym polega ich specyfika – nie pozwalają na wskazanie jakichkolwiek kryteriów identyczności, ale nie stawiają oporu, jeśli chodzi o wyodrębnienie i indywidualizację. Gale określa je mianem „możliwych zdarzeń wyższego rzędu”<sup>36</sup>. Stają się one rozpoznawalne dopiero wtedy, gdy inne dochodzą do skutku i nie wiążą się z określonymi miejscami i momentami czasowymi.

Posłużmy się podanym przez autora przykładem wilkołaka. Oto świadomy własnej wilkołaczej przypadłości człowiek, wiedząc, że wkrótce nastąpi jego przemiana (przy pełni księżyca), stara się zabezpieczyć przed jej niepożądanymi skutkami. Rygluje drzwi swojego pokoju (wie, że jego wilkołacze łapy nie otworzą zamka). Ale ile panien z pobliskiej wioski może tym sposobem ocalić przed atakiem? Tylko wtedy, gdyby się wydostał, moglibyśmy mówić o właściwych odniesieniach możliwych napaści, dokonując ich lokalizacji. Człowiek o wilkołaczej przypadłości nie zabezpiecza się zatem przed określonymi atakami, lecz – ogólnie – przed możliwością ataku. Powiemy o nim, że jest możliwym zabójcą, mając na uwadze możliwą czynność (zabijanie), nie osobę. Możliwa czynność, o której mowa, odsyła do możliwego zdarzenia wyższego rzędu. Nadmienmy przy okazji, że wypowiedź o postaci: „A jest możliwym zabójcą” ma jeszcze inne (oprócz

<sup>35</sup> Por. W.V.O. Quine, *O tym, co istnieje*, dz. cyt., s. 32.

<sup>36</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 478.



wskazanego) użycia. Epistemiczne, gdy możliwe, że *A* dokonał rzeczonyj czynności, oraz decyzyjne, gdy możliwe, że *A* nadaje się do wykonania rzeczonyj czynności.

Do innych odmian negatywnych zdarzeń zalicza Gale te, które wiążą się z zawodnością w wywiązywaniu się z przyjętych zobowiązań, oczekiwań lub obowiązków<sup>37</sup>. W takich razach mówi się o konstytutywnych regułach, wskazujących, co powinno się czynić w określonych sytuacjach. Bez przeszkód można zatem podać liczbę przypadków, w których dana osoba zawodzi lub zawiodła. Z jeszcze inną odmianą omawianych negatywów mamy do czynienia w przypadku prywatności. O prywatności mówimy zwykle wtedy, gdy chodzi o brak pewnej własności, która wiąże się z naturą danej substancji (*resp.* jest tejże substancji właściwa). I tak, człowiekowi doskwiera brak dlatego, że jest ślepy, głuchy, kulawy, a nie dlatego, że nie lata czy nie może się zdematerializować. Przyjęcie wskazanego założenia pozwala na uznawanie pewnej liczby braków występujących w rozpatrywanej substancji<sup>38</sup>.

Powyższe przypadki wskazują jedynie na znaczące negatywne zdarzenia. Podążając śladem rozróżnienia stosowanego przez idealistycznie ukierunkowanych logików (negacja znacząca vs nieznacząca), obok znaczących zdarzeń należałoby umieścić również i te „nieznaczące”. Wypada przypomnieć, że w historii filozofii wielokrotnie wskazywano przykłady negacji nieznaczącej, zwanej niekiedy „nieokreśloną” czy „nagą”. Można je odnaleźć w rozważaniach G.W.F. Hegla („Duch nie jest słoniem”)<sup>39</sup>, B. Bosanqueta („Cnota nie jest kwadratowa”)<sup>40</sup> czy J.D. Mabbotta („Niektórzy politycy nie są pierwiastkiem kwadratowym z trzech”)<sup>41</sup>. Te i zapewne wiele innych przykładów miał na myśli Gale, wysuwając wątpliwość dotyczącą odpowiedników prawdziwych negatywnych stwierdzeń. Otóż nie wszystkim prawdziwym negatywnym stwierdzeniom (skorelowanym ze zdarzeniami) odpowiadają negatywne znaczące zdarzenia. Nie wszystkie są prawdziwe

<sup>37</sup> W niezwykle atrakcyjnej formie podobne zagadnienie przedstawia J. Woleński. Zob. J. Woleński, *Przyczynek do fenomenologii zaniechania*, dz. cyt., s. 79–94.

<sup>38</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 480.

<sup>39</sup> Por. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hgg. F. Nicolin, O. Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1991, § 173.

<sup>40</sup> B. Bosanquet, *Logic or the Morphology of Knowledge*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press 1911, s. 282.

<sup>41</sup> J.D. Mabbott, G. Ryle, H.H. Price, *Symposium: Negation*, „Proceedings of Aristotelian Society. Supplementary Volumes” 1929, vol. 9, s. 68.

dlatego, że nie doszło do czegoś, do czego dojść mogło. Nie wszystkie, lecz tylko niektóre z nich. Łatwo możemy się o tym przekonać, rozpatrując następujące prawdziwe zdanie: „Na Saharze nie doszło wczoraj do pożaru lasu”. Jakie zdarzenie jest jego odpowiednikiem? Znaczące negatywne nie wchodzi w grę. A zatem jakie? Mogłoby się wydawać, że wybór ogranicza się do (a) zdarzenia negatywnego typu (nie-pożar lasu na Saharze) oraz (b) nie-zdarzenia pozytywnego typu (nie-pojawienie się pożaru lasu na Saharze). Ewentualność (a) należy, zdaniem Gale’a, odrzucić: nie ma odpowiedniego kryterium dla tego typu zdarzeń. Nie jesteśmy w stanie odróżnić nie-pożaru lasu, który miał miejsce w ciągu ostatnich dziesięciu minut, od nie-pożaru, do którego doszło wcześniej. Nie sposób również – powstrzymując się od arbitralnych rozstrzygnięć – odnieść się do jego liczebności. Poszukując odpowiednika dla nieznaczącej negacji, należy też odrzucić drugą ewentualność, a zastrzeżenia są takie same, jak poprzednio: nie sposób określić liczby nie-pojawień się pożarów, choć oczywiście można próbować dokonywać zawężeń odpowiednich czasoprzestrzennych regionów. Zdarzenia negatywnego typu oraz nie-zdarzenia typu pozytywnego muszą być zatem oddalone. Pytanie pozostaje: co może spełniać funkcję odpowiednika negatywnych nieznaczących stwierdzeń?

Gale wskazuje dwie strategie. Pierwsza sprowadza się do wykazywania, że omawiane stwierdzenia nie relacjonują żadnych zdarzeń, zgodnie z drugą – relacjonują, ale relacjonowane zdarzenia są pozytywne. Opowiadając się za drugą z nich i odwołując się do analizy niekompatybilnościowej, należałoby powiedzieć, że negatywne zdanie relacjonuje pozytywne zdarzenie, będące jego odpowiednikiem. Rozważmy w związku z tym kolejny – pobudzający do refleksji – przykład, którym uraczył nas amerykański autor:

(P<sub>n</sub>) Jones, który teraz kocha się ze swoją żoną w łóżku, nie używa kierunkowskazu<sup>42</sup>.

Jones ma pewną pozytywną własność, niekompatybilną z używaniem kierunkowskazu. Niekompatybilność tej własności (lub zdarzenia pozytywnego typu) z używaniem kierunkowskazu jest relacją negatywną, wyjaśniającą, dlaczego zdanie o Jonesie ma negatywny charakter. Relacji tej nie należy jednak utożsamiać ze zdarzeniem. Jak powiada Gale, będąc zawieszoną pomiędzy abstrakcjami, nie ma ona przedmiotu czasowych

<sup>42</sup> Por. R.M. Gale, *On What There Isn't*, dz. cyt., s. 483.

rozróżnień. Jest beczasowa. Dostrzegalny negatywny element stwierdzenia ( $P_n$ ) nie ma nic wspólnego – powtórzmy – z relacjonowanym zdarzeniem: wskazuje na negatywną relację między własnością konkretyzującą się w relacjonowanym zdarzeniu a pewną inną własnością. Jeśli zaś chodzi o fakty służące przedstawieniu prawdy nieznaczącej negacji ( $P_n$ ), okazuje się, że są one wyłącznie faktami o negatywnych relacjach między pozytywnymi własnościami<sup>43</sup>.

Powyższe niekompatybilnościowe rozwiązanie dotyczy nieznaczącej negacji, rozpatrywanej na tle jednostkowych negatywnych stwierdzeń ( $P_4$ ). Przejdźmy dalej, tzn. do stwierdzeń egzystencjalnych typu ( $E_4$ ). Za przykład nieznaczącej negacji niech posłuży następujące zdanie:

( $E_n$ ) Nie ma pożaru lasu, który pojawia się teraz w stratosferze.

Zgodnie ze strategią wskazywania pozytywnego zdarzenia powiemy, że przytoczone zdanie relacjonuje zdarzenie, będące jego odpowiednikiem. Każdy obiekt w stratosferze ma pozytywną własność niekompatybilną z pożarem lasu. Zagadka nieznaczących negacji (skorelowanych ze zdarzeniami) zostaje tym samym rozwiązana: ich odpowiednikami są wyłącznie pozytywne zdarzenia. Co więcej, wzięwszy pod uwagę, że negatywny komponent nieznaczących negacji jest identyczny z tym, który występuje w znaczących, również o tych drugich można powiedzieć, co następuje: ich odpowiednikami są pozytywne zdarzenia. Zilustrujmy tę zależność. Oto Jones, który – tym razem – jadąc samochodem, skręca na skrzyżowaniu, *nie używa kierunkowskazu*. W tym przypadku odpowiednikiem jest znaczące zdarzenie, które można oddać w następujący pozytywny sposób: Jones zawodzi, jeśli idzie o użycie kierunkowskazu. Stwierdzenie to implikuje wyróżnioną wyżej negatywną frazę, za którą każdorazowo kryje się pozytyw – każdorazowo, bo w nieznaczącej negacji chodzi o czynność wykluczającą jednoczesne użycie kierunkowskazu, a w odniesieniu do znaczącej, o wskazaną zawodność w sytuacji wymagającej jego użycia.

---

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 485.

#### 4. Konkluzje i sugestie

O negatywnych stwierdzeniach nie można powiedzieć, że redukują się do pozytywnych, zdarzeń negatywnych nie ma, świat daje się opisać w całości przy użyciu stwierdzeń-pozytywów, a negatywne fakty są faktami o relacjach między pojęciami (między własnościami lub między sądami). Powyższe cztery tezy rozpatrywane łącznie mogą jednak nasuwać mylne przypuszczenia i prowadzić do pochopnych wniosków. Dlatego powtórzmy za Gale'em: trudności z redukowalnością negatywnych stwierdzeń nie przesądzają o obecności ich negatywnych uprawdziwiaczy. To, co wewnątrzświatowe, jest pozytywne (bez jakichkolwiek wyjątków) i może być ujęte przy użyciu wyłącznie pozytywnych stwierdzeń. Z tego z kolei w żaden sposób nie wynika, że można (należy) wyrugować językowe negatywy: niektóre stwierdzenia oraz fakty o relacjach między pojęciami abstrakcyjnymi (własności, sądy) muszą pozostać negatywne. W tym miejscu nasuwa się pytanie o ich źródło.

Klasyczna odpowiedź należy do H. Bergsona: dodawanie słowa „nie” – czytamy w *Ewolucji twórczej* – służy wyrażaniu niespełnionych intencji lub wskazaniu błędów interlokutora. Zastosowania tego słowa, reprezentujące każdorazowo koncepcję ducha, mają jednoznacznie subiektywny charakter<sup>44</sup>. Ale i ten wniosek – wzięwszy pod uwagę argumentację Gale'a – należy uznać za pochopny. Bez trudu może być podważony za pomocą dwóch pojęć: nieznaczącej negacji i niekompatybilności. Niezwykle cenna okazuje się w tym kontekście następująca uwaga Mabbotta, którą poczynił przy okazji omówienia nieznaczącej odmiany negacji. Otóż, gdy słyszymy wypowiedź typu „Duch nie jest słoniem”, w naturalnym odruchu odpowiadamy pytaniem: „A kto twierdzi, że jest?”. Słyszac, że „Niektórzy politycy nie są pierwiastkiem kwadratowym z trzech”, pytamy: „A kto mówi, że są?”<sup>45</sup>. Przez chwilę powstrzymujemy się przed potwierdzeniem prawdziwości tego typu sądów, bo przecież nikt tak nie sądzi. Za nieznaczącą negacją (w normalnych jej wystąpieniach) nie ukrywają się niczyje intencje i błędy. Jej osobliwość przejawia się w tym, że choć nie mamy do czynienia z subiektywnymi oczekiwaniami i subiektywnymi błędami, wiemy, że przytoczone nieznaczące stwierdzenia są prawdziwe. Stwierdzając

---

<sup>44</sup> Por. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, wstępem poprzedził L. Kołakowski, Kraków: Zielona Sowa 2004, s. 234–236.

<sup>45</sup> J.D. Mabbott, G. Ryle, H.H. Price, *Symposium: Negation*, dz. cyt., s. 68.

ich prawdziwość, polegamy na obiektywnej relacji niekompatybilności: jest coś, co wyklucza bycie słońcem (w przypadku ducha), są pewne własności wykluczające bycie pierwiastkiem kwadratowym z trzech (w przypadku polityków), jest pewna własność wykluczająca użycie kierunkowskazu (w przypadku Jonesa kochającego się w łóżku ze swoją żoną) itd.

Osobnego komentarza wymaga kwestia niekompatybilności rozpatrywanej w kontekście negacji egzystencjalnej. Rozwiązanie Gale'a miało polegać na uniknięciu absurdalnych konsekwencji dzięki następującemu ograniczeniu: negacji nie należy stosować wobec całego świata, a także wobec transcendentnego (w stosunku do tegoż świata) bytu: negacja jest wewnątrzświatowa, niech więc do wnętrza świata się ogranicza. Rekomendowana przez autora „kantowska linia z akcentem brytyjskim” dopuszcza negację istnienia domniemanych przedmiotów wewnątrzświatowych, kwestionując zarazem negację świata jako całości. Druga część tego postulatu jest jak najbardziej słuszna: w świetle niekompatybilności negacja danego przedmiotu wymaga egzystencji innego, który – istniejąc – musi przynależeć do pewnej egzystującej całości (wszechświat). Podważając egzystencję wszechświata, podważa się zarazem miejsce, z którego dokonuje się rzeczzonego podważenia. Krótko mówiąc: negacja sformułowana z rzekomego transcendentnego punktu widzenia prowadzi do absurdu. Zauważmy jednak, że podobny zarzut można sformułować wobec pierwszej części przytoczonego postulatu: ustalenie, który spośród przedmiotów tego świata nie istnieje, wymaga całościowego oglądu, ten zaś zakłada obecność transcendentnego (w stosunku do istniejącej całości) punktu widzenia. Ale przedstawiona obiekcja – mógłby ktoś oponować – jest całkowicie chybiona, cóż bowiem absurdalnego może być w stwierdzeniu, że żaden przedmiot nie jest jednorozcem? I rzeczywiście, w zaprezentowanym kształcie stwierdzenie to nie tylko jest sensowne i prawdziwe, ale też doskonale poddaje się niekompatybilnościowej analizie: każdy przedmiot ma pewną pozytywną własność niekompatybilną z jednorozcowością. I jeśli tylko tyle mamy na myśli, nie może być mowy o absurdzie. Za kontrydiktoryczne – w świetle zarzutu dotyczącego transcendentnej perspektywy opisu – mogłoby natomiast uchodzić stwierdzenie odmawiające jednorozcowi egzystencji. W każdej tego typu odmowie dochodzi bowiem do negacji istnienia przedmiotów, do których mamy dostęp z jedyne go dostępnego nam, wewnętrznego punktu widzenia. Wziąwszy pod uwagę, że nie mamy dostępu do tego, co „sytuuje się” poza istniejącym światem, każda egzystencjalna negacja sprowadza się

z konieczności do wskazania tego, co „jest tym, czym nie jest”. Obrońcy tak rozumianej odmowy, świadomi ciężącego na nich zarzutu sprzeczności, posiłkują się w takich sytuacjach dodatkowymi dystynkcjami. Przyjmują np., że „być” (ale też „subsystować”) to nie to samo, co „istnieć”, a co za tym idzie – że negacja istnienia nie pociąga za sobą negacji bycia. Zamiast usunąć błąd u jego źródeł, wołą wierzyć w moc podejmowanych przez siebie środków naprawczych; chcą zachować prawo do egzystencjalnej negacji przedmiotów, bo ta – jak twierdzi Gale – jest nie tylko sensowna, ale i potrzebna. Nie należy jednak zapominać, że starożytni Grecy nie mieli (i nie potrzebowali) dodatkowego czasownika stosowanego w zastępstwie *estin* (jest), który pozwalałby na wolne od sprzeczności (przepraszam za tę kuriozalną zbitkę) „wskazywanie bytów, których nie ma”. Usprawiedliwienie tego onto-logicznego kuriozum wiąże się z historycznie trudną do zlokalizowania reinterpretacją niekompatybilności: idea wykluczających się przedmiotów, które są, ale nie mogą występować równocześnie, najpewniej została na pewnym etapie utożsamiona z ideą wykluczania egzystencji jednego z nich. Jeśli długopis, który właśnie postrzegam, jest czerwony, teraz postrzegany przeze mnie niebieski długopis nie istnieje. Ale czy tak rozumiane uegzystencjalnienie niekompatybilności jest prawomocne? Czy w obu tych przypadkach rzeczywiście mamy do czynienia z tym samym? Innymi słowy, czy stwierdzenie (1) mówiące, że żaden przedmiot nie jest teraz postrzegany przeze mnie niebieskim długopisem, może być zastąpione wypowiedzią (2) o jego nieistnieniu? Istotną wskazówkę zawiera artykuł S. Leśniewskiego (*Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*) z 1911 roku. Opierając się na autorskiej klasyfikacji zdań polskiego filozofa, należałoby przyjąć, że wypowiedź (2) jest nieadekwatnym symbolem formy nieegzystencjalnej (1)<sup>46</sup>. Leśniewski zwracał uwagę na powszechność błędnej (w jego mniemaniu) procedury zastępowania zdań nieegzystencjalnych ich egzystencjalnymi postaciami. Przyczyny takiego stanu rzeczy upatrywał w równie powszechnym przeświadczeniu, że wartość logiczna nie ulega zmianie w wyniku zamiany obu form. Takie podejście – znajdujące notabene oparcie w filozofii F. Brentany – jest błędne: wypowiadając zdanie (1), nie

---

<sup>46</sup> Zdania nieegzystencjalne: twierdzenia (prawdziwe lub fałszywe), przeczenia (prawdziwe lub fałszywe); zdania egzystencjalne: twierdzenia (wszystkie prawdziwe), przeczenia (wszystkie sprzeczne). Por. S. Leśniewski, *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, nr 14, § 3–7.

muszę przez nie rozumieć, że postrzegany przeze mnie niebieski długopis nie istnieje. Z wypowiedzią egzystencjalną (2) mogę łączyć całkowicie odmienne znaczenie. I sprawa najważniejsza – można kwestionować prawdziwość tejże wypowiedzi, zachowując prawo do uznawania prawdziwości zdania (1). Leśniewski jednoznacznie opowiedział się za izolacją obu form, uznając tylko pierwszą z nich: wszelkie negatywne zdania egzystencjalne – pisał – są wewnętrznie kontrydiktoryczne<sup>47</sup>. Pod znakiem zapytania należałoby więc umieścić każdą (także wewnątrzświatową) postać negacji wymierzonej w istnienie.

Niewykluczone zatem, że rekomendowana przez Gale'a „kantowska linia z akcentem brytyjskim” wymaga dodatkowej, tym razem polskiej modyfikacji. Modyfikacji skłaniającej do powtórnego przesłuchania starego szlagieru Arlena i Mercera.

## Literatura

- Brown L., *The Sophist on Statements, Predication, and Falsehood*, [w:] G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford: Oxford University Press 2008, s. 437–462.
- Fiut I.S., *Negacja i niebyt. Ujęcie systemowe Georga W.F. Hegla i Martina Heideggera*, Kraków: Krakowski Klub Artystyczno-Literacki 1997.
- Gale R.M., *On What There Isn't*, „The Review of Metaphysics” 1972, 25, 3, s. 459–488.
- Gale R.M., *Negation and Non-Being*, „American Philosophical Quarterly Monograph Series” no. 10, Oxford: Basil Blackwell 1976.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hgg. F. Nicolin, O. Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1991.
- Heinemann F.H., *The Meaning of Negation*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 1943–1944, 44, s. 127–152.
- Horn L.R., *A Natural History of Negation*, Stanford: Center for the Study of Language and Information 2001.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa: PWN 1961.

---

<sup>47</sup> Por. tamże, § 5.

- Kowalski Z., Krzysztofiak W., Biłat A., *Koncepcje negatywnych stanów rzeczy*, przedmowa J. Woleński, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1998.
- Leśniewski S., *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, 14, s. 329–345.
- Mabbott J.D., Ryle G., Price H.H., *Symposium: Negation*, „Proceedings of Aristotelian Society. Supplementary Volumes” 1929, 9, s. 67–111.
- Nowak L., *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Poczobut R., *O sposobie istnienia negatywów*, „Filozofia Nauki” 2001, 4 (36), s. 127–134.
- Quine W.V.O., *O tym, co istnieje*, [w:] tenże, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 29–47.
- Russell B., *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, New York: Simon and Shuster 1948.
- Russell B., *An Inquiry into Meaning and Truth*, London: George Allen And Unwin 1956.
- Russell B., *The Philosophy of Logical Atomism*, London–New York: Routledge Classics 2000.
- Sigwart C., *Logic*, vol. 1: *The Judgment, Concept, and Inference*, trans. H. Dendy, New York: Macmillan & Co. 1895.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków: Znak 2005.
- Woleński J., *Przyczynek do fenomenologii zaniechania*, [w:] *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Póltawskiemu w 90. rocznicę urodzin*, D. Leszczyński, M. Rosiak (red.), Wrocław: Oficyna Naukowa PFF 2013, s. 79–94.



## RICHARD GALE AND THE PROBLEM OF NEGATION

## Summary

There is still no agreement as to the way of interpreting negative statements and the ontological status of negative facts or events. Following W. V. Quine (*On What There Is*), some philosophers claim that world becomes overcrowded. It becomes overcrowded because positive events (or states of affairs) carry on their backs an infinite number of negative phantoms (quasi-entities). For instance, my being here now requires my not being elsewhere. As we know, in his works Quine developed a minimalistic vision of ontology (Quine's taste for desert landscapes related to Ockham's razor). On the other hand, every true proposition (positive or negative) corresponds with an event – there must be a negative event. Otherwise we will find it difficult to express what it is that corresponds to a negative statement. This point of view was temporarily presented by B. Russell (*Philosophy of Logical Atomism*). Gale (*On What There Isn't*) examines the arguments for and against negative facts and events. The purpose of this paper is to present Gale's inquiry into negatives and its ontological consequences. The conclusion of Gale's investigations is as follows: what exists in the world is positive and the world is fully describable in positive statements. He argues along Kantian lines with British accent: it is meaningful to say that some objects are non-existent but it is meaningless to apply negation to the universe as a whole. While he argues along Kantian lines with British accent, I suggest solution with Polish accent (S. Leśniewski): it is contradictory to say that some objects are non-existent.



PAULINA KŁOS-CZERWIŃSKA\*

## OD EMOCJI DO KOMUNIKACJI. GILLESA DELEUZE’A ANALIZA PROBLEMÓW REPREZENTACJI, PRAGNIENIA I POZNAWANIA

Słowa kluczowe: pragnienie, tworzenie, transgresja

Keywords: desire, creation, transgression

*Poszukiwanie jest więc wytwarzaniem poszukiwanej prawdy.*

Gilles Deleuze, *Proust i znaki*

### Wprowadzenie

Obraz myśli Gillesa Deleuze’a, jaki wyłania się z jego prac o Humie<sup>1</sup>, Proście<sup>2</sup>, Kancie<sup>3</sup> czy Nietzsche<sup>4</sup>, potwierdza, że przypisuje on wielką rolę

---

\* Paulina Kłos-Czerwińska – dr językoznawstwa, mgr filozofii i filologii; jej praca doktorska dotyczyła ewolucji pojęcia dyskursu w pracach Teuna van Dijka, Michela Foucaulta i Pierre’a Bourdieu; zajmuje się problematyką indywiduacji w pracach przedstawicieli filozofii kontynentalnej i jej motywami w badaniach filozofów współczesnych. E-mail: paulina-klos@wp.pl.

Address for correspondence, Paulina Kłos-Czerwińska, Institute of Neophilology, Wojska Polskiego 71a, 65-762 Zielona Góra, Poland. E-mail: paulina-klos@wp.pl.

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, tłum. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Proust i znaki*, tłum. M.P. Markowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2000.

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1999.

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja–Pavo 1993.

pierwiastkowi subiektywności. Jednakże o filozofii Deleuze'a nie mówimy jeszcze nic nowego, gdy traktujemy ją jako konsekwencję przyjęcia założenia nieprzekraczalnej różnicy między podmiotami i ich sposobami poznawania, sytuujemy jedynie tę myśl w miejscu, w którym umieszczają ją klasycy historii filozofii, czyli w kręgu współczesnej filozofii francuskiej. Wydaje się jednak, że w potraktowaniu problemu różnicy przez Deleuze'a jest coś nowego. Zauważył to już Michel Foucault<sup>5</sup>, stwierdzając, że mamy przed sobą epokę Deleuzjańską. I rzeczywiście, nasilające się obecnie problemy społeczne i kulturowe związane z funkcjonowaniem gospodarki kapitalistycznej oraz demokracji wydają się znajdować sformułowanie w pracach Gillesa Deleuze'a, a odpowiedzią na nie może okazać się jego projekt kształcenia nowych możliwości życia, projekt *sensu largo* estetyczny. Kształcenie tego rodzaju umożliwiłoby lepszą orientację i zrozumienie współczesnych zjawisk społecznych i ekonomicznych, nie zatracając przy tym bogactwa indywidualnych wrażliwości. Projekt ten przekształciłby się więc ostatecznie w projekt o charakterze etycznym stworzenia pewnej *paidei* wychowania raczej niż wyznaczania ścisłej metody. W pracy tej chciałabym zbadać, na jakich podstawach mógłby ten projekt funkcjonować i które z elementów występujących w myśli Deleuze'a byłyby szczególnie przydatne do tworzenia tego rodzaju myślowej kontrkultury w odpowiedzi na zataczającą coraz szersze kręgi nędzę symboliczną i afektywną.

Dzieło Deleuze'a jest zaprojektowane jako maszyna, którą należy uruchomić, by uzyskać zmianę, zmianę wrażliwości podmiotu. Jednakże teza niniejszej pracy brzmi: dzieło Deleuze'a jest w swoim wpływie bardziej rewolucyjne niż inne krytyczne ujęcia, ponieważ Deleuze próbuje nakreślić trajektorię przemiany, której początkiem jest nie myślenie, lecz afekt, emocja, wrażliwość. Deleuze twierdzi, że aby wpłynąć na ludzką komunikację, należy zacząć kształcić nie tylko myślenie, ale również wrażliwość. To zmiana wrażliwości jest kluczem do zmiany modelu subiektywności i – co za tym idzie – modelu komunikacji. Coraz żywsza obecnie recepcja prac Deleuze'a zdaje się sugerować, że tak rozumiana maszyna właśnie zaczyna działać.

---

<sup>5</sup> M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, tłum. R. Hurley [i in.], [w:] *Aesthetics, Method, and Epistemology, Essential Works of Foucault 1954–1984*, J. Faubion (red.), London: Penguin Books 2000, s. 343.

Wielu badaczy pojęcia różnicy, m.in. Michel Foucault<sup>6</sup>, badało ukryte mechanizmy rządzące ludzkim myśleniem i reglamentujące ludzkie doświadczenie. Foucault<sup>7</sup> wyszczególnił wiele z takich systemów opresji; systemów, które nie dopuszczały pełnego wypowiedzenia pragnienia, które nie pozwalały w pełni realizować się ludzkiej podmiotowości. Nie tylko doświadczenie było tu okrojone, również ścieżki myślenia musiały przebiegać ściśle podług tego, co wyznaczały aktualne trendy systemów władzy. Władza ta objawiała się w różnych sferach: zarówno w sferach nauki, polityki, ekonomii, jak również w najbardziej osobistych obszarach ludzkiego doświadczenia, jak np. seksualność. Mikrowładza miała wręcz u Foucaulta większe znaczenie niż biowładza, ponieważ zarządzała tymi ludzkimi sferami, którym do tej pory jakoś udawało się jeszcze wymykać zarządzaniu, które pozostawały jedynym obszarem, gdzie człowiek mógł wciąż jeszcze czuć się jak w domu, jak u siebie, prywatnie i swobodnie. Istotne jest to, że takie rozszerzenie działania władzy na obszary dotąd jej niepodległe powoduje, że jedyna zachowana dotąd sfera wolności człowieka, gdzie mógł uczyć się tej wolności, gdzie mógł przekraczać granice, mierzyć się z nimi na polu własnego doświadczenia, by następnie w przyszłości móc zmierzyć się z granicami i trudnościami znacznie wykraczającymi poza to, co prywatne – ta jedyna dozwolona jeszcze sfera prywatności i wolności została tym samym zablokowana. U Deleuze'a wart zauważenia jest fakt, że stara się on ten właśnie obszar wewnętrznej wolności zaanektowanej przez władze odzyskiwać. Kładzie nacisk właśnie na to, co umożliwia odrodzenie się tego wewnętrznego obszaru spotkania z Innym, na to, co stwarza szanse jego ponownemu wymknięciu się spod reglamentujących sił władzy. Tym wewnętrznym obszarem jest pragnienie. To w nim podstawowe relacje podmiotu z Zewnętrzem są odgrywane w mikroskali, by następnie odpowiednie mechanizmy umożliwiły ich przełożenie na poziom interakcji społecznej. Badania Deleuze'a nie są więc wyrazem mody, przeciwnie, Deleuze w sytuacji próby całkowitego zawłaszczenia prywatnej sfery wyśiłków na rzecz kształtowania władz podmiotu okazuje się badaczem, który

---

<sup>6</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009; tenże, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2010; tenże, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, tłum. R. Howard, New York: Vintage Books 1988.

<sup>7</sup> Tamże.

może wyjątkowo dużo nas nauczyć. W okresie, gdy szkodliwość pewnych praktyk społecznych nie jest jeszcze tak wyraźnie widoczna, próbuje wypracować metody i pojęcia umożliwiające odzyskanie sfery prywatności. Należy jednak przy tym stale podkreślać, że nie dzieje się to jedynie w imię indywidualizmu, lecz po to, by móc bardziej efektywnie realizować wolność ludzką w sferze twórczości. Deleuze chce wzmacniać człowieka po to, by wychodził poza siebie, by pozostawał w permanentnej relacji z innym. Podmiot jest nieustannym graczem, który nie próbuje dzięki grze zyskać siebie, lecz który siebie poświęca w imię gry, lekkości, tworzenia. Twórczość jako *raison d'être* istnienia, które nie ma sprowadzać się do procesów konsumpcji i wymiany, lecz ma podlegać nietzscheańskiej formule nieustannej odnowy i afirmacji. Deleuze chce więc, wbrew pozorom, odzyskać dla człowieka to, co społeczne, i chce odzyskać człowieka dla tego, co społeczne. Jego celem jest uzyskanie umiejętności komunikacji, porozumienia i wypracowywania dialogu, co jest możliwe jedynie wtedy, gdy odzyska się dlań sferę tego, co prywatne, by mógł on w tym obszarze zmagać się z sobą i ćwiczyć swoje zdolności w konfrontacji z sobą jako swoim Innym. W związku z tym podstawowym polem zmagania sił, które tkwią w człowieku, czyni Deleuze<sup>8</sup> wewnątrz, jednakże rozumiane specyficznie, jako pole sił powstałe w wyniku zagięcia linii konfrontacji z Zewnątrz. Deleuze wierzy więc nie w człowieka zamkniętego w sobie i skupionego na sobie, kierującego wszystkie swoje wysiłki na wzmocnienie swojego ego. Nie chodzi o poszukiwanie i potwierdzanie jakiejś wewnętrznej, głęboko ukrytej prawdy o danej jednostce, lecz o podręczny zestaw wskazówek i porad, który pozwoli stale być na wysokości zadania kreacji. Chodzi o pewną etykę cielesności, etykę zdrowia psychicznego, etykę stoickiej równi, która nie doprowadza nas w głąbinę, lecz która raczej wprowadza Zewnątrz w nas, tak abyśmy nauczyli się z nim żyć i konfrontować. Umieć spojrzeć na siebie jak na kogoś z zewnątrz – to dług zaciągnięty przez Deleuze'a u Michela Foucaulta<sup>9</sup>. Deleuze jednak to podejście aktywnie przekształcił i wykorzystał do własnych celów.

Poprzez wzmocnienie zdolności człowieka do samostanowienia Deleuze chce odzyskać obszar „pomiędzy”, obszar społeczny, wymiar mowy,

---

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, tłum. M. Herer, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2007, s. 119–120.

<sup>9</sup> M. Foucault, *The Thought of the Outside*, tłum. R. Hurley [i in.], [w:] *Aesthetics, Method, and Epistemology, Essential Works of Foucault 1954–1984*, dz. cyt., s. 147–169.

relacji, współistnienia, chce skierować spojrzenie na miejsca puste, do których nie dotarła jeszcze reglamentująca siła władzy i które dzięki temu są potencjalnym załącznikiem twórczej myśli. Uwolnione siły tworzenia nie zakładają punktu dojścia jako granicy i celu filozofii. Moment dojścia do granicy jest momentem konstytutywnym jej przekroczenia i zniesienia. Twórczość jest napędzana transcendencją, a stałe przekraczanie oparte jest nie na przekraczaniu tego, co narzucone z zewnątrz, lecz na przekraczaniu tego, co wprowadzamy jako inne do naszego wnętrza. Granica jest tu traktowana jako zetknięcie z Zewnętrzem, wprowadzonym w spójną, osiadłą tożsamość. Za matrycę tego typu myślenia posłużyć może Zewnętrzze w rozumieniu Foucaulta<sup>10</sup>. Deleuze z kolei pisze o doświadczeniu granicy jako doświadczeniu „tego, co pozostaje do osiągnięcia, gdy wszystko jest osiągnięte”<sup>11</sup>. Z tym założeniem podmiot nie jest w stanie spocząć i cierpliwie trwać w spoczynku. To, co osiągnął, co zrozumiał, zamiast go uspokajać, pobudza go do dalszego myślenia, wypowiada wojnę temu, co już jest, wyzwała więc transcendencję.

Różnica między filozofiami tradycyjnymi, proponującymi zmianę podmiotu, a filozofią Deleuze’a polega więc na tym, że Deleuze wprowadza pojęcie maszyny jako urządzenia pozwalającego „widzieć i mówić zawsze w określony sposób”<sup>12</sup>. Gillesa Deleuze’a interesuje w tym sensie przede wszystkim, „jak coś działa, jak funkcjonuje, jakiego rodzaju jest maszyną”<sup>13</sup>. W pracy *Proust i znaki* Deleuze przypomina słowa Prousta, który chce, „byśmy nie czytali jego dzieła, lecz byśmy się nim posłużyli, czytając w nas samych”<sup>14</sup>. To właśnie w tym sensie Deleuze jest pozytywistą: proponuje nam środki, maszyny, które, użyte, zmieniają nas: uczą przetwarzać i w końcu tworzyć, czyli raczej stawiać właściwe pytania, niż odpowiadać na pytania niewłaściwe, mające jedynie tę zaletę, że już istnieją.

---

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> M. Blanchot, *L’Entretien infini*, Paris: Gallimard 1969, s. 304–305; cyt. za: V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, Warszawa: Spacja 1996, s. 137.

<sup>12</sup> M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków: Universitas 2006, s. 106.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *Pourparlers 1972–1990*, Paris: Minuit 1990, s. 35; cyt. za: M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, dz. cyt., s. 119.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Proust i znaki*, dz. cyt., s. 137–138.

Ponadto wspomniana różnica między klasyką filozofii rewolucyjnej a filozofią Deleuze'a konstryuuje się na podstawie jego analizy filozofii kantowskiej. Dla Deleuze'a, podobnie jak dla Kanta, proste poznanie, jak obserwacja, zakładają elementy, które pochodzą z wytwarzania, a nie z odtwarzania. Jednakże Deleuze wybiega daleko poza rewolucję kopernikańską Kanta. Poświadcza on, że kreacja jest podstawowym odniesieniem do świata zewnętrznego i występuje nawet w przypadkach poznania empirycznego, w których jej występowania byśmy nie podejrzewali. Gdy obserwujemy przedmiot, widzimy tylko jego wierzchnią warstwę, jego przód, domyślając się całości. Nie odtwarzamy jej, lecz ją tworzymy. O przedmiocie nie świadczy tylko to, co jest nam dane zmysłowo, lecz idea tego przedmiotu, którą podmiot tworzy w umyśle, a która jest wynikiem zsumowania również innych doświadczeń tego typu. W danych zmysłowych odtwarzających rzecz niebagatelną rolę odgrywa wiedza i to, czego podmiot wcześniej doświadczył. Jest ona elementem tego, co rzekomo jest dane podmiotowi empirycznie. Biologiczne postrzeganie nie jest więc postrzeganiem w pełnym sensie tego słowa, postrzeganiem, którego uruchomienie rozstrzygnie wszystkie spory dzięki występowaniu w formie naocznej obecności. To nie dane zmysłowe tworzą wiedzę, lecz wiedza tworzy dane zmysłowe. To, jak i co jest odbierane zmysłami, jest wynikiem konfrontacji danych z poznawczym doświadczeniem; historia poznawczych konfrontacji i ich rezultaty wpływają i stale przekształcają to, co można zobaczyć, i to, czego można doświadczyć. Doświadczenie nie jest więc w żadnym sensie pierwotne i naiwne, lecz kierowane i stale aktualizowane przez to, co zostało doświadczone wcześniej i zsyntetyzowane w wiedzę, oraz przez to, co bierze udział w nieprzerwanym dopasowywaniu danych do możliwości poznawczych podmiotu. Przykłady z obserwacji obiektów są wymowne, ponieważ to im z reguły przypisuje się rozstrzygający charakter. Obserwacja jako to, co jest jasne i wyraźne, ma charakter ostatecznego potwierdzenia, weryfikuje nieprawdę. Nie jest jednak już tak popularne tłumaczenie, na czym polega zobaczenie tego, czego przecież faktycznie nie widzimy z obrazu przedmiotu trójwymiarowego, danego nam tylko z konkretnej dostępnej perspektywy. Przykład obserwacji obiektu pokazuje, że w postrzeganiu uczestniczą siły, które z postrzegania nie pochodzą. Kreacja dokonywana przez umysł stanowi nieodłączny element zmysłowej reprezentacji. Problem urasta w miarę rozważania coraz to bardziej skomplikowanych doświadczeń, w których uczestniczy wiele różnych sił i mechanizmów. Przypominanie sobie, czucie



i emocje, odtwarzanie widoku czy wrażenia oraz sam proces myślenia to zjawiska, w których kreacji bierze twórczo udział wiele różnych władz umysłu, nie tylko władz poznania, sądenia czy pożądan<sup>15</sup>. Problematyka poznania jako kreacji jest stale widoczna w pracach Deleuze'a. Opiera się w dużej mierze na krytyce Kantowskiej doktryny władz i wynikającego z niej podejścia do problemu przedstawienia.

## Problem przedstawienia

Działalność władz umysłu jest ściśle związana z funkcją przedstawiania. Deleuze<sup>16</sup> za Kantem podaje, że rodzaj władz umysłu zależy od tego, w jakiej relacji przedstawienie pozostaje względem przedmiotu lub podmiotu; może ono pozostawać w relacji zgodności, przyczynowości lub wzmacniać bądź osłabiać jego siłę życiową dzięki uczuciom przykrości i przyjemności. Inny podział władz umysłu, który podaje Deleuze, to podział oparty już nie na rodzaju relacji przedstawienia do podmiotu lub przedmiotu, lecz bardziej bezpośrednio, na rodzaju przedstawień. Deleuze<sup>17</sup> pisze więc: „Wyróżniamy zatem tyle władz, ile jest rodzajów przedstawień”, a są to: naoczność, pojęcie i idea. Przedstawienie jest tu rozumiane jako to, które „implikuje aktywne powtórzenie tego, co się przedstawia (*se présente*), a zatem aktywność i jedność odróżniające się od bierności i różnorodności właściwych zmysłowości jako takiej”<sup>18</sup>. Deleuze<sup>19</sup> konstatuje, że „z tego względu nie potrzeba już określać poznania jako syntezy przedstawień. Samo przedstawienie (*représentation*) określa się jako poznanie, czyli jako syntezę tego, co się przedstawia (*se présente*)”. Naoczność jest tu postrzegana jako władza recepcji, natomiast prawdziwe źródła przedstawień są aktywne.

Należy jednak zauważyć, że podane tu rodzaje przedstawień były podane krytyce. Pierwsze z przedstawień, mianowicie naoczność, zostało skrytykowane w wyniku odkryć w fenomenologii. Rozumowanie prowadzące do wymienionych wniosków wychodzi od założenia ściśle fenomenologicznego

---

<sup>15</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1986, s. 21.

<sup>16</sup> G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 11.

<sup>17</sup> Tamże, s. 17.

<sup>18</sup> Tamże, s. 18.

<sup>19</sup> Tamże.

*epoche*, czyli zaniechania badania relacji przedstawienia ze światem. Przedmioty, które postrzegamy, są tworem naszych władz poznania w tym sensie, że to, czego się o nich dowiemy, będzie zawsze najpierw reprezentowane, przedstawiane. W przedstawieniu przedmiotu nie jest dany rodzaj odniesienia przedmiotu postrzeganego do przedmiotu samego w sobie jako źródła tego przedstawienia. Przedstawienie przedmiotu nic o tym odniesieniu nie mówi. To, co wiemy o przedmiocie na podstawie jego wcześniejszych przedstawień, wpływa na kolejne jego ujęcia, przesądza o wyborze tego, co wejdzie w skład zdobywanej wiedzy o przedmiocie. Bernard Stiegler<sup>20</sup> powołuje się na Husserla, który problem wyjaśnia, odwołując się do pojęć retencji pierwotnej i wtórnej, a następnie wyjaśnia:

Ja jest świadomością składającą się z czasowego przepływu tego, co Husserl nazywa retencjami pierwotnymi, tzn. tego, co świadomość zatrzymuje [*retient*] w „teraz” przepływu, z którego się składa. [...] W ten sposób nuta, która rozbrzmiewa w nucie, przedstawia się mojej świadomości jako punkt przejścia melodii: nuta wcześniejsza pozostaje w niej obecna, zachowana przez i w teraz, ustanawia nutę, która następuje po niej [...].

I dalej autor konkluduje:

Retencje są bowiem wyborami, nie zatrzymują wszystkiego, co może być zatrzymane. W przepływie tego, co się zjawia, świadomość operuje na wyborach. [...] Wyborów tych dokonują poprzez filtry, które składają się z retencji wtórnych, tzn. przypomnień uprzednich retencji pierwotnych, które zachowuje pamięć i które konstytuują doświadczenie<sup>21</sup>.

Konsekwencją takich założeń jest to, że postrzeganie nie jest bezpośrednio i źródłowe. Naoczność nie jest ostatecznym warunkiem poznania, przesądzającym o tym, o czym będziemy mówić, czyli prowadzącym do wiedzy o rzeczach samych. Deleuze dowodzi, że:

[...] nie można twierdzić, że sama naoczność *a priori* jest przedstawieniem, ani, że zmysłowość jest źródłem przedstawień. W przedstawieniu

<sup>20</sup> B. Stiegler, *Jak przemysł kulturowy niszczy jednostkę*, tłum. M. Kropiwnicki, „Le Monde diplomatique. Edycja polska” 6 (2008), [www.monde-diplomatique.pl](http://www.monde-diplomatique.pl) [dostęp: czerwiec 2008].

<sup>21</sup> Tamże.

liczy się przedrostek: *re-presentation*, przedstawienie implikuje aktywne powtórzenie tego, co się przedstawia<sup>22</sup>.

Naoczność, to, co widzimy, jest już zawsze uwarunkowana tym, co wiemy, przedmioty, a raczej nasze obrazy przedmiotów, są wynikiem implikacji płynących z naszej wiedzy o przedmiotach. To, jak przedmiot będzie odbierany, zależy od naszych wcześniejszych doświadczeń tego przedmiotu i tego, jakiego rodzaju wiedzę na temat tego przedmiotu dopuściliśmy do głosu przy wyborze wtórnych retencji i selekcji informacji.

Również pojęcie, jako kandydat na rodzaj przedstawienia, zostało zdyskredytowane. Pojęcie u Kanta związane jest z władzą intelektu, której zadaniem jest osądzać treści jej przedstawione. Już Hume twierdził, że:

wychodząc z okoliczności i stosunków znanych i domniemanych, rozum prowadzi nas do wykrycia tego, co ukryte i nieznanne. Kiedy wszystkie okoliczności i stosunki są nam dane, smak sprawia, że całość wzbudza w nas uczucie nowe: naganę lub aprobatę<sup>23</sup>.

Tym nowym uczuciem, które wzbudza aprobatę lub naganę, jest sądenie. Intelekt, sądząc, ustanawia prawa we władzy poznania: „intelekt osądza, rozum zaś rozumuje” oraz „intelekt ustanawia prawa i osądza; ale pod panowaniem intelektu wyobraźnia syntetyzuje i schematyzuje, zaś rozum rozumuje i symbolizuje”<sup>24</sup>. Sądenie jest dla Deleuze’a operacją złożoną, zakłada „wiele władz i wyraża ich zgodność”<sup>25</sup>, a efektem sądenia jest pojęcie. Pojęcie jednak zostało zdyskredytowane wobec tego, że jeden z rodzajów wymienionych przez Kanta sądów może doprowadzić do powstania przedstawię wykraczających poza pojęcia, niemieszczących się w określonych pojęciach. Deleuze<sup>26</sup> opiera tę krytykę na kantowskim podziale na sądy determinujące i refleksyjne:

---

<sup>22</sup> G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 18.

<sup>23</sup> D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochweld, Warszawa: PWN 1975, s. 151; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, dz. cyt., s. 198.

<sup>24</sup> G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 38.

<sup>25</sup> Tamże, s. 96.

<sup>26</sup> Tamże, s. 97.

Sądzenie zwane jest determinującym, gdyż wyraża zgodność władz wobec samej władzy determinującej, czyli ponieważ determinuje przedmiot odpowiednio do władzy ustanowionej przede wszystkim jako prawodawcza. [...] W sądzie determinującym umiejętność jest niejako „ukryta”: pojęcie jest dane, bądź pojęcie intelektu, bądź prawo rozumu. [...] W sądzie refleksyjnym nic nie jest jednak dane z punktu widzenia władz aktywnych: przejawia się jedynie surowa materia, nie będąc we właściwym tego słowa znaczeniu „przedstawiana”. Wszelkie władze aktywne działają zatem dowolnie w stosunku do niej [...]. W „refleksji” możemy niewątpliwie odkryć pojęcie, które już istnieje; sąd refleksyjny będzie jednak o tyle bardziej czysty, o ile nie będzie pojęcia dla rzeczy, jaką w wolny sposób ujmuje, lub też pojęcie będzie (w pewien sposób) poszerzone, nieograniczone, nieokreślone.

Dalej jeszcze Deleuze podaje, że „sąd refleksyjny ujawnia i wyzwala głębię, która ukryta była w drugim [sądzie determinującym – P.K.C.]”<sup>27</sup>. To miejsce, które zostaje otwarte poprzez wykroczenie poza to, co określone przez pojęcia, co zredukowane do pojęć, to miejsce daje początek czemuś, co wykracza poza zdolności intelektu i władzy sądenia, a co według Deleuze’a jest najistotniejszym elementem wykształcającej się twórczej postawy oraz formy subiektywności jednostki. To miejsce zakłada wykroczenie poza zdolności intelektu, ponieważ wyobraźnia „posiada pewne maksimum jednoczesnego pojmowania. Wobec ogromu wyobraźnia doświadcza niewystarczalności tego maksimum”<sup>28</sup>. Na tym etapie poznawania „nieokreślona jedność i wolna zgodność władz nie tylko są największą głębią duszy, lecz także przygotowują nadejście czegoś wyższego, czyli wyższość władzy pożądaną, i umożliwiają przejście od władzy poznania do tej władzy pożądaną”<sup>29</sup>. Odczucie nieokreśloności na skutek przekroczenia władzy pojęcia powoduje, że podmiot zaczyna pragnąć. To pragnienie nie jest ukierunkowane na cel końcowy, czyli rację jego istnienia. Pragnienie to jest nakierowane na cel ostateczny, który sam dla siebie jest racją istnienia. Pragnienie pragnie swego pragnienia. To, że pragnienie nie może nigdy zostać zaspokojone, bierze się stąd, że pragnienie jest skierowane na nieskończoność, lecz nie na nieskończoność nieokreśloną, ale na konkretną ludzką nieskończoność. Na nieskończoność, którą otwiera każde spotkanie

---

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 84.

<sup>29</sup> Tamże, s. 91.

z drugim człowiekiem, spotkanie z Absolutnym Innym. W ten sposób przechodzimy od Deleuze'a przedstawienia i władzy poznania do pragnienia i władzy pożądania.

## Władza pożądania – pragnienie

Wymowne jest, że wielu z prekursorów filozofii kontynentalnej nie bało się formułować sądów o konieczności przekształcenia życia w dzieło. Propozowali oni potraktowanie życia jako projektu, jako dzieła sztuki, i takie też podchodzenie do niego: jako do czegoś, o co należy dbać tak, jak o dzieło sztuki, i z takim też zapalem i pilnością je kształtować. Otóż to podejście, tak srogo komentowane za pomocą tezy, że życie to coś więcej niż stylistyka lub stylizacja, nie pochodzi od filozofów, którzy za nic mieli moralność, etykę czy też społeczeństwo. Podejście to wywodzi się z filozofii Kanta i od jego zainteresowania kategorią piękna i wzniosłości. Kant twierdził bowiem, że „piękno samo jest symbolem dobra”<sup>30</sup>. Podejście to bierze się również stąd, że przyznanie, iż jest się osobiście zainteresowanym wynikiem poznania, nie jest czymś niemoralnym, przeciwnie, jest czymś, co powoduje, że jesteśmy zainteresowani również konsekwencjami etycznymi naszego działania. To zainteresowanie konsekwencją naszego postępowania zakłada kantowską celowość i przejście od celowości zewnętrznej do celowości wewnętrznej.

Pojęcie celowości u Kanta występuje w trzech formach: celowość oparta na pojęciu celu naturalnego, końcowego i ostatecznego. „Cel naturalny jest podstawą możliwości; cel końcowy jest racją istnienia; cel ostateczny jest bytem, który posiada w sobie rację istnienia”<sup>31</sup>. „Aby [jednak – P.K.C.] można było rozpatrywać jakąś przyczynę jako środek, trzeba jeszcze, by interesował nas wywołany przez nią skutek, to znaczy, aby idea skutku została wprzód postawiona jako cel naszego działania”<sup>32</sup>. Możemy więc powiedzieć, że „cel ostateczny daje się więc określić i jest określany praktycznie”<sup>33</sup>. Jednak, „aby podmiot uruchamiający przyczynę miał skłonność do zjednoczenia

---

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 114.

<sup>32</sup> G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 188.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 116.

się z nim [ze skutkiem tej przyczyny – P.K.C.]<sup>34</sup>, musi zadziałać władza pożądania. Władza pożądania natomiast to władza „[...] stawania się dzięki swoim wyobrażeniom przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych wyobrażeń [...]”<sup>35</sup>. Aby więc podmiot mógł chcieć, musi najpierw wyobrazić sobie to, czego mógłby chcieć. Musi mieć wykształconą wrażliwość, rozwiniętą wyobraźnię, której nie służą siły reglamentujące wolność odczuwania, której nie służą ograniczenia płynące z ubóstwa wzorców odczuwania i modeli subiektywności.

Interesowność władz poznania polega na tym, że by czemuś się poświęcić, trzeba być zainteresowanym skutkiem tego. Władza pożądania powoduje, że wyobrażenie zjednoczenia się z pożądanym dobrem jest przyczyną skutku tego zjednoczenia się<sup>36</sup>. Deleuze pyta: „Ale czymże są te subiektywne dyspozycje do zjednoczenia się z dobrem, do popierania dobra? To skutki zasad afektywności, to impresje refleksji, uczucia”<sup>37</sup>. Być czymś zainteresowanym oznacza, że nie godzimy się na wszelkie dane, które do nas docierają. Wybieramy tylko niektóre ze względu na nasze upodobanie. Dokonujemy więc selekcji, której zasadą są nasze uczucia. Aby podmiot pragnął, musi najpierw zostać wyzwolone uczucie, które jest niezależne od chcenia, uczucie to powoduje dopiero, że pragniemy zjednoczyć się z dobrem, które nam się prezentuje. Afekty, uczucia są przyczynami naszych subiektywnych dyspozycji do działania. Moralność nie sprowadza się więc do rozumu<sup>38</sup>: „[...] chłodny i beznamiętny rozum nie jest motywem działania; kieruje jedynie impulsem, przekazanym przez pragnienie lub skłonność, ukazując mu środki, dzięki którym osiąga się szczęście lub unika nieszczęścia. Smak, ponieważ daje przyjemność lub przykrość, konstytuując tym samym szczęście i nieszczęście, staje się motywem działania i jest podstawową pobudką i podstawowym impulsem pragnień i aktów woli”<sup>39</sup>. Jednocześnie „ażeby wybór między pożyteczną a szkodliwą tendencją dokonał się na rzecz tej

<sup>34</sup> G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 188.

<sup>35</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 21; cyt. za: G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 11.

<sup>36</sup> G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 188.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 190.

<sup>39</sup> D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, dz. cyt., s. 151.

pierwszej – pojawić musi się uczucie<sup>40</sup>. Możemy więc powiedzieć, że uczucie jest tu warunkiem moralności, warunkiem poprawnego wyboru między dobrem a złem. Możemy też dodać, że jest to uczucie, które jest pierwotnie kształtowane w sytuacji konfrontacji z pięknem, w sytuacji, w której należy wykroczyć poza władzę sądenia w stronę, gdzie nie istnieją punkty wytyczne, wskazówki w postaci istniejących wcześniej pojęć. Jesteśmy tu na ziemi niczyjej, której struktury, pojęcia, obiekty dopiero tworzymy. Uczucie jest przepustką do obszaru, gdzie pragnienie zarysowuje elementy trwałe, stabilne punkty odniesienia w zgodzie z pozostałymi władzami umysłu: władzą rozumowania i władzą sądenia. Intelkt osądza, co jest dobre, a co złe na podstawie wcześniejszych kontaktów z pięknem, które nauczyły intelekt pożądać dobra. Wtedy do gry wkracza trzecia władza, władza pożądania, która zaczyna tego dobra pragnąć. Aby stać się pełnoprawnym podmiotem, należy dokonać tego przekroczenia od znanego do nieznanego i dopiero to przekroczenie można nazwać uczeniem się i kształtowaniem się świadomego podmiotu.

„Co czyni umysł, gdy staje się podmiotem?” – pyta Deleuze. „[d]ostrzeżga pewne idee bardziej niż inne. «Przekraczanie nie oznacza niczego innego»<sup>41</sup>. Oznacza to, że podmiot nie jest niczym innym niż warunkiem i zasadą gromadzenia danych. Nie jest tak, że wybieram to, co mnie stworzy, lecz wybieram pod warunkiem, że emocjonalnie już kimś jestem. Podmiot jest warunkowaniem, jest zasadą wyboru tego, co wejdzie w konglomerat przecinający się w obszarze, z którego może mówić: „ja”.

Pojawiają się tu dwa problemy: problem selekcji oraz problem przekraczania, transgresji. Regułą selekcji wyznacza wspomniana już procedura zachowywania retencji wtórnych na podstawie zgromadzonych retencji pierwotnych, o której to regule pisał Husserl. W literaturze filozoficznej istnieje jednak również inna forma selekcji, mianowicie na podstawie idei wiecznego powrotu u Nietzschego.

U Nietzschego „stawanie się aktywne może być rozumiane jedynie jako wytwór selekcji. Podwójna jednoczesna selekcja: selekcja aktywności siły i afirmacji w woli. Co jednak może dokonać selekcji? Co służy jako zasada

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 142.

<sup>41</sup> G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 191.

selekcji? Nietzsche odpowiada: wieczny powrót<sup>242</sup>. Wieczny powrót u Nietzschego pełni podobną funkcję jak uczucie przyjemności i przykrości dla władzy sądenia: „staje się motywem działania i jest podstawową pobudką i podstawowym impulsem pragnień i aktów woli<sup>243</sup>. Wieczny powrót „jako myśl daje woli regułę praktyczną<sup>244</sup>. Nietzsche pisze, że „jeśli we wszystkim, co chcesz uczynić, zaczynasz od postawienia sobie pytania: czy na pewno chcesz to czynić nieskończoną ilość razy [...]”<sup>245</sup>, to będziesz wiedział, czy rzeczywiście chcesz wykonywać to, co wykonujesz. Jest to więc reguła, która ma wyeliminować wszelkie półchcenie. W ten sposób „wieczny powrót [...] wytwarza stawanie się aktywne<sup>246</sup>. Według Deleuze’a „myśl o wiecznym powrocie czyni z chcenia coś pełnego. Eliminuje ona z chcenia wszystko, co wypada poza wieczny powrót, czyni ona z chcenia twórczość, spełnia równanie «chcieć = tworzyć»<sup>247</sup>. Niepowtarzalność powiązana z pragnieniem nieskończonego może prowadzić do wytworzenia specyficznego modelu subiektywności, opartego na twórczym podejściu do rzeczywistości. Ten model byłby jednocześnie regułą pragnienia, uwzględniającą działanie wszystkich władz umysłu: od władzy rozumowania, poprzez władzę sądenia, aż do władzy pożądania. Bogactwo uczuć przekładałoby się na nieustanną kreację, zamiast blokować się w formach wyrazu dostępnych i danych, lecz niekoniecznie odpowiadających temu, co naprawdę odczute, i w ten sposób nie kończyłoby się frustracją i cierpieniem. Nietzsche powiada: „Jedynie wola mocy jako zasada genetyczna i genealogiczna, jako zasada prawodawcza, zdolna jest realizować krytykę wewnętrzną. Jedynie ona umożliwiła przemianę<sup>248</sup>. Jedynie filozofia prawodawcza jest ideą, która dopełnia ideę krytyki wewnętrznej. Pragnienie nieskończoności może więc w ten sposób przerodzić się w twórczość, która mnoży wartości, zamiast rezygnując oddać się temu, co już zostało ujęte w pojęcia, lecz może niekoniecznie jest adekwatne.

<sup>42</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 73.

<sup>43</sup> D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, dz. cyt., s. 151.

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, tłum. G. Blanquis, Paris: Firmin-Didot 1947, s. 229–231; cyt. za: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 73.

<sup>45</sup> Tamże, s. 74.

<sup>46</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 76.

<sup>47</sup> Tamże, s. 74.

<sup>48</sup> Tamże, s. 97.



## Uczucie i transgresja

Gdy podmiot zaczyna czynić się zasadą swojego wyboru, pojawia się również problem transgresji. Dla Deleuze'a „przekraczać oznacza tyle, co zawsze kierować się od znanego do nieznanego”<sup>49</sup>. Postępowanie takie początkowo opiera się na schematyzmie umysłu. „Istotą tego schematyzmu jest bycie ekstensywnym. Wszelkie poznanie jest w gruncie rzeczy systemem relacji między częściami [...]”<sup>50</sup>. Schematyzm występuje tu jako zasada determinacji części<sup>51</sup>. Konieczne jest, by połączenia w umyśle, działania, ścieżki asocjacji zostały utrwalone, czy to przez wielokrotne powtarzanie, czy też przez zorganizowanie ich w system. Tylko dzięki takiemu utrwaleniu można przyspieszyć działanie niektórych procesów umysłu, z czasem bowiem odbywają się one do pewnego momentu po ścieżkach już umysłowi znanych, nabierają w ten sposób charakteru rutyny, po to, by następnie być odniesionymi do siebie i utworzyć w ten sposób nowe ścieżki myślenia. Poprzez trening podmiot uzyskuje schematyzm myślenia i gdy operuje już swobodnie na tym poziomie, może próbować wykroczyć poza to, co dane, w kierunku tego, co nowe i inne. Tylko wspierając się na uświadomionej wiedzy, można wykroczyć poza to, co dane. Początkowo umysł jest bowiem kolekcją idei. Aby stał się świadomym siebie podmiotem, musi zorganizować się w system poprzez stanie się zasadą tej organizacji. Według Deleuze'a:

Hume bezustannie potwierdza tożsamość umysłu, wyobraźni i idei. Umysł nie jest naturą, nie ma żadnej natury. Jest tożsamy z ideą w umyśle. Idea to dane – takie, jakimi są one dane – jest ona doświadczeniem. Umysł jest dany. To skupisko, kolekcja idei, nawet nie system. [...] Kolekcja idei nazywa się wyobraźnią w tej mierze, w jakiej oznacza ona nie właściwość, lecz pewną całość, w najbardziej mglistym znaczeniu tego słowa ogół rzeczy, które są tym, czym – jak się wydaje – są: kolekcją bez albumu, sztuką bez teatru, potokiem percepcji<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963, s. 144; tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa: PWN 1977, s. 64–68; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 192.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 80.

<sup>52</sup> Tamże, s. 7.

Pojawia się więc pytanie: „Jak zbiór staje się systemem?”<sup>53</sup>. Dzieje się to, ponieważ ten zbiór, ta kolekcja idei czuje. Inaczej mówiąc, ma pewne zainteresowania i swoje wybory motywuje własnym interesem. Interesowność oparta na uczuciu powoduje więc, że nieokreślony zbiór idei zaczyna być systemem, staje się ona zasadą wytworzenia się podmiotu: „Zasady uczucia utrwalają umysł, nadając mu cele i uaktywniają go, ponieważ perspektywy tych celów są jednocześnie motywami, dyspozycjami do działania, skłonnościami, indywidualnymi interesami”<sup>54</sup>. W tym sensie „podmiot to wytwór zasad w umyśle, to jednak również umysł wychodzący poza siebie”<sup>55</sup>. Zasadą tego wykraczania poza to, co dane, jest uczucie. Tym samym to uczucie jest motorem zmiany, początkiem wszelkiej relacji.

Wyobraźnia jako kolekcja idei nie jest stała i jednolita. Stałe i jednolite są jedynie sposoby, w jakie idee są kojarzone w wyobraźni. Wyobraźnia jest miejscem, w którym działają zasady decydujące o kojarzeniu idei. Dzięki tym zasadom „kojarzenie wychodzi poza wyobraźnię, jest czymś od niej odmiennym. Wywiera na nią wpływ”<sup>56</sup>. W ten sposób kojarzenie idei doprowadza do powstania struktur i całości, które swoją treścią wybiegają poza to, co dane w wyobraźni. Przekraczają one wyobraźnię, choć działają w wyniku mocy jej zasad. To transgresja, na której zbudowane jest wychodzenie poza to, co dane. Kieruje się ono pożytkiem dla podmiotu, czyli interesownością. Uczucie stale pobudza aktywność zasad, z kolei zasady produkują treści bogatsze od tych, na podstawie których umysł działał, zanim został pobudzony przez uczucie. Tym samym następuje tu rozszerzenie zakresu podstawy, na której operuje umysł, stając się podmiotem. Podmiot dosłownie „przekracza to, co daje nam umysł: wierzy w to, czego nigdy nie widział[em] ani nie dotknął[em]”<sup>57</sup>. „Podmiotowość [...] jest impresją refleksji”<sup>58</sup>.

Podobnie jak skojarzenie, uczucie dostarcza trwałości danym: „[...] podobnie jak (s)kojarzenie utrwała w umyśle konieczną wiedzę natury ogólnej, uczucie dostarcza mu treści stałości, umożliwia aktywność praktyczną

---

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 195.

<sup>55</sup> Tamże, s. 200.

<sup>56</sup> Tamże, s. 9.

<sup>57</sup> Tamże, s. 10.

<sup>58</sup> Tamże, s. 15.

i moralną, nadaje znaczenie historii”<sup>59</sup>. Jest niezastąpione również w tym względzie, że stawia nowe problemy, i w ten sposób przyczynia się do przekroczenia wiedzy zgromadzonej w rozumie i utrwalonej w pojęciach: „Rozum [*raison*] stanowi problem nie dlatego, że rozwiązuje problemy. Przeciwnie, aby zaistniał problem rozumu [*raison*] odpowiadający właściwej mu dziedzinie, jakaś dziedzina musi wymykać się rozumowi, podając go przede wszystkim w wątpliwość”<sup>60</sup>. W tym sensie uczucie otwiera przestrzeń pytań, dla których pojęcia zgromadzone w umyśle mogą nie wystarczyć. Dzieje się tak dlatego, że „uczucie jest jakimś istnieniem pierwotnym czy też, jeśli chcecie, jest modyfikacją jakiegoś istnienia pierwotnego, i nie zawiera w sobie żadnej cechy reprezentatywnej, która by je czyniła kopią jakiegoś innego bytu czy jakiejś innej modyfikacji”<sup>61</sup>. Uczucie jest przejawem, lecz nieokreślonym, stąd jego bogactwo treści pobudzające do myślenia, do stawiania pytań. Istnieją nazwy dla prototypowych uczuć, jednakże w rzeczywistości uczucia nigdy nie są czystą realizacją danego pojęcia uczucia – dumy czy smutku. Każde z nich jest już indywidualną modyfikacją słownikowego prototypu z domieszką innych emocji właściwych danej jednostce. Relacje tak rozumianego uczucia z indywidualnym stylem rozumowania tworzą całości, dla których opisane w literaturze wzorce zachowań i doświadczeń to wciąż za mało, by je wyjaśnić. Dlatego emocja to impuls, który każe nam szukać dalej: szukać języka do wypowiedzenia tego, co jest odczuwane czy doświadczane, szukać teorii, poglądu, które byłyby w stanie pomieścić treści płynące z odczuwania, rozjaśnić je poprzez odnoszenie ich do pewnych stałych już dookreślonych i ujętych w pojęcia. Początkowa nieokreśloność doznań nie wyklucza mówienia o nich, prób ich uporządkowania i zrozumienia, ponieważ „odczucie przewyższa swą niestałość, aby stać się sądem estetycznym”<sup>62</sup>. Do uporządkowania sfery uczuć przyczynia się praca wyobraźni, a „jeśli idee kojarzą się ze sobą, to dzieje się tak w odniesieniu do celu lub intencji, celowości, jaką działalność człowieka nadać może jedynie uczucie. Człowiek kojarzy idee dlatego,

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 25.

<sup>60</sup> Tamże, s. 27.

<sup>61</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, dz. cyt., s. 188–189; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, dz. cyt., s. 28.

<sup>62</sup> Tamże, s. 68.

że jest zdolny do uczuć<sup>63</sup>. Można też sprawę ułatwić i powiedzieć, że to uczucie nadaje ludzkiemu działaniu celowość. W *Logice sensu* Deleuze<sup>64</sup> przedstawia argument Alicji: gdyby każdy mówił tylko wtedy, gdy jest pytany, nikt nigdy by się nie odezwał. Ludzie mówią nie dlatego, że reagują na bodziec, lecz dlatego, że pragną. Pragnienie, poruszając władze pożądania, wyzwala mowę, działanie, sens. Aby fakty, znaczenia zostały skojarzone, ktoś musi zapragnąć sensu, musi zostać pociągnięty do działania poprzez ten cel. Podmiot jest tu wypadkową pragnienia, tym, co w wyniku pragnienia zostało wzięte pod uwagę, wybrane, i czego wrażenie pozostało w pamięci podmiotu jako wyznacznik tego, co będzie wybierane dalej. Podmiot jest wypadkową pragnienia, ale by pragnienie stało się świadome dla podmiotu, musi wejść w zgodę z innymi jego władzami, musi zostać właściwie zrozumiane, osądzone i pożądane.

Podmiot nie jest więc jedynie kolekcją idei. Jest on „kwalifikacją kolekcji idei”<sup>65</sup>. Jest coś przed doświadczeniem, zanim doświadczę, jest coś, co pozwala mi spojrzeć na doświadczenie z pewnej już perspektywy, z *mojej* perspektywy.

[...] jakkolwiek ogół kwalifikowany jest jako podmiot stronniczy, aktualny. Idea subiektywności jest odtąd refleksją wzruszenia w wyobraźni, to sama reguła ogólna. Idea nie jest już przedmiotem myśli, schematem, regułą konstrukcji. Przekraczając stronniczość podmiotu, której jest ideą, idea subiektywności zawiera w każdej rozpatrywanej kolekcji zasadę i regułę możliwego porozumienia między podmiotami<sup>66</sup>.

Stąd reguła porozumienia pochodzi i ma swoje wzorce w poszczególnych kolekcjach, o ile stały się one wyrazem konkretnej podmiotowości. Pożyteczne jest więc ćwiczenie się w kwalifikowaniu idei po to, by wytworzyć zasady porozumiewania się, pożyteczne jest również próbowanie tego, aby stać się dla siebie podmiotem, pamiętając, że podmiot „definiuje się poprzez ruch i jako ruch – ruch prowadzący do własnego rozwoju. To, co się rozwija, jest podmiotem. To jedyna treść, jaką można nadać idei subiektywności:

<sup>63</sup> Tamże, s. 80.

<sup>64</sup> G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011, s. 37.

<sup>65</sup> G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 81.

<sup>66</sup> Tamże.

mediacja, transcendencja<sup>67</sup>. Podstawową zasadą jest tu fakt, że „z danych wywodzę istnienie innej rzeczy niż to, co dane: wierzę<sup>68</sup>. „Podmiot, który jest wynalazczy i który wierzy, konstytuuje się w danych w taki sposób, że z samych danych tworzy syntezę, system<sup>69</sup>, „konstrukcja danych tworzy miejsce dla ukonstytuowania się podmiotu<sup>70</sup>. Przesłanką nieskończoności, która napędza pragnienie i jest jedyną możliwością kreowania dla niego wzorców, jest więc wiara. Wiara natomiast jest konsekwencją doświadczenia transgresji, tego samego, które umożliwia spojrzenie na siebie jak na innego, z zewnątrz. Z perspektywy wiary to, co przekraczane, jest tylko etapem na drodze pragnienia relacji z nieskończonością: z Innym.

## Podsumowanie

Wszystko, co jest dla nas danymi, co się zjawia w naszym umyśle, to pozór, gdyż „wszystko, co zjawia się w umyśle, zjawia się w istocie rzeczy jako percepcja; a zatem niemożliwą jest rzeczą, by cokolwiek ukazało się inaczej naszemu bezpośredniemu odczuwaniu<sup>71</sup>, „[...] ogół tego, co się pojawia, byt równający się pozorowi, to ruch, zmiana bez tożsamości i bez prawa<sup>72</sup>. Z jednej strony dążymy do utrwalenia i ustabilizowania znaczących, z drugiej – tym, co do podmiotu dociera, są ruchome, nieustabilizowane wrażenia, których nawet nie jest on świadom. By uczynić coś przedmiotem świadomości, trzeba to jej przedstawić. Nie da się w ten sposób uświadomić sobie całości wrażeń, stąd tym, co podmiot czyni, jest wprowadzenie selekcji danych pod kątem użyteczności dla danej jednostki. Najlepszym, najstabilniejszym utrwaleniem i ustabilizowaniem ruchu, którego jesteśmy podmiotem, jest język. Dlatego podmiot odnajduje się w języku, sytuuje się w przestrzeni dyskursu. Możliwe, że dopiero to usytuowanie otwiera mu drogę do mówienia swoim głosem, do własnego stylu i języka, ponieważ język jako taki (*langue*) jest już zawsze dany, zawsze uprzedni wobec

<sup>67</sup> Tamże, s. 121.

<sup>68</sup> Tamże, s. 122.

<sup>69</sup> Tamże, s. 123.

<sup>70</sup> Tamże, s. 124.

<sup>71</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, dz. cyt., s. 249; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 124.

<sup>72</sup> Tamże, s. 124–125.

podmiotu. Podmiot tworzy swój własny język (*parole*), wypowiadając swoje własne doświadczenie języka i automatycznie sytuując się w języku, który jest dany, w tradycji, w kulturze. Język podmiotu nie jest jego nowym, prywatnym językiem, lecz osobistą rekapitulacją języka już istniejącego, przekształconego z punktu widzenia jego interesowności. Podmiot pragnie i dlatego tworzy się w języku. Pojawia się tu jednak pewna dwuznaczność: z jednej strony podmiot wypowiada swoje doświadczenie w języku, z drugiej, znajdując dla siebie język, tworzy to, czego doświadcza, ponieważ nigdy wcześniej to nie zaistniało, nie wypłynęło na powierzchnię dyskursu, zanim nie zostało wypowiedziane. Odkąd jakaś nowa jakość się ustabilizuje, staje się ona wspólna społeczności mówiącej i działa jako kolejny punkt odniesienia w morzu znaczeń. Nie możemy też jednak do końca stwierdzić, że ta nowa jakość została całkowicie wymyślona, wynaleziona, ponieważ doświadczenie staje się dla podmiotu widoczne tylko pod warunkiem znalezienia się w sytuacji języka. Doświadczenie nie jest pre-dane, lecz stabilizuje się w swoim ruchu poprzez powtórzenie, jakim jest język. Język pozwala uświadomić sobie coś, co możliwe, że było traumą, przeszkodą czy choćby tylko atrakcją, lecz jako nieuświadomione nie istniało. Istnienie jest tu istnieniem tylko pod warunkiem istnienia dla podmiotu. Jeśli zaś podmiot jest dopiero procesem swego wytwarzania, oznacza to, że współgrają w nim stale elementy świadome i nieświadome. Znaczenie jest nieskończone i proces tworzenia jest nieskończony, jeśli jednak jest stały i powtarzalny, to osiągnie efekt przeniesienia z nieświadomości do świadomości i włączenia w obszar dyskursu, z którego podmiot może mówić o sobie „ja”.

W tym sensie podmiot u Deleuze'a jest wynikiem radykalnego empiryzmu, który „wychodzi od doświadczenia skupiska (kolekcji) ruchu pojawiających się kolejno odrębnych percepcji”<sup>73</sup>. Przy założeniu, że „wszystko, co da się oddzielić, jest odróżnialne, a wszystko, co odróżnialne, jest różne”<sup>74</sup>, otrzymujemy nieskończony ruch sił, z których niektóre przecinają się w obszarze rozpoznającym się jako podmiot.

Krytycy mówią o filozofach różnicy, że mnożą one ponad miarę byty, za którymi tak naprawdę nic się nie kryje. Myśl Deleuze'a pokazuje, że to kwestia jednostkowej wrażliwości, wyczucia, które może informować

---

<sup>73</sup> Tamże, s. 125.

<sup>74</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, dz. cyt., s. 34; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 125.

o istnieniu jakiegoś natężenia czy braku oraz pragnienia wyzwolonego przez to uczucie. Nie przeczy ona wcale istnieniu innej wrażliwości, przeciwnie, podkreśla, by ją szanować i umożliwiać jej realizację. Przewiduje jednak, że konsumpcyjny styl życia ma wpływ na kształtowanie się wrażliwości i może ją zubażać. Dlatego próbuje wyzwolić wrażliwość z jej ograniczeń i otworzyć ścieżki jej rozwoju. Deleuze stwierdza, że zarzuty względem filozofów różnicy biorą się stąd, iż opisują oni percepcje oparte na celowości wewnętrznej. Celowość ta „w bytach zorganizowanych dotyczy jedynie ich możliwości, z pominięciem tego, czy samo ich istnienie jest celem. Celowość wewnętrzna stawia wyłącznie pytanie: dlaczego pewne rzeczy istniejące mają taką lub taką formę?”<sup>75</sup>. Doświadczenie poucza nas o znaczeniach, jest ono jednak niewypowiedziane i w tym sensie nie istnieje. Podmiot powołuje je do istnienia, gdy je wypowiada: „[...] kwestia podlegającego determinacji stosunku z Naturą ma swoje warunki: nie pojawia się sama przez się, nie jest dana, może być postawiona jedynie przez podmiot – podmiot, który stawia sobie pytanie o wartość systemu swoich sądów, to znaczy o zasadność transformacji, jakiej poddaje dane, lub organizacji, jaką im przypisuje”<sup>76</sup>. Podmiot jako zasada organizacji danych, wymazany, jakkolwiek istniejący.

Deleuze postuluje mnożenie możliwości życia. Píše on:

W miejsce poznania, które przeciwstawia się życiu – myśl, która afirmowałaby życie. Życie byłoby siłą aktywną myśli, myśl zaś afirmatywną mocą życia. I jedno, i drugie zmierzałoby w tym samym kierunku, splatając się ze sobą i rozbijając granice, krok jedno, krok drugie, w wysiłku niesłychanego tworzenia. Myśleć oznaczałoby: odkrywać, wynajdywać nowe możliwości życia<sup>77</sup>.

Aby poradzić sobie z techniczno-kapitalistyczną rzeczywistością, trzeba tworzyć nowe formy subiektywności, czyli nowe możliwości myślenia, wrażliwości, życia. Dzieło Deleuze’a jest taką machiną produkującą nowe mechanizmy, w twórczości widzi on odpowiedź na brak wrażliwości i jednocześnie proponuje sposoby jej wytwarzania. Emocje zaś są wyzwaczem zaangażowania w poznanie, by umożliwić komunikację pragnienia.

---

<sup>75</sup> G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 114.

<sup>76</sup> G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, dz. cyt., s. 127–128.

<sup>77</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 107.

Mnożenie modeli subiektywności ma służyć ustanawianiu punktów stycznych dla umożliwienia lepszej orientacji w świecie trudnych emocji w czasie, gdy czarno-biały model miłości lub nienawiści jest szczytem wyrafinowania. W odpowiedzi na ten brak Deleuze proponuje skupić się na emocjach, ponieważ te nikomu nie są nieznane. Dlatego, w kontrze do Kantowskiego programu wrażliwości opartej na zasadach transcendentálnych, Deleuze proponuje raczej genealogię Nietzschego, jego wiedzę radosną i twórczość radosną jako odpowiedź na współczesne zubożenie wrażliwości klasycznego konsumenta. Natomiast nas wciąż jeszcze przekonuje się, że należy postępować według metody,

przekonuje się nas zarazem, że problemy są dane jako gotowe i że znikają w odpowiedziach czy też rozwiązaniach. [...] Każe się nam wierzyć, że aktywność myślenia, a także prawda i fałsz w odniesieniu do tej aktywności, zaczynają się dopiero wraz z poszukiwaniami rozwiązań, dotyczą tylko rozwiązań. [...] To infantylny przesąd, zgodnie z którym nauczyciel podaje problem, nasze zadanie polega na rozwiązaniu go, a rezultat tego zadania podlega określeniu z punktu widzenia prawdy lub fałszu przez poważny autorytet. I jest to przesąd społeczny – leżący w oczywistym interesie tych, którzy chcą, byśmy pozostali dziećmi – skłaniający nas zawsze do rozwiązywania problemów, które pochodzą skądinąd, a także uspokajający nas lub rozpraszaający, bo mówi nam, że jeśli potrafiliśmy odpowiedzieć, to wygraliśmy [...] <sup>78</sup>.

Natomiast:

bywają takie postacie życia, w których przeciwności sięgają cudu; tak dzieje się w przypadku myślicieli. I trzeba nadstawiać ucha na to, co mówią nam na ich temat, gdyż można w tym odkryć możliwości życia, o których sama opowieść daje nam radość i siłę i oświeśla życie ich następców. Jest tam tyle inwencji, refleksji, zuchwałości, rozpacz i nadziei, ile w wyprawach wielkich żeglarzy; a prawdę mówiąc, to także są wyprawy badawcze w najodleglejsze i najniebezpieczniejsze regiony życia <sup>79</sup>.

Sformułowanie: „tyle inwencji, refleksji, zuchwałości, rozpacz i nadziei” dobrze obrazuje to, co Deleuze chce nam powiedzieć, mówi on

<sup>78</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR 1997, s. 230.

<sup>79</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 107.



bowiem o emocjach. To emocje są tym, co zaprasza do poszukiwań, co wyzwała pragnienie, to w uczuciu wiemy, że nie chodzi o wygraną, lecz o grę, nie o cel życia, lecz o życie, niekoniecznie o pewną siebie wiedzę, lecz o umiejętność uczenia się. Tylko takie „estetyczne” założenia pozwalają otworzyć się na Drugiego i na jego inność oraz cieszyć się jej istnieniem. W tym sensie, podążając ścieżką wyznaczoną przez Deleuze’a, przemierzamy drogę od emocji do komunikacji. Od emocji, które nie są przeszkodą, lecz zachętą, oraz dają przecucie bogactwa możliwości realizacji relacji społecznych. W tym sensie Deleuze’a model subiektywności może inicjować płaszczyzną porozumienia.

## Literatura

- Blanchot M., *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard 1969.
- Deleuze G., *Pourparlers 1972–1990*, Paris: Minuit 1990.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja–Pavo 1993.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR 1997.
- Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1999.
- Deleuze G., *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, tłum. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.
- Deleuze G., *Proust i znaki*, tłum. M.P. Markowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2000.
- Deleuze G., *Negocjacje 1972–1990*, tłum. M. Herer, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2007.
- Deleuze G., *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, Warszawa: Spacja 1996.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2010.
- Foucault M., *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, tłum. R. Howard, New York: Vintage Books 1988.

- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009.
- Foucault M., *Theatrum Philosophicum*, tłum. R. Hurley [i in.], [w:] *Aesthetics, Method, and Epistemology, Essential Works of Foucault 1954–1984*, J. Faubion (red.), London: Penguin Books 2000, s. 343–368.
- Foucault M., *The Thought of the Outside*, tłum. R. Hurley [i in.], [w:] *Aesthetics, Method, and Epistemology, Essential Works of Foucault 1954–1984*, J. Faubion (red.), London: Penguin Books 2000, s. 147–169.
- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków: Universitas 2006.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochweld, Warszawa: PWN 1975.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: PWN 1977.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1986.
- Nietzsche F., *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, tłum. G. Blaquais, Paris: Firmin-Didot 1947.
- Stiegler B., *Jak przemysł kulturowy niszczy jednostkę*, tłum. M. Kropiwnicki, „Le Monde diplomatique. Edycja polska” 6, [www.monde-diplomatique.pl](http://www.monde-diplomatique.pl) (2008).

#### FROM EMOTION TO COMMUNICATION.

#### GILLES DELEUZE'S ANALYSIS OF THE PROBLEMS OF REPRESENTATION, DESIRE AND COGNITION

#### Summary

The article presents the analysis of the problems of representation, desire and acquiring knowledge as the foundations of Gilles Deleuze's thought. However, the analysis of these problems can significantly contribute also to the understanding of the issue of symbolic and affective poverty, as it was formulated by Bernard Stiegler, noticed and described much earlier by Deleuze, though taking visible shapes nowadays in

---

connections with the workings of capitalist, consumptionist, economically driven societies. The analysis of each of the presented topics reveals hidden dependencies between the understanding of the problem of knowledge and the perception of sensibility of the Other. To be able to communicate the vast diversity of emotions in the confrontation with a difference, it is good to stay open for what Deleuze indicates: the multiplication of the possibilities of living, and in result, to learn to affirm them as a part of social enterprise, whenever they stay in agreement with presumed powers of critical mind.



CELINA GŁOGOWSKA

## JAK SIĘ ZACHOWAĆ RACJONALNIE W OBLICZU RÓŻNICY ZDAŃ?

**David Christensen, Jennifer Lackey (red.), *The Epistemology of Disagreement. New Essays*, Oxford: Oxford University Press 2013, viii + 272 ss.**

W książce został podjęty obecnie szeroko dyskutowany temat epistemologii różnicy zdań. Tematyka ta związana jest z fenomenem braku zgody w istniejącym dyskursie naukowym, życiu publicznym, a także w codziennych dyskusjach ludzi zajętych sprawami życia praktycznego. Książka składa się z trzech części. Część pierwsza dotyczy sporu pomiędzy stanowiskiem pojednawczym (*conciliationism*) i nieustępliwym (*steadfastness*) w kwestii podejścia do faktu różnicy zdań, druga – fenomenowi niezgody w dziedzinie filozofii, a trzecia – nowych koncepcji w obrębie epistemologii różnicy zdań. Łącznie w książce znajduje się jedenaście artykułów: pięć tworzy część pierwszą i po trzy – dwie pozostałe części.

Epistemologowie zastanawiają się, jakie zachowanie – działanie poznawcze – jest racjonalne w obliczu różnicy zdań. Ujmując to inaczej, próbują określić, jakie normy epistemiczne powinny obowiązywać tego, kto zdawszy sobie sprawę, że opinia jego rozmówcy jest odmienna od jego własnej, chce zachować się racjonalnie. Główne pytanie, wokół którego koncentrują się rozważania epistemologów, dotyczy tego, jak bardzo – w jakim stopniu, jeśli w ogóle – należy zrewidować swoje przekonanie, chcąc zachować jego racjonalność w obliczu niezgody? (s. 1–2). Odpowiedzi na to pytanie można umieścić w ramach spektrum, którego przeciwległe końce wyznaczają stanowiska – pojednawcze i nieustępliwe. Zgodnie z pierwszym z nich w obliczu rozbieżności sądów należy koniecznie zrewidować

swój sąd, a zgodnie z drugim – fakt niezgody nie stanowi żadnej przesłanki do rewizji własnego zdania w sprawie.

Zdaniem epistemologów zajmujących się kwestią różnicy zdań, dokonując rewizji, należy wziąć pod uwagę dwa wymiary oceny epistemicznej prawomocności przekonań adwersarza. Pierwszy odnosi się do tego, czy dana osoba jest obeznana ze świadectwami (*evidence*) i argumentami, które dotyczą danego dyskursu; a drugi – do jej zdolności prawidłowego oceniania owych świadectw i argumentów. Filozofowie koncentrują się na przypadkach, kiedy adwersarze są w obu wymiarach „równi pod względem epistemicznym”. Zazwyczaj ową „równość epistemiczną” adwersarzy wyjaśnia się poprzez ich taki sam dostęp do świadectw oraz taki sam poziom inteligencji i wolności od uprzedzeń. Kolejnym warunkiem jest podobna kondycja psychofizyczna adwersarzy – żaden z nich nie jest pod wpływem środków odurzających ani nie jest bardziej zmęczony niż drugi.

Pierwsza część książki dotyczy sporu pomiędzy koncepcjami pojednawczą i nieustępliwą. John Hawthorne, Amia Srinivasan, Thomas Kelly i Brian Weatherston bronią stanowiska nieustępliwego, natomiast David Christensen i Steward Cohen – pojednawczego. Hawthorne i Srinivasan w artykule pt. *Disagreement Without Transparency: Some Bleak Thoughts* pokazują, że na pytanie, „jak zachować się wobec różnicy zdań?”, nie istnieje satysfakcjonująca odpowiedź. Autorzy próbują skonstruować zasadę, którą można by stosować w takich przypadkach. Dla nich wiedza jest celem działalności epistemicznej. Przyjęcie lub odrzucenie punktu widzenia adwersarza powinno zależeć, ich zdaniem, od tego, która z tych czynności przybliży nas do posiadania wiedzy. Autorzy nie tłumaczą jednak, jak wiedzę definiują. Wydaje się, że w ich ujęciu mamy do czynienia z nieinternalistyczną koncepcją wiedzy, ponieważ charakteryzują ją oni jako nietransparentną, co oznacza, że nie wiadomo, kiedy zachodzi i kto jest jej bliżej – dana osoba czy jej adwersarz. W sytuacji nierozstrzygalności autorzy zalecają zawieszenie sądu, co jest typowym rozwiązaniem zwolenników stanowiska pojednawczego. Dziwi zatem, dlaczego redaktorzy książki zamieścili ten artykuł w części poświęconej stanowisku nieustępliwemu. Brak jasnych operacyjnych kryteriów dla statusu wiedzy (w niektórych przypadkach nie jest łatwo rozstrzygnąć, kiedy mamy do czynienia z wiedzą) oraz nieintuicyjne konsekwencje (zasada czasem nakazuje czynić to, co wydaje się intuicyjnie złe, a czasem zakazuje tego, co wydaje się intuicyjnie dobre) postulowanej zasady podważają jej zasadność. Zdaniem autorów problem ten dotyczy, niestety, wszelkich norm epistemicznych i tym samym stawia pod znakiem zapytania zasadność epistemologii normatywnej. Wydaje mi się, że problem ten wiąże się nie tylko z epistemologią normatywną, lecz z normatywnością w ogóle – normy często nie są w stanie wskazać jednoznacznego rozwiązania danego problemu, co nie oznacza jednak, że w przypadku innych problemów są one równie bezradne. Nie w pełni

doskonała operacyjność i nieintuicyjne konsekwencje danej normy w pewnych przypadkach nie pociągają za sobą jej bezużyteczności we wszystkich przypadkach.

Drugi artykuł argumentujący za stanowiskiem nieustępliwym, pt. *Disagreement and Burdens of Judgment*, jest autorstwa Kelly'ego. Filozof jest znany ze swojego poglądu w kwestii różnicy zdań, który nazywa „koncepcją całościowego świadectwa” (*The Total Evidence View*). Zgodnie z nim, gdy osoba A dowiadyuje się, że osoba B ma odmienne zdanie w kwestii  $p$ , nie musi ani przyjmować stanowiska B, ani zawieszać sądu w danej kwestii; może pozostać przy swoim zdaniu, jeśli wszystkie dane, które posiada (również wiedza na temat stanowiska B i znajomość argumentów, jakie za nim stoją) w dalszym ciągu przemawiają za zajmowanym przez nią wcześniej stanowiskiem. Pogląd ten stanowi krytykę postulowanej przez przedstawicieli stanowiska pojednawczego „koncepcji równej ważności” (*The Equal Weight View*), zgodnie z którą osoba A, dowiedziawszy się, że osoba B ma inne zdanie w danej kwestii, powinna oba poglądy ocenić jako równie ważne. W artykule Kelly krytykuje „zasadę niezależności” (*Independence Principle*), która jest często przyjmowana przez zwolenników stanowiska ugodowego. Zgodnie z nią, oceniając prawomocność epistemiczną przekonania innej osoby na temat  $p$ , w celu ustalenia, jak bardzo (jeśli w ogóle) zmodyfikować swoje własne przekonanie na temat  $p$ , dana osoba powinna zrobić to w sposób, który jest niezależny od rozumowania, które stoi za jej własnym przekonaniem wyjściowym na temat  $p$ . Zdaniem Kelly'ego ta zasada jest błędna i niepotrzebna. Zauważa on, że jeśli osoba A, oceniając pogląd osoby B, zawiesi rozumowanie, które stoi za przyjęciem przez nią poglądu, że  $p$ , to pozbawi się ona fundamentu, na którym opierając się, może ocenić przekonanie B, ponieważ to właśnie rozumowanie stanowiło podstawę do oceny tego, czy zachodzi  $p$  czy  $\sim p$ . Twierdzi on, że zwolennicy stanowiska pojednawczego wprowadzają zasadę niezależności jako zabezpieczenie przed dogmatyzmem, który ma rzekomo charakteryzować stanowisko nieustępliwe. Kelly jako rozwiązanie tych problemów proponuje „zasadę całościowego świadectwa” (*The Principle of Total Evidence*), zgodnie z którą wystarczy, każdorazowo napotkawszy odmienną opinię rozmówcy, na nowo ocenić całość świadectwa (w tym argumenty adwersarzy) – ponieść tytułowe „brzemie sądu”. Takie podejście, jego zdaniem, zabezpiecza przed dogmatyzmem i jednocześnie czyni zbędną zasadę niezależności.

Trzeci artykuł na rzecz postawy nieustępliwej jest autorstwa Weathersona i nosi tytuł *Disagreements, Philosophical, and Otherwise*. Autor podważa „zasadę równej ważności”, według której jeśli A i B nie są zgodni co do  $p$ , to powinni zawiesić w tej kwestii sąd. Weatherson zauważa, że co do poprawności „zasady równej ważności” nie wszyscy są zgodni, a zatem wedle jej zaleceń, w przypadku rozbieżności zdań, nie należy być całkowicie pewnym co do jej słuszności. Następnie autor rozwija tę argumentację i wymienia zarzuty, jakie można jej postawić, ale ostatecznie

stwierdza, że zasada równej ważności nie jest w stanie się wybronić. Autor podkreśla, że przedstawiciele stanowiska pojednawczego tak bardzo koncentrują się na przyznawaniu każdemu z poglądów równej ważności, że lekceważą świadectwa, które w każdym sporze ostatecznie są najważniejsze. Weatherson uważa, że to one powinny wyznaczać, która z opinii jest prawdziwa.

Pierwszy artykuł opowiadający się za stanowiskiem pojednawczym jest autorstwa Christensena i nosi tytuł *Epistemic Modesty Defended*. Znajduje się w nim odwołanie do argumentu o samopodważaniu się stanowiska pojednawczego, o czym pisał wcześniej Weatherson. Autor twierdzi, że samopodważanie się dotyczy wielu wiarygodnych zasad epistemicznych i ostatecznie wcale nie jest wadą. Jego zdaniem zasady wyrażające epistemiczne umiarkowanie, choć są niespójne, to mogą być obronione. Uważa, że warto porzucić nadzieję, że jakieś jasno określone pojęcie koherencji będzie spełnione poprzez maksymalnie racjonalną odpowiedź w każdej sytuacji dotyczącej oceny świadectw na rzecz dostosowania pewnego rodzaju umiarkowania do wyobrażenia racjonalnego przekonania (s. 96). Zatem – zdaniem autora – przekonanie, żeby było racjonalne, musi powstać na podstawie procesu, który charakteryzuje epistemiczne umiarkowanie. Rodzi się pytanie: czy zwolennicy postawy nieustępliwej są przeciwni epistemicznemu umiarkowaniu? Otóż tak nie jest – oba podejścia da się połączyć, co też czyni Kelly w swojej „koncepcji całościowego świadectwa”. Całościowe świadectwo obejmuje również stanowisko adwersarza i jego argumenty. Czym zaś jest uwzględnienie ich, jak nie przejawem epistemicznego umiarkowania? I na czym więc w istocie polega spór pomiędzy stanowiskiem nieustępliwym i pojednawczym, skoro poglądy dwóch czołowych przedstawicieli przeciwnych „obozów” okazują się zbliżone w tak newralgicznym punkcie? Uważam, że należy wnikliwiej przyjrzeć się Christensenowskiemu „umiarkowaniu” i zastanowić, czy nie prowadzi ono do sceptycyzmu, powszechnie zarzucanego przedstawicielom stanowiska pojednawczego, jednak to zadanie przekracza ramy niniejszej recenzji.

Kolejny artykuł opowiadający się za stanowiskiem pojednawczym jest autorstwa Cohena i nosi tytuł *A Defense of the (Almost) Equal Weight View*. Zdaniem jego twórcy „koncepcja równej ważności” jest rodzajem „koncepcji całościowego świadectwa”. Według Cohena truizmem jest stwierdzenie, że należy zrewidować swoją opinię, biorąc pod uwagę całość danych. Nie oznacza to jednak, jego zdaniem, że spotkawszy osobę o przeciwnym zdaniu niż nasze, możemy dalej pozostać „przy swoim”. Uważa on, że według Kelly’ego tym, co początkowo uzasadnia wysoką pewność danej osoby co do poprawności własnej odpowiedzi, jest jej rozpoznanie, że ta odpowiedź jest poprawna. Dana osoba uznaje, że  $p$  zachodzi, jeśli wie, że tak jest. Natomiast po spotkaniu z adwersarzem już nie posiada wiedzy, że jej przekonanie jest poprawne. Gdyby ją nadal posiadała, to trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego nie



może po prostu zignorować tego, że druga osoba jest odmiennego zdania (s. 107). Wydaje się, że Kelly mógłby argumentować następująco: siła asercji co do przekonania danej osoby, że *p*, po napotkaniu opinii przeciwnej zmniejszy się, jednak argumenty adwersarza ciągle mogą pozostać dla niej mniej przekonujące niż własne. Zdaniem Cohena taka sytuacja byłaby nieracjonalna. Ostatecznie opowiada się on za „przybliżonym dzieleniem różnicy pomiędzy dwiema przeciwnymi opiniami” (*approximately splitting the difference*). Na złagodzenie „koncepcji równej ważności” jego zdaniem wpływają osobiste informacje (*personal information*), które dotyczą tego, co dana osoba wie o swojej własnej kondycji. Autor uważa, że można być bardziej pewnym tego, że nasza własna racjonalność nie jest osłabiona przez narkotyki, emocjonalny stres, brak snu itp., niż tego, że nasz adwersarz nie podlega takim wpływom. Zatem, jego zdaniem, w przypadku typowej różnicy zdań pomiędzy osobami równymi sobie pod względem epistemicznym jest racjonalne, że swojej opinii przydaje się nieco więcej ważności (s. 116). Cohen przyjmuje słabszą wersję „koncepcji równej ważności”, nie można się jednak zgodzić, że jest ona odmianą „koncepcji całościowego świadectwa” w rozumieniu Kelly’ego.

Pierwsza część recenzowanej książki prezentuje różne punkty widzenia w kwestii sporu pomiędzy przedstawicielami stanowiska nieustępliwego i pojednawczego. Najbardziej inspirująca wydaje mi się teoria Kelly’ego, zwana „koncepcją całościowego świadectwa”. Mieści się ona w ramach stanowiska nieustępliwego, jest jednak wystarczająco „tolerancyjna” wobec innych stanowisk, by ich dogmatycznie nie odrzucać. Jednocześnie nie nakazuje formalnego „dzielenia różnicy” pomiędzy przeciwnymi opiniami, które zdaje się prędzej lub później nieuchronnie prowadzić do sceptycyzmu, natomiast zaleca każdorazową ocenę danych, która wydaje się najistotniejszym elementem formowania przekonań. Stanowisko Kelly’ego z pewnością nie jest bez wad, jednak jego wnikliwa analiza przekracza ramy niniejszej recenzji.

Druga część książki dotyczy różnicy zdań lub niejednomyślności w dziedzinie filozofii i składa się z trzech artykułów. W pierwszym z nich, pt. *Philosophical Renegades*, Bryan Frances podejmuje problem rozdzwiewu pomiędzy zdroworozsądkowymi przekonaniem filozoficznych laików w kwestiach filozoficznych a antyzdroworozsądkowymi przekonaniem wyspecjalizowanych filozofów w tych samych kwestiach. Stawia pytanie, jak należy zachować się w sytuacji, gdy wiele osób „doskonalszych pod względem epistemicznym” jest odmiennego zdania niż nasze. Dochodzi do wniosku, że nieuprawnione jest pozostawanie przy zdroworozsądkowych „amatorskich” opiniach w obliczu „specjalistycznych” opinii wykształconych filozofów, które w przeważającym stopniu są antyzdroworozsądkowe i przemawiają na rzecz „teorii błędu” oraz metafizologicznego sceptycyzmu. Autor „teorie błędu” (*error theories*) definiuje jako teorie zaprzeczające zdroworozsądkowym przekonaniom. Jako ich przykłady wymienia m.in. teorię błędu moralnego Johna

Mackie'ego, teorię błędu matematycznego Hartry'ego Fielda oraz semantyczny nihilizm Theodore'a Sidera i Davida Brauna (s. 125–126). Natomiast sceptycyzmem metafizycznym nazywa pogląd głoszący, że teorie błędu w obrębie filozofii są prawdziwe (s. 122–123). Jako sceptyk bierze jednak pod uwagę, że jeżeli teorie błędu i metafizyczny sceptycyzm są fałszywe, wtedy zdroworozsądkowe przekonania epistemicznych renegatów są uprawnione.

Drugi artykuł tej części książki, zatytułowany *Disagreement, Defeat, and Assertion*, autorstwa Sanforda Goldberga, porusza problem ciągłych sporów w dziedzinie filozofii i ich konsekwencji. Zdaniem autora formułowanie twierdzeń w warunkach nieustannego sporu, a zatem w obecności twierdzeń przeciwnych, skutkuje tym, że owe twierdzenia nie mają rangi wiedzy, nie są uzasadnione i co za tym idzie, są pozbawione podstaw lub gwarancji. Według niego z taką sytuacją częściowo mamy do czynienia w przypadku uprawiania filozofii. Chcąc temu zaradzić, poszukuje on innych norm asercji dla twierdzeń filozoficznych niż ich prawdziwość. Odwołuje się do teorii Paula Grice'a, zgodnie z którą konwersacją rządzą m.in. maksymy jakości (*maxims of quality*) – „nie mów tego, o czym sądzisz, że nie jest prawdą, oraz tego, na rzecz czego nie masz adekwatnych świadectw”. Goldberg chce zmodyfikować je tak, aby bez ich łamania, tj. zaświadczenia nieprawdy, można było uczestniczyć w konwersacji, jaką jest dyskurs filozoficzny. Proponuje „normę wrażliwą ze względu na kontekst” (*context-sensitive norm*). Zgodnie z nią wszyscy uczestnicy dyskursu filozoficznego zdają sobie sprawę, że wiedza i inne epistemicznie wysoko wartościowe informacje na gruncie filozofii są trudno dostępne, jednak jednocześnie mają potrzebę informacji, które mają pewien, wzajemnie akceptowalny, poziom epistemicznej wiarygodności (s. 188). W związku z tym, wystarczy, aby uczestnicy dyskursu wzajemnie uznali, że nie posiadają „przekonań zupełnych” (*flat-out beliefs*), ponieważ te na gruncie filozofii nie istnieją, a możliwe będzie ich szczerze podtrzymywanie, bez łamania norm asercji, w kontekście niezgody wśród filozofów.

Ostatnim artykułem części książki poświęconej różnicy zdań w dziedzinie filozofii jest tekst Ernesta Sosa pt. *Can There Be a Discipline of Philosophy? And Can It Be Founded on Intuitions?* Autor broni w nim gabinetowych, czyli apriorycznych metod (*armchair methods*) w filozofii. Zdaniem niektórych filozofów eksperymenty myślowe ujawniły rozbieżności w intuicjach filozoficznych respondentów, które to są wynikiem rozbieżności w ich uwarunkowaniach kulturowych i społeczno-ekonomicznych. Odkrycie to rzekomo podważa zasadność używania metod apriorycznych w filozofii i opierania filozoficznego rozumowania na intuicjach. Skoro są one zależne od uwarunkowań, to nie są wglądem w obiektywny porządek rzeczy. Jednak według Sosa eksperymenty myślowe mogą równie dobrze ukazywać rozbieżności w interpretacji treści owych eksperymentów przez poszczególnych respondentów, a nie rzeczywiste rozbieżności w ich podstawowych intuicjach. Sosa

jest fundamentalistą w kwestii struktury uzasadnienia, przyjmuje zatem istnienie przekonań podstawowych. Według tego autora należą do nich przekonania percepcyjne i introspektywne, które są ufundowane na doświadczeniu sensorycznym i tym samym są racjonalne. Intuicje, zdaniem autora, są „wyglądami” (*seemings*), opartymi na „zwykłym” rozumieniu danego zagadnienia (s. 193). Intuicje racjonalne od intuicji opartych na irracjonalnych uprzedzeniach rozróżnia się za pomocą zdolności odróżniania prawdy od fałszu, która działa w sposób wiarygodny (s. 194). Zdaniem autora metoda filozoficzna składa się z intuicji, argumentacji i publicznej dialektyki. Metodologia filozoficzna nie jest tak ścisła jak metodologia nauk przyrodniczych, ale nie można też powiedzieć, że jest ścisłości zupełnie pozbawiona. Postęp, który dokonuje się na gruncie filozofii, polega na uściśleniu języka – m.in. na uchwyceniu różnicy pomiędzy semantyką i pragmatyką czy możliwością epistemiczną a metafizyczną. Te rozróżnienia filozofia zawdzięcza metodzie apriorycznej. Intuicje mogą być wypaczone przez kulturowe i społeczno-ekonomiczne uprzedzenia, ale oznacza to tylko tyle, że należy podwoić wysiłki, aby je zidentyfikować i wyeliminować z filozoficznych rozważań. Wydaje się, że zdaniem autora możliwe jest uzyskanie zgody wśród filozofów.

Trzecia część omawianej antologii dotyczy nowych koncepcji i problemów w epistemologii różnicy zdań. Pierwszy artykuł jest autorstwa Roberta Audięgo i nosi tytuł *Cognitive Disparities. Dimensions of Intellectual Diversity and the Resolution of Disagreements*. Zdaniem autora różnica zdań jest specjalnym przypadkiem szerszego zjawiska, które określa mianem „różnic kognitywnych” (*cognitive disparity*). „Różnice kognitywne” definiuje jako różnice pomiędzy elementami kognitywnymi, do których zalicza przede wszystkim przekonania, ale także dyspozycje do formowania przekonań (s. 205). Różnice te mogą być intrapersonalne – występować w jednej osobie – lub interpersonalne, czyli występować pomiędzy dwiema lub więcej osobami. Następnie Audi wyróżnia dwa rodzaje różnicy zdań: niezgodę co do racji (*disagreement on reasons*) i niezgodę w racjach (*disagreement in reasons*). Pierwszą definiuje jako bezpośrednią różnicę kognitywną co do racji lub zasad (s. 212). Dotyczy ona konfliktu pomiędzy różnymi stanowiskami. Druga zaś odnosi się do tego, czy dany element, który jest racją, przemyśleniem lub wyjaśnieniem, jest właściwy lub adekwatny (s. 213), tzn. czy w ogóle jest zasadny. Jest ona zatem bardziej fundamentalna. Zdaniem autora niezgoda w racjach jest mniej powszechna na gruncie filozofii niż niezgoda co do racji, ale jednocześnie jest mniej oporna na argumenty. Ponadto Audi zwraca uwagę, że tzw. równość pod względem epistemicznym dwóch osób opisuje się zazwyczaj w następujący sposób: obie osoby posiadają dostęp do tych samych świadectw i mają takie same cnoty epistemiczne (czyli są równie racjonalne). Nie wynika z tego jednak, że owe sprawności poznawcze w działalności obu osób wyraziły się w taki sam sposób. Oznacza to, że pomimo równości

co do dostępu do świadectw i epistemicznych możliwości mogła zaistnieć różnica np. w tym, ile czasu lub uwagi obie osoby poświęciły danej kwestii (s. 217–218). Jest to ciekawa uwaga, pokazująca, że równość pod względem epistemicznym jest fikcją, ponieważ nie sposób oceniać akty poznawcze danych osób, nawet jeśli zasób informacji i zdolności poznawcze, jakie posiadają, są takie same.

Drugi artykuł tej części nosi tytuł *Perspectivalism and Reflective Ascent* i jest autorstwa Jonathana L. Kvanviga. Jego zdaniem pojęcie racjonalności jest relatywne i zależy od egocentrycznego punktu widzenia danego podmiotu, a każda normatywna teoria poznania musi być uzupełniona o pojęcie „usprawiedliwienia” (*excusability*), ponieważ brak jednoznaczności oceny epistemicznej jest nie do uniknięcia, jeśli założy się nie-niezawodność (*fallibility*). Kvanvig tłumaczy to za pomocą argumentu Williamsona „przeciw przejrzystości” (*anti-luminosity*) (s. 224). Zgodnie z nim nie istnieją niezawodne punkty, od których wychodząc, można by wytłumaczyć naturę epistemicznej normatywności. Zatem argument „przeciw przejrzystości” przełamuje jednolitość teorii normatywności. W związku z tym dla każdego poszczególnego sposobu oceny poznania potrzeba adekwatnej teorii uzasadnienia lub racjonalności, a także dodatkowego pojęcia „usprawiedliwienia”, odpowiedniego dla danego pojęcia uzasadnienia lub racjonalności. W każdej teorii normatywnej jest zawarty wymóg różnorodności, tj. wymóg drugorzędnego pojęcia normatywnego w stosunku do podstawowego pojęcia teleologicznego, odnoszącego się do danych celów aletycznych. Brak jednolitości teorii normatywnej jest zatem wewnętrzną cechą nie-niezawodnej teorii uzasadnienia lub racjonalności.

Następnie autor rozważa możliwość racjonalnej różnicy zdań. Przytacza poglądy Christensena i Kelly’ego. Według pierwszego z nich jest niemożliwe, aby po zbadaniu różnic w świadectwach i kompetencjach niezgoda pozostała racjonalna. Drugi natomiast twierdzi, że nie trzeba upierać się przy tym, że obie strony dyskursu są irracjonalne, gdyż wystarczy przypisać tę cechę jednej z nich. Jeśli po sprawdzeniu różnic w świadectwach dostępnych adwersarzom i w ich kompetencjach dalej można mówić o różnicy zdań, to oznacza, że co najwyżej jeden z adwersarzy spełnia wymogi racjonalności. Zatem tylko on jest racjonalny, choć dla obydwu jest równie oczywiste, że obaj są racjonalni. Taki punkt widzenia, zdaniem autora, spełnia wymóg różnorodności w teorii racjonalności. Skoro dla obojga jest równie jasne, że spełniają wymogi racjonalności, to można złagodzić pojęcie irracjonalności i uznać je za drugorzędne pojęcie normatywne pełniące funkcję usprawiedliwienia. Celem autora jest pokazanie, jak powinno wyglądać w pełni nie-niezawodne podejście do racjonalności i dlaczego racjonalna niezgoda może powstać przy dostępie do takich samych świadectw i przy takich samych kompetencjach. Jego zamiarem jest dostarczenie poglądu na normatywność, w którym nie będzie potrzeby ani niezależnego

pojęcia „usprawiedliwienia”, ani tendencji do dopatrywania się irracjonalności, kiedy ludzie się nie zgadzają.

Ostatni artykuł, pt. *Disagreement and Belief Dependence: Why Numbers Matter*, jest autorstwa Jennifer Lackey. Autorka porusza problem, który jej zdaniem jest niezauważany zarówno przez przedstawicieli stanowiska pojednawczego, jak i nieustępliwego, których nazywa odpowiednio konformistami i nonkonformistami. Dotyczy on kwestii „niezależności przekonań” (*Belief Independence*). Wśród epistemologów różnicy zdań panuje przekonanie, że jeśli A nie zgadza się w danej kwestii z B, C i innymi osobami, które są jej równe pod względem epistemicznym i A rozważyła już niezgodę z B, to powinna dokonać rewizji swoich przekonań także pod kątem przekonań C i innych tylko wtedy, jeśli ich przekonania są niezależne od przekonań B (s. 244). Autorka przyznaje, że ta teza jest powszechnie akceptowana i wydaje się intuicyjnie prawdziwa, jednak twierdzi, że jeśli przyjrzymy się jej bliżej, to okazuje się ona nie do obronienia. Jej zdaniem liczba osób żywiących przeciwne przekonania ma znaczenie i nie można ich wszystkich, nawet jeśli ich przekonania są od siebie zależne, zredukować do jednego przekonania. Autorka rozważa następujące formy zależności przekonań: podobieństwo myślenia (*likemindedness*), zależność od tych samych źródeł (*source dependence*), zależność od czyjegós świadectwa (*testimonial dependence*), nie-niezależność (*non-independence*) i zależność wspólną (*collaborative dependence*). Lackey dochodzi do wniosku, że żadna z tych form nie dostarcza dostatecznie przekonującego sposobu rozumienia, który uwiarygodniałby tezę o „niezależności przekonań”. Celem autorki jest pokazanie, że gdy jedna osoba nie zgadza się z dwiema lub więcej osobami równymi pod względem epistemicznym, to ich przekonania, nawet jeśli są od siebie zależne, nie mogą być sprowadzone do jednego przypadku różnicy zdań. Dlatego autorka proponuje rozwiązanie, które nazywa „podejściem uzasadniającym” (*justificationist approach*). Polega ono na uzależnieniu doksastycznej rewizji przekonań od stopnia uzasadnionej pewności. Zdaniem autorki, jeśli dane przekonanie posiada wysoki stopień uzasadnionej pewności, to być może jego rewizja w przypadku różnicy zdań nie jest wcale wymagana, natomiast może być wymagana, jeśli dane przekonanie posiada bardzo niski stopień uzasadnionej pewności. Jej zdaniem takie rozwiązanie powinno zostać zastosowane na szeroką skalę w epistemologii różnicy zdań zamiast oceniania zależności i niezależności przekonań w celu ustalenia, jak bardzo wymagają one rewizji.

Dokonany przegląd krytyczny zawartości recenzowanej pracy prowadzi do wniosku, że zwartą całość stanowi jedynie jej pierwsza część, poświęcona dyskusji pomiędzy przedstawicielami stanowiska pojednawczego i nieustępliwego. Dwie pozostałe części są zbiorami artykułów, które oscylują wokół problemu różnicy zdań. Zastanawia, jaką wartość filozoficzną ma cały dyskurs nad fenomenem różnicy zdań. Z pewnością jest to dyskurs metafizyczny, a także dyskurs w gruncie

rzeczy praktyczny, gdyż pytanie, na jakim koncentrują się filozofowie – jak zachować się w kwestii niezgody? – dotyczy tego, jakie działanie należy podjąć. Filozofom tym przyświeca idea racjonalności, w imię której owe działanie ma być podjęte, jednakże nie precyzują tej idei. Po bliższym przyjrzeniu się epistemologii różnicy zdań można dojść do przekonania, że najbardziej wartościowym z epistemicznego punktu widzenia zachowaniem w obliczu niezgody jest staranne przyjrzenie się argumentom adwersarza i swoim własnym, a następnie zajęcie takiego stanowiska, które wydaje się najlepiej uzasadnione, niezależnie od tego, czy będzie to oznaczało pozostanie przy swoim wyjściowym przekonaniu, jego modyfikację, czy całkowite zaprzeczenie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Za pomoc i cenne uwagi przy pisaniu tej recenzji dziękuję szczególnie dr. Markowi Peplińskiemu i prof. Tadeuszowi Szubce, a także prof. Arkadiuszowi Chrudzimskiemu oraz uczestnikom seminarium wymienionych profesorów: Wojciechowi Banachowi, Piotrowi Butymowskiemu, Arturowi Koseckiemu, Joannie Krzemkowskiej-Saji i Maciejowi Sendłakowi.

TOMASZ KORBAK

## RADYKALNY ENAKTYWIZM A KONSERWATYWNA KOGNITYWISTYKA

**Daniel D. Hutto, Erik Myin, *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press 2013, 206 ss.**

*Radicalizing Enactivism* (Hutto, Myin 2013 – dalej cyt. z podaniem tylko strony) to wzorcowy przykład filozoficznego manifestu. Autorzy przedstawiają w nim argumentację na rzecz tezy, że posiadanie treści nie jest konstytutywne dla prostych umysłów (*basic minds*), a co za tym idzie, reprezentacyjność nie należy do natury umysłu i procesy poznawcze należy tłumaczyć raczej w kategoriach zapętłonych interakcji ucieleśnionego umysłu ze środowiskiem. Treść (w tym reprezentacje środowiska) jest w ujęciu Hutto i Myina czymś filogenetycznie i ontogenetycznie późniejszym, nadbudowującym się nad prostymi umysłami dopiero po zanurzeniu ich w kulturze i praktykach językowych. Trzonem argumentu za tak wyartykułowanym radykalnym enaktywizmem jest istnienie beznadziejnego problemu, przed jakim stają wszelkie teorie prostych umysłów, powołujące się na istnienie treści: nie jest możliwe naturalistycznie przekonujące wyjaśnienie konstytucji relacji konotowania i denotowania w świecie fizycznym.

Struktura książki *Radicalizing Enactivism* składa się z ośmiu rozdziałów. Najpierw autorzy zarysowują szkic tez swojego oponenta – przedstawiciela jednego ze stanowisk z nad wyraz inkluzywnej klasy, opatrzonej etykietką CIC (*content involving cognition*). CIC mówi tylko, że posiadanie treści należy do istoty (jest nieodłączną własnością) procesów poznawczych. Radykalny enaktywizm (REC; od *radical enactive (or embodied) cognition*) konstituuje swoją tożsamość poprzez zanegowanie tezy CIC. Tym różni się od omówionych w drugim rozdziale bardziej zachowawczych enaktywizmów, takich jak enaktywizm sensomotoryczny (O'Regan, Noë 2008) czy enaktywizm autopojetyczny (Thompson 2007). Są to stanowiska kładące w wyjaśnieniach kognitywistycznych nacisk na ucieleśnienie umysłu

i rozwijające się w czasie interakcje podmiotu poznającego ze środowiskiem, ale nienegujące tezy, że istotnym komponentem takich wyjaśnień jest opis semantycznych aspektów danego procesu. Gdyby mniej radykalne enaktywizmy poprzestawały po prostu na neutralności względem CIC, byłyby równoprawnymi alternatywami REC. Tak jednak nie jest, pokazują Hutto i Myin, ponieważ poprzez (i) opisywanie znajomości zbieżności sensomotorycznych jako rodzaju wiedzy praktycznej (enaktywizm sensomotoryczny) oraz (ii) postulowanie procesu nadawania znaczeń (*sense-making*) przez organizm swojemu środowisku (w przypadku enaktywizmu autopojetycznego) oba stanowiska nie unikają przywiązania do CIC. Muszą więc, jeśli argumentacja przeciw CIC jest poprawna, zostać odrzucone.

W rozdziale trzecim Hutto i Myin rozważają potencjalny zarzut, zagrażający nie tylko REC, ale wszystkim stanowiskom kwestionującym klasyczny model wyjaśnienia kognitywistycznego jako postulowania reprezentacji – zarzut z zasięgu. Paradygmaty badawcze, takie jak robotyka behawioralna (Brooks 1991) czy psychologia ekologiczna i dynamizm (Chemero 2009), dobrze radzą sobie z nie-reprezentacyjnym wyjaśnianiem zachowania prostych zwierząt, ale mają niewiele do powiedzenia w sprawie skomplikowanych zachowań dorosłych ludzi, które tradycyjnie wyjaśnia się w kategoriach planowania, rozumianego jako ciąg operacji na umysłowych reprezentacjach. Pewnym kontrargumentem wobec zarzutu z zasięgu jest dysocjacja neuronalnych mechanizmów percepcji, związanej z kontrolą działania i percepcji świadomej, opisana przez Milnera i Goodale’a (zob. Milner, Weswood 2008). Zwolennik CIC nadal może jednak w zgodzie z tezami o podporządkowaniu poznania działaniu oraz ucieleśnieniu i rozszerzonym na środowisko charakterze poznania utrzymywać, że ma ono charakter z istoty reprezentacyjny (Clark 2008) lub obliczeniowy (Miłkowski 2013) – wystarczy zaprząć reprezentacje w wyjaśnieniach procesów nieświadomych, ściśle związanych z kontrolą działania. REC potrzebuje argumentu bardziej zasadniczego: uderzającego w samą istotę reprezentacjonizmu, tj. przywiązanie do pojęcia treści – takim argumentem jest istnienie omówionego w czwartym rozdziale trudnego problemu treści, który – jako centralny i najbardziej kontrowersyjny wątek książki – omawiam w osobnej części recenzji.

Rozdział piąty i szósty analizują możliwość stanowiska na tyle słabego, by było zabezpieczone ze strony trudnego problemu treści, a zarazem implikującego CIC. Taką możliwość daje stwierdzenie, że może nie każda aktywność umysłowa jest aktywnością treściową, ale przynajmniej percepcja – kanoniczny przykład aktywności poznawczej, który można znaleźć niemal dowolnie nisko w drzewie życia na Ziemi – ma charakter treściowy. Najuboższy ontologicznie wariant takiego poglądu – maksymalnie minimalny intelektualizm – przypisują Hutto i Myin teorii percepcji Gaukera (2011), która rezygnuje z przywiązania do traktowania (I) nieprzetworzonych danych sensorycznych jako informacji, (II) reguł przetwarzania tych danych



jako eksplicytnie reprezentowanych w systemie percepcyjnym i (III) przetworzonych danych jako pojęciowych (I–III to tezy uznawane przez Hutto i Myina za konsens ortodoksyjnej kognitywistyki w paradygmacie obliczeniowym [por. Fodor 2011]). Mimo to Gauker akceptuje tezę, że przetworzone dane są informacją, ponieważ mają określone odniesienie i warunki trafności (*accuracy conditions*). Wynika to z jego stwierdzenia o istnieniu reprezentowanej neuronalnie przestrzeni podobieństwa percepcyjnego (*perceptual similarity space*), z której istnieje funkcja na przestrzeń jakości w świecie (*objective quality space*), wyznaczona dla danego systemu percepcyjnego przez jego normalne wzorce reakcji na punkty w przestrzeni podobieństwa percepcyjnego (*functionally normal way in which perceptual similarity space guides behavior*). Normatywność, do której odwołuje się Gauker poprzez normalne wzorce reakcji, jest jednak typu biologicznego, a z norm biologicznych nie ma funkcji na normy weredywności percepcji, ponieważ normatywność biologiczna jest istotnie słabsza – kontrują Hutto i Myin.

Wreszcie, rozdziały siódmy i ósmy artykułują stanowisko radykalnego enaktywizmu wobec dwóch żywo dyskutowanych we współczesnej filozofii umysłu problemów: rozszerzonego umysłu oraz świadomości. Hipoteza rozszerzonego umysłu, sformułowana przez Clarka i Chalmersa (2008), głosi, że elementy środowiska, w którym operuje system poznawczy, mogą być konstytutywne dla jego umysłu. Teza ta wywołała lawinę krytyki, że bycie eksplanacyjnie istotnym dla poznania nie implikuje bycia (ontologicznie) dlań konstytutywnym; Hutto i Myin planują uciec przed tą krytyką, zaostrożając stawianą tezę. O ile Clark i Chalmers twierdzili, że rozszerzenie umysłu na środowisku jest ontologicznie przygodną możliwością i „domyślnie” umysł jest zamknięty w ciele (przez co padają łatwym łupem krytyków), Hutto i Myin mówią, że umysły ze swej istoty angażują świat (*are world-involving*). Taka teza w koniunkcji z negacją CIC blokuje pewien rodzaj krytyki tezy rozszerzonego umysłu: korzystający z rozróżnienia pierwotnej i wtórnej treści umysłowej. Przy założeniu CIC umysł charakteryzuje się pierwotną treściowością, wszelkie zaś elementy środowiska mają treść tylko o tyle, o ile została im ona nadana przez pewien umysł – a zatem w relacji z umysłem środowisko pod istotnym (treściowym) względem odgrywa rolę podrzędną. Argument taki najłatwiej odeprzeć, po prostu odrzucając jego przesłankę, czyli CIC. Ostatecznie więc REC jest nie tyle spójny z koncepcją rozszerzonego umysłu, ile pozostaje jej jedynym sposobem odparcia krytyki (przynajmniej zdaniem Hutto i Myina).

Hutto i Myin oświadczają, że nie zamierzają rozwiązać trudnego problemu świadomości, ponieważ jego tradycyjne sformułowanie (zob. np. Chalmers 2010) jako problemu wyjaśnienia identyczności qualiów i ich neuronalnych korelatów *a priori* uniemożliwia jego rozwiązanie. Zamiast tego skłaniają się ku sensomotorycznemu ujęciu własności fenomenalnej jako formy aktywności ucieleśnionego

umysłu ze środowiskiem (O'Regan, Noë 2008), metafizycznie interpretując je jako wariant teorii identyczności, gdzie relacja identyczności świadomości i jej fizycznych (neuronalnych, cielesnych, środowiskowych) substratów nie domaga się głębszego wyjaśnienia. Innymi słowy, różnica między opisami fenomenalnymi danej aktywności a jej opisami czysto fizycznymi ma co najwyżej charakter eksplanacyjny lub epistemiczny, ale pozbawiona jest metafizycznych konsekwencji. Pomoc w obrończeniu tej ostatniej tezy ma właśnie (idące w parze z tezą o rozszerzonym umyśle) rozszerzenie bazy superwencji świadomości o zdarzenia fizyczne, ułożone poza ośrodkowym układem nerwowym: fenomenalności nie charakteryzuje to, co jest jej fizycznym substratem, ale to, z jakiego rodzaju eksploracją jakich aspektów jakiego środowiska jest związana.

**Trudny problem treści.** Strukturę logiczną trudnego problemu treści można rozbić na pięć następujących przesłanek:

(T1) Ontologia skrojona na potrzeby kognitywistów musi respektować naturalizm eksplanacyjny, tzn. postulować tylko byty prawdopodobne w świetle najlepszych teorii naukowych bądź redukowalne do takich bytów.

(T2) Posługiwanie się językiem jest poza zasięgiem prostych umysłów.

(T3) Koniecznym warunkiem bycia treścią jest posiadanie warunków spełniania, które pozwalają wyznaczyć konotację i ewentualną denotację<sup>1</sup>.

(T4) Każda istniejąca teoria treści postuluje byty łamiące postulat (T1) lub postuluje byty lingwistyczne w sposób łamiący postulat (T2).

(T5) Koniecznym warunkiem bycia reprezentacją jest posiadanie treści.

Przesłanki (T1)–(T4) implikują łącznie, że nie istnieje teoria pozwalająca przypisywać treść prostym umysłom, a zatem posiadanie treści nie należy do istoty umysłu, a więc (na mocy [T5]) posiadanie reprezentacji nie należy do istoty umysłu. Wobec niekontrowersyjności przesłanek (T1)–(T3) i (T5) obronienie argumentu z trudnego problemu świadomości sprowadza się do uzasadnienia przesłanki (T4). Hutto i Myin czynią to poprzez wyliczenie (niezupełne) istniejących naturalistycznych teorii treści i zaatakowanie dwóch najlepiej uzasadnionych: semantyki wskaźnikowej Dretskego (1981, 2004) i teleosemantyki Millikan (1989). W ogólności naturalistyczne teorie treści próbują zredukować relację reprezentacji do pewnych ontologicznie prostszych relacji, takich jak relacja informacyjna i nomologiczna

---

<sup>1</sup> Zgodnie z tradycyjnym poglądem, znanym jako semantyka warunków prawdziwości (Davidson 1992), warunki spełniania rozumie się jako po prostu warunki prawdziwości w sensie Tarskiego. Semantyka warunków prawdziwości nie jest jednak jedyną możliwością eksplikacji pojęcia treści, por. np. wspomnianą wcześniej minimalistyczną propozycję Gaukera (2011), aby treść wyznaczać za pomocą warunków trafności, które pozostają neutralne względem pojęcia prawdy. Chociażby dlatego Hutto i Myin słusznie mówią o warunkach spełniania, nie przesądzając wyboru takiej, a nie innej semantyki.

(Dretske) czy teleologiczna (Millikan). Ich obalenie sprowadza się więc do pokazania, że taka redukcja nie zachodzi, tzn. byt redukujący jest istotnie słabszy (pod pewnym istotnym względem) od bytu doń redukowanego. Dretske traktuje posiadanie treści jako relację wskazywania (przekazywania informacji semantycznej; bycia sygnałem), którą analizuje jako nieprzypadkową (np. opartą na prawie przyrody) współzmiennność dwóch stanów fizycznych (Dretske 1981). Treść redukuje się więc tu do zestawu niekontrowersyjnych, naturalistycznie akceptowalnych bytów: własności posiadania pewnego stanu fizycznego, (modalnej) własności posiadania kilku alternatywnych stanów fizycznych, w których (z określonym prawdopodobieństwem) może się być, relacji współzmienności pomiędzy stanami fizycznymi oraz praw przyrody. Hutto i Myin zaczynają swoją krytykę od prawie trywialnego stwierdzenia, że sama relacja współzmienności nie implikuje posiadania treści, ponieważ brak jej własności związanych z prawdziwością (*truth-bearing properties*). Relacja wskazywania zaś, ich zdaniem (s. 70), pozwala przemycić treść tylko o tyle, o ile postuluje istnienie zewnętrznego obserwatora. Jeśli zaś taki miałby istnieć, to cała rzekomo obiektywna eksplikacja pojęcia treści byłaby kolista. Takie ujęcie sprawy jest niewątpliwie wbrew intencjom Dretskego (zob. np. Shapiro 2014), który dbał o neutralność swojej teorii treści względem istnienia podmiotu poznającego. Ponadto pojęcie wskazywania Dretskego jest silniejsze, niż wydają się to zauważać Hutto i Myin: angażuje ono pojęcia prawa przyrody (zapewniającego wskazywaniu intensjonalność), informacji w sensie Shannona oraz posiadania własności bycia w pewnym stanie, które ma warunki prawdziwości (obiekt może być albo nie być w stanie *s*). Dopóki Hutto i Myin nie przeprowadzą skutecznego ataku na wyartykułowaną w pełni koncepcję Dretskego, dopóty ich zwycięstwo będzie zwycięstwem nad słomianą kukłą.

Pewne zarzuty można też postawić przeprowadzonej przez Hutto i Myina krytyce drugiej z dominujących naturalistycznych teorii reprezentacji: teleosemantyce Ruth Millikan (1989). Millikan akcentuje teleologiczny charakter funkcji wskazywania (aspekt, który zaczyna uwzględniać też Dretske, rozwijając swoją teorię [tenże 2004]) oraz rolę systemu poznawczego jako konsumenta reprezentacji. Naturalną strategią obrony teleosemantyki przed trudnym problemem treści jest wykazanie, że warunki spełnialności treści reprezentacji pozwala po prostu wyznaczyć funkcja właściwa tej reprezentacji dla jej konsumenta, gdzie funkcję właściwą wyznacza historia filogenetycznej ewolucji systemu poznawczego (czyli po prostu ciąg fizykalnych przyczyn i skutków). Wobec takiego posunięcia Hutto i Myin, porzucając enaktywistyczną dumę, szukają pomocy u najmniej oczekiwanego myśliciela. Mowa o Jerry'ym Fodorze (2008) i sformułowanym przez niego problemie funkcjonalnego niedookreślenia treści: pojęcie funkcji właściwej (przynajmniej niekiedy) jest zbyt słabe, aby jednoznacznie wywieść zeń warunki spełnialności. Jest tak dlatego, że

opis etiologiczny (tzn. w kategoriach ciągów przyczynowych), na którym oparte jest pojęcie funkcji właściwej, jest z istoty ekstensjonalny, czego konsekwencją jest wrażliwość wyznaczonej przez daną funkcję treści na podstawienia *salva veritate* pendentywów w sensie Goulda i Vrby (zob. Gould, Lewontin 2011), tzn. cech o takiej samej biologicznej realizacji, ale pozbawionych adaptacyjnego charakteru. Przykładowo, ludzkie serce ma co najmniej dwie systematycznie skorelowane cechy: pompuje krew i łomocze; chcielibyśmy przy tym powiedzieć, że jego funkcją właściwą jest pompowanie krwi, podczas gdy łomotanie to tylko konieczny skutek uboczny („pasażer na gapę”, jak mówi Fodor) tej funkcji. Pojęcie funkcji właściwej oparte na doborze naturalnym między biologicznymi realizacjami cech jest jednak zbyt słabe, aby odróżnić te dwie cechy, a zatem nie pozwala zdefiniować intensjonalnych warunków spełnialności.

W przytoczonej wyżej argumentacji z niedookreślenia funkcjonalnego wątpliwych pozostaje bardzo wiele punktów (zob. np. recenzję Blocka i Kitchera [2010]). W szczególności intensjonalny charakter pojęcia funkcji właściwej wcale nie jest tak szczególny: jeśli przez intensjonalność Fodor rozumie zachowywanie prawdziwości przy podstawieniach nazw o systematycznie skorelowanych desygnatach (jak łomotanie i pompowanie krwi), to to samo dotyczy się chociażby przyczynowości: praca serca *powoduje* zarówno pompowanie krwi, jak i łomotanie, jednak tym, co przede wszystkim interesuje kardiologów, jest pompowanie krwi. Mimo to nikt nie mówi o głębokim problemie przyczynowego niedookreślenia, rzucającym cień na wszystkie nauki empiryczne: po prostu dany koekstensjonalny opis porównuje się z innymi i wybiera ten najbardziej empirycznie interesujący. Być może istnieje parafraza problemu funkcjonalnego niedookreślenia treści, która nie wikła się w problemy fodorowskiego antydarwinizmu – jednak dopóki Hutto i Myin takiej nie sformułują, trudny problem treści nie stanowi zagrożenia dla teleosemantyki Millikan.

**Radykalny enaktywizm a praktyka badawcza w kognitywistyce.** Chcąc uczynić REC czymś więcej niż tylko teoretyczną ciekawostką w obszernym bestiarium argumentów filozofów analitycznych, Hutto i Myin muszą pokazać, że kognitywistyka bez pojęcia treści jest w ogóle możliwa. Innymi słowy, od REC – żeby jego krytyka CIC nie była gabinetowym teoretyzowaniem – należy wymagać stworzenia pozytywnego programu badań nad poznaniem i zachowaniem, który dorówna mocą eksplanacyjną wyjaśnieniom reprezentacjonistycznym. Należy tu pamiętać, że odrzucając reprezentacje, trzeba też odrzucić wiele klasycznych kognitywistycznych wyjaśnień, np. orientacji przestrzennej czy przetwarzania języka, które nie mają jak na razie godnych beztreściowych konkurentów. Czy uda się takich wypracować w toku badań? Nowa kognitywistyka ma kilka rodzących się, mniej więcej antyreprezentacjonistycznych paradygmatów, są nimi wspomniane: psychologia ekologiczna, robotyka behawioralna, dynamicyzm, podejście ucieleśnione i neurofenomenologia,

które bronią nowego sposobu myślenia o poznaniu, określanego czasem jako „4E” (*embodied, embedded, extended and enactive cognition*). W dalszej części tekstu skoncentruję się na dwóch problemach związanych z przekuciem REC, jako stanowiska filozoficznego, w praktykę badawczą nowych nurtów w kognitywistyce. Po pierwsze, czy przyjęcie koncepcji 4E jako pozytywnej części manifestu REC nie jest po prostu zmianą tematu, zignorowaniem problemów *poznania* na rzecz problemów prostych zachowań adaptacyjnych? Po drugie, czy badania prowadzone w ramach paradygmatów 4E rzeczywiście pozostają w zgodzie z REC, tzn. nie postulują istnienia treści?

Często podnoszonym zarzutem przeciwko enaktywizmom – i tym mniej, i tym bardziej radykalnym – jest zarzut zmiany tematu. W kontekście REC artykułuje go np. Shapiro:

many (most?) cognitive scientists are likely to dismiss Hutto and Myin’s Radical Enactivism as a change in subject matter. The charge that, ‘whatever they’re studying, it’s not cognition’, falls too easily, and I suspect the greatest challenge facing not just Hutto and Myin, but many embodied cognition enthusiasts, is finding a reply (Shapiro 2014: 7).

W istocie dotychczas enaktywiści zwykli unikać odpowiedzi na ten zarzut, traktując go raczej jako manewr *ad hoc* przypartych do muru reprezentacjonistów. Hutto i Myin próbują go odeprzeć, wskazując na sukcesy antyreprezentacjonistycznych wyjaśnień ludzkiego działania (rozd. 3). (A więc w ten sam sposób, w jaki przedstawiciele GOFAI [w sensie Haugelanda (1985)] na zarzuty zwolenników ucieleśnienia odpowiadali, po prostu zwiększając moc obliczeniową swoich zamkniętych w sterylnych laboratoriach superkomputerów; byłaby to odpowiedź typu *more of the same*). Myślę, że ponieważ zarzut zmiany tematu jest zarzutem natury fundamentalnej, próbując się do niego odnieść, trzeba odejść kilka kroków wstecz, objąć wzrokiem cały krajobraz bitwy i udzielić równie fundamentalnej repliki. Banałem może wydawać się odnotowanie występującej w kognitywistyce definicji regulującej, którą nazwę tutaj zasadą ekwiwalencji: umysł to to samo, co system poznawczy (równoważnie: poznawać to tyle, co być umysłem). Pewne uwagi enaktywistów każą wątpić w ich przywiązanie do zasady ekwiwalencji, chociażby traktując umysłowość jako obszar zjawisk (denotacyjnie) szerszy niż poznanie:

As we use the term, „basic cognition” means something narrower than „basic mentality.” It denotes mental activity that exhibits intentional directedness, but it doesn’t necessarily imply phenomenality. „Basic mentality” denotes mentality that may exhibit both intentional directedness and phenomenality (s. x).

Myślę, że kosztem odważnego odrzucenia zasady ekwiwalencji enaktywiści (niezależnie od stopnia radykalności) wprowadziliby wiele jasności do swoich manifestów i zyskali przekonującą odpowiedź na zarzut zmiany tematu. Wiele jasności zyskaliby, definiując umysł jako coś, co działa – *nomen omen* – umyślnie, tzn. wykazuje intencjonalne skierowanie na pewne aspekty świata (w beztreściowym sensie słowa „intencjonalność”). Enaktywiści autopojetyczni ochoczo dodaliby zapewne, że cechą konstytutywną umysłu jest też posiadanie metabolizmu (bycie systemem termodynamicznie otwartym, utrzymującym niską entropię), co implikuje (według nich) posiadanie rudymetarnego doświadczenia fenomenalnego. Pojęcie umysłu, którym posługują się enaktywiści, nie musi jednak implikować poznania w sensie mocniejszym niż reagowanie na bodźce, pozostaje więc w zgodzie z konserwatywną definicją poznania jako przetwarzania informacji. Co istotne, relacja między poznaniem a umysłem nie musi być prostą inkluzją. Enaktywiści autopojetyczni twierdzą na przykład, że istnieje fundamentalna eksplanacyjna różnica między robotycznym modelem świerszcza (Webb 1996) a żywym owadem, polegająca na tym, że tylko ten ostatni posiada prosty umysł i biologiczną autonomię (Froese 2014). Tylko odrzucenie zasady ekwiwalencji pozwala więc enaktywistom autopojetycznym zgodzić się na niekontrowersyjne dla wielu innych twierdzenie, że nieucieleśnione systemy eksperckie, takie jak Google Translate, Wolfram Alpha czy IBM Watson, są systemami poznawczymi.

Odrzucenie zasady ekwiwalencji ma pewną nieintuicyjną konsekwencję metateoretyczną: REC nie nadaje się wtedy do roli hipotezy roboczej kognitywistyki, ale jakiejś szerszej dyscypliny, która bodaj jeszcze nie powstała. Enaktywiści mogliby ją nazwać naukami o umyśle (*the sciences of mind* – to wyrażenie występuje w podtytule Thompson 2007) i postrzegać kognitywistykę jako jedną z jej gałęzi, obok nauk o świadomości (neurofenomenologii) i biosemiotyki. Nie wydaje mi się, żeby taki przewrót taksonomiczny miał być argumentem przeciw odrzuceniu zasady ekwiwalencji: śmiało projekty „nauki nowej” są nieodłącznym elementem odpowiednio radykalnych manifestów. Zwłaszcza że z zepchnięcia świerszczy i bakterii do kategorii niepoznających umysłów nie wynika, iż ich studiowanie nie okaże się kluczowe dla kognitywistyki.

**Radykalny enaktywizm a enaktywizm autopojetyczny.** Hutto i Myin (rozd. 2) zarzucają enaktywistom autopojetycznym (Thompson 2007) szczątkowe przywiązanie do CIC i stosowanie w kontekście minimalnych systemów autopojetycznych, takich jak bakterie, mylącego słownika „interpretacji”, „znaczenia” i „aktywności sensotwórczej”, który powinien być stosowany tylko do procesów poznawczych zanurzonych w języku. Może się jednak okazać, że zwolennicy autopojezy mają prawo używać tych wyrażeń w dosłownym sensie, ponieważ dysponują świętym Graalem CIC – niekolistą teorią emergencji treści, która rozwiązuje

trudny problem treści. Jeśli tak jest, to daleko jej do klarowności (Thompson [2007: rozdz. 5] opowiada ją, ubierając jak choinkę w pojęcia Spinozy, Kanta, de Birana, Uexküll'a, Jonasa, Heideggera i Merlau-Ponty'ego jednocześnie), ale ogólną ideę da się uchwycić łatwo: aktywność sensotwórcza (*sense-making*) zasadza się na aktywności metabolicznej systemu autopojetycznego, którą można rozumieć indywidualistycznie i aczasowo – i choćby na tym polega przewaga autopojezy nad teleosemantyką o problematycznym kolektywnym i historycznym charakterze. Aktywność sensotwórcza ma być konsekwencją uzyskania przez protoorganizm pewnej autonomii, np. związanej z pojawieniem się błony komórkowej, która wyznacza granicę pomiędzy nim a światem i pozwala dalej podzielić i wyróżnić (ustanowić) w świecie bodźce atrakcyjne i repulsywne (co ciekawe, te dwa etapy powstania życia akcentuje też Dennett [1991: 174]).

„Znaczenie” jest tu rozumiane w sensie intencjonalności wtórnej, zakładającej istnienie obserwatora (organizmu), który sam jednak jest koszerny (jego status obserwatora konstituuje metabolizm, a nie własności intencjonalności), choć można przypisać mu pewien opis transcendentálny, tzn. odnoszący się do tego, jak jego kompetencje poznawcze i motoryczne determinują jego postrzeganie świata (jego *Umwelt*, jak powiedziałyby Uexküll [2011]). Rozwinięcie autopojetycznej teorii znaczenia wymagałoby najpierw wyjaśnienia, co dokładnie znaczy powoływanie (*bringing forth; enacting*) *Umweltu* przez podmiot i jak silny idealizm implikuje. Nie widzę jednak ani jednego powodu, żeby *a priori* wykluczyć możliwość autopojetycznej teorii znaczenia<sup>2</sup>. Hutto i Myin krytykują przywiązanie Thompsona do *façon de parler* CIC, podczas gdy nie jest ono wadą samo w sobie, ale jedynie o tyle, o ile enaktywizm autopojetyczny nie jest w stanie rozwiązać trudnego problemu treści – a tego nie wykazano.

## Literatura

- Bickhard M.H. (2014), *Model interaktywistyczny*, tłum. M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2 (39).
- Block N., Kitcher P. (2010), *Misunderstanding Darwin. Natural selection's secular critics get it wrong*, „Boston Review”, marzec–kwiecień.

---

<sup>2</sup> Nie ma też powodu, aby teorii znaczenia opartej na biologicznej autonomii nie szukać także poza koncepcją autopojezy. Takiego stanowiska zdaje się bronić np. Bickhard (2014), budując teorię reprezentacji jako mechanizmu antycypacyjnego. Pewne zastrzeżenia jego koncepcji, np. możliwość wykrywania błędu przez system czy konieczność *sprawowania* funkcji (a nie tylko *posiadania* funkcji), sprawiają, że taka koncepcja nie padnie łatwym łupem trudnego problemu treści.

- Brooks R. (1991), *Intelligence without representation*, „Artificial Intelligence” 47.
- Clark A. (2008), *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Science Extension*, Oxford University Press.
- Clark A., Chalmers D. (2008), *Umysł rozszerzony*, tłum. M. Miłkowski, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Chalmers D. (2010), *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chemero A. (2011), *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge MA: MIT Press.
- Davidson D. (1992), *Prawda i znaczenie*, tłum. J. Gryz, [w:] *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, B. Stanosz (red.), Warszawa: PWN.
- Dennett D.C. (1991), *Consciousness Explained*, Boston MA: Little Brown.
- Dretske F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge MA: MIT Press.
- Dretske F. (2004), *Naturalizowanie umysłu*, tłum. B. Świątczak, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Fodor J. (2008), *Against Darwinism*, „Mind & Language” 21.
- Fodor J. (2011), *Język myśli LOT 2*, tłum. W. Hensel, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Froese T. (2014), *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content. Daniel D. Hutto and Erik Myin*, „The Journal of Mind and Behavior” 35 (1–2).
- Gauker C. (2011), *Words and Images. An Essay on the Origins of Ideas*, Oxford University Press.
- Goodale M., Weswood D.A. (2008), *Ewolucja poglądu na dwoiste widzenie: odrębne, lecz wzajemnie oddziałujące szlaki korowe dla percepcji i działania*, [w:] *Formy aktywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne*, A. Klawiter (red.), t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gould S.J., Lewontin R.C. (2011), *Pendentywy w katedrze św. Marka a paradygmat Panglossa. Krytyka programu adaptacyjnego*, tłum. K. Bielecka, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2–3 (31).
- Haugeland J. (1985), *Artificial Intelligence: The Very Idea*, Cambridge MA: MIT Press.
- Hutto D.D., Myin E. (2013), *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, Cambridge MA: MIT Press.
- Millikan R. (1989), *Biosemanctics*, „Journal of Philosophy” 86.
- Miłkowski M. (2013), *Explaining the Computational Mind*, Cambridge MA: MIT Press.



- O'Regan J.K., Noë A. (2008), *Sensomotoryczne ujęcie widzenia i świadomości wzrokowej*, [w:] *Formy aktywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne*, A. Klawiter (red.), t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shapiro L.S. (2014), *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, by Daniel D. Hutto and Erik Myin, „Mind” 123 (489).
- Thompson E. (2007), *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard: Harvard University Press.
- Uexküll J. (2011), *Biologia lub fizjologia*, tłum. A. Pobjewska, M. Półrola, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2–3 (31).
- Webb B. (1996), *A cricket robot*, „Scientific American” 275 (6).

