

ROBERT POCZOBUT*

RODZAJE SAMOŚWIADOMOŚCI

Słowa kluczowe: samoświadomość, samowiedza, samopoznanie, świadomość fenomenalna, świadomość przedrefleksyjna, fenomenologia, kognitywistyka, neuronauki

Key words: self-consciousness, self-knowledge, self-cognition, phenomenal consciousness, pre-reflective self-awareness, phenomenology, cognitive science, neuroscience

Nie stawiam starej, mętej tezy, wedle której z badaniem subiektywności wiąże się pewien paradoks samoodniesienia. Według mnie paradoksy takie nie następują żadnych trudności. Możemy posługiwać się oczami badając oko, mózgiem – badając mózg, świadomością – prowadząc badania nad świadomością, językiem – gdy badamy język, a subiektywnością – gdy prowadzimy badania nad subiektywnością.

John Searle

* Dr Robert Poczobut – absolwent KUL; adiunkt w Katedrze Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku; w latach 1993–2000 asystent, a następnie adiunkt w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk UMCS. Opublikował trzy książki: *Spór o zasadę niesprzeczności. Studia z zakresu filozoficznych podstaw logiki* (Lublin: TN KUL 2000), *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne* (Lublin: Wyd. UMCS 1995) oraz – wspólnie z L. Węsierską – *Z badań nad sprzecznością, przedmiotami czysto intencjonalnymi oraz Popperowskim światem 3* (Lublin: Wyd. UMCS 1996). E-mail: robert.poczobut@neostrada.pl.

Unless a mental process is self-conscious there will be nothing it is like to undergo the process, and it therefore cannot be a phenomenally conscious process. [...] A minimal form of self-consciousness is a constant structural feature of conscious experience. It is the non-reflective consciousness which renders the reflection possible.

Shaun Gallagher, Dan Zahavi

1. Samopoznanie i samowiedza – wstępna charakterystyka

1.1. W popularnej literaturze filozoficznej czasami zamiennie używa się terminów: „samopoznanie”, „samowiedza” i „samoświadomość”. Jednak z uwagi na elementarne dystynkcje, jakie wprowadzono w tradycji analitycznej i fenomenologicznej, jest to zbyt daleko idące uproszczenie. Uwzględniając różnice znaczeniowe związane z technicznym użyciem terminów „poznanie”, „wiedza” i „świadomość”, możemy przenieść je na ich odpowiedniki zawierające przedrostek *samo-*. Elementem wspólnym kategoriom *samopoznania*, *samowiedzy* i *samoświadomości* jest moment samoodniesienia lub samozwrotności, który w każdym wypadku realizuje się w nieco inny sposób i ma inaczej określony przedmiot (dotyczy to głównie samoświadomości)¹.

1.2. Spośród wymienionych kategorii najbardziej ogólny charakter ma *samopoznanie*. Jeśli za cechę konstytutywną poznania uznamy pozyskanie informacji o czymś, to cechą konstytutywną samopoznania będzie pozyskanie informacji przez system poznawczy na temat samego siebie. Przedmiotem samopoznania mogą być wszelkie zdarzenia, procesy oraz stany zachodzące w obrębie samopoznającego się systemu, a także relacje i oddziaływania, w jakich pozostaje on z szeroko rozumianym środowiskiem. Przy czym, inaczej poznajemy procesy zachodzące w komórkach naszego mózgu, inaczej subiektywne stany świadome, jeszcze inaczej własną przeszłość oraz relacje, w jakich pozostajemy ze środowiskiem.

Niektóre rodzaje samopoznania wymagają udziału świadomości, inne dokonują się podprogowo. Mózg, jako system kontrolny organizmu, nie-

¹ Przedrostek *samo-* może wskazywać na to, *co jest przedmiotem* poznania (poznanie samego siebie) lub na *sposób realizacji* tego poznania (poznawanie siebie „własnymi środkami”, tj. bez udziału innych podmiotów lub narzędzi poznania).

ustannie pozyskuje informacje oraz tworzy wewnętrzne reprezentacje procesów zachodzących w naszych ciałach bez żadnego udziału świadomości. Istotne jest to, że każdy akt samopoznania (świadomy i nieświadomy) ma charakter aspektowy, tzn. zawsze dotyczy tylko określonego „fragmentu” nas samych. W efekcie całościowy model, jaki system poznawczy konstruuje na swój temat, zmienia się w czasie, stanowiąc syntezę ujęć cząstkowych. Samopoznanie jest procesem, który nigdy się nie kończy. Nie można znać siebie w sposób adekwatny (całkowity). Zawsze pozostaje pewien horyzont wykraczający poza zakres aktualnego samopoznania².

1.3. Mówiąc o samopoznaniu można mieć na uwadze *czynność* pozyskiwania informacji o sobie samym (samopoznanie) bądź *wytwór* tejże czynności. Wytworami czynności samopoznawania są różnego rodzaju *autoreprezentacje* – wyobrażenia, pojęcia, sądy, teorie oraz modele, jakie system poznawczy generuje na swój temat. Nie ulega wątpliwości, że co najmniej niektóre spośród tworzonych przez nas autoreprezentacji mogą być błędne bądź fałszywe. Samopoznanie nie jest jednowartościowe, lecz dopuszcza możliwość wystąpienia błędów poznawczych. Zarówno indywidualne systemy poznawcze, jak i całe społeczności, mogą wytwarzać błędne reprezentacje na swój temat.

Nasze subiektywne przekonanie o dobrej znajomości siebie często okazuje się iluzoryczne. Znane są efekty wypierania informacji na swój temat, pielęgnowania autoiluzji, produkowania fałszywych wspomnień czy wyraźnego samozakłamania [*self-deception*]. Wiadomo, że uszkodzenie określonych partii mózgu skutkuje osłabieniem lub zanikiem niektórych form samopoznania. Natomiast poznanie tzw. własności dyspozycyjnych jest możliwe tylko w szczególnych sytuacjach, w interakcji ze środowiskiem naturalnym i społecznym (w myśl zasady: „na tyle siebie znamy, na ile zostaliśmy sprawdzeni”).

1.4. Poszczególne systemy poznawcze mogą dysponować różną kompetencją samopoznawczą. W grę wchodzi tu: (a) różnice między indywidualnymi w obrębie gatunku (przedmiot zainteresowania psychologii różnic indywidualnych); (b) różnice między indywidualnymi należącymi do różnych gatunków (przedmiot zainteresowania psychologii ewolucyjnej i porów-

² O rozmaitych ograniczeniach samopoznania z punktu widzenia psychologii poznawczej i ewolucyjnej interesująco pisze E. Nęcka (2007).

nawczej); (c) różnice między fazami rozwojowymi danego indywiduum (przedmiot zainteresowania psychologii rozwojowej).

Nie ulega wątpliwości, że zdolność do samopoznania jest stopniowalna w aspekcie ewolucyjnym i rozwojowym, osobniczym i gatunkowym³. Obecnie nie budzi kontrowersji twierdzenie, iż nie tylko człowiek dysponuje zdolnością do samopoznania, chociaż formy samopoznania dostępne człowiekowi są pod wieloma względami wyjątkowe w przyrodzie. Zakres i rodzaj samopoznania, jakim dysponuje określony system poznawczy, zależy w decydującej mierze od jego wewnętrznej organizacji. Nasza ewolucyjnie wygenerowana architektura poznawcza nie tylko czyni możliwym samopoznanie, ale również wyznacza jego granice.

1.5. Przez „samowiedzę” rozumiem rezultat czynności samopoznania spełniający trzy warunki:

- samowiedza ma charakter pojęciowy i propozycjonalny (może zostać wyrażona w postaci twierdzeń lub teorii, co zakłada dysponowanie kompetencją językową oraz zdolnością do kategoryzacji własnych stanów wewnętrznych);
- samowiedza winna być odpowiednio uzasadniona (podlega więc intersubiektywnym normom epistemicznym i kryteriom akceptowalności);
- samowiedza jest prawdziwa lub przynajmniej pretenduje do prawdziwości (nie uznamy za przejaw samowiedzy błędnej reprezentacji propozycjonalnej, jaką system poznawczy wytworzył na swój temat).

³ Różni autorzy formułują odmienne hipotezy na temat stopni oraz faz rozwojowych systemów zdolnych do samopoznania i samoświadomości. Na ogół przyjmuje się, że rozwój ontogenetyczny odtwarza co najmniej niektóre cechy filogenezy. K. Lambert (1986) wyróżnia następujące poziomy organizacji świadomości, z jakimi spotykamy się w przyrodzie: (a) protoświadomość (czucie, pobudliwość, reaktywność); (b) zdolność do instynktownych zachowań o rudymen tarnej plastyczności (szablonowe zachowania, przekazywanie sygnałów); (c) świadomość prosta, przytomność (bezosobowa umysłowość sensomotoryczna, zdolność do prymitywnej komunikacji); (d) zaczątki samoświadomości (elementarne poczucie własnego ja, początki mowy i myślenia); (e) rozwinięta samoświadomość (pełna osobowość, mowa, myślenie abstrakcyjne, świadomość bycia świadomym); (f) nadświadomość, inwencja twórcza (natchnienie, wgląd, olśnienie). Powyższa lista wymaga uzupełnienia i modyfikacji. Ukazuje ona w wielkim uproszczeniu, w jaki sposób poszczególne funkcje, kompetencje oraz zdolności poznawcze wyłaniają się w toku procesów ewolucyjno-rozwojowych z form bardziej podstawowych.

Podobnie jak w wypadku samopoznania, przedmiotem samowiedzy mogą być różne aspekty lub poziomy organizacji systemu poznawczego: od bazowego poziomu cząstek-atomów-molekuł-komórek, z których wszyscy jesteśmy zbudowani, przez mechanizmy neurobiologiczne i obliczeniowe, po świadomość, kontekstowo determinowane treści umysłowe oraz indywidualny profil osobowy. Skoro zakres samowiedzy rozciąga się na wszystkie poziomy organizacji systemu poznawczego, ma ona nieuchronnie charakter cząstkowy. Nikt nie może mieć kompletnej wiedzy na swój temat. Ponieważ nie ma takiej odmiany samopoznania, za pomocą którego uzyskiwalibyśmy całościową i wyczerpującą samowiedzę, zatem siebie samych możemy znać lepiej lub gorzej, w sposób powierzchowny lub głęboki – podobnie jak inne obiekty występujące we Wszechświecie.

1.6. Tym, co niewątpliwie wyróżnia ludzkie systemy poznawcze spośród innych systemów poznawczych występujących w przyrodzie, jest możliwość badania własnych czynności poznawczych oraz krytycznej oceny ich wytworów. Dysponujemy wiedzą drugiego rzędu na temat własnych stanów epistemicznych – poznajemy własne poznawanie oraz uzyskujemy wiedzę na temat statusu epistemologicznego posiadanej wiedzy (por. Gertler 2003, s. 1–21). Co więcej, rezultaty samopoznania poddajemy krytycznej ocenie w oparciu o intersubiektywne kryteria, co czyni z nas systemy racjonalne, zdolne do korekty naszych schematów poznawczych oraz umysłowych modeli świata i samych siebie.

Bez dystansu poznawczego, jaki wprowadza zdolność do samopoznania i samowiedzy, nie byłoby racjonalności poznawczej. Hipotetyczne jednowymiarowe systemy poznawcze, odbierające i przekształcające informacje napływające ze środowiska zgodnie z najlepszymi algorytmami poznawczymi, lecz niedysponujące żadnym samoodniesieniem, byłyby niezdolne do realizacji jakiegokolwiek formy krytycznego, racjonalnego poznania. W szczególności zaś byłyby niezdolne do uprawiania nauki i filozofii. Jeśli w przyszłości zostaną wytworzone sztuczne systemy poznawcze dysponujące zdolnością do krytycznej oceny i modyfikacji własnych rezultatów poznawczych, będą dysponować mechanizmami poznawczego samoodniesienia i samokontroli. Jeśli przy tym zdarzy im się popełniać błędy poznawcze (także na temat własnych stanów wewnętrznych), identyfikować je i korygować w oparciu o intersubiektywnie zadane kryteria, będziemy wówczas mieli prawo przypisać im cechę racjonalności poznawczej.

2. Odmiany samoświadomości. Intuicja przeżywania jako (samo)świadomość nierefleksyjna

2.1. Przez „samoświadomość” rozumiem bezpośrednie (nieinferencyjne), pierwszoosobowe poznanie własnych stanów świadomych⁴. Standardowo – w literaturze fenomenologicznej (por. Stępień 1999, s. 137–138) – wyróżnia się cztery rodzaje samoświadomości:

- *spozstrzeżenie wewnętrzne* (introspekcja, *reflexio in actu signato*) – aktowo zorganizowana świadomość innej czynności lub stanu świadomego;
- *retrospekcję* – aktowo zorganizowana świadomość innej czynności świadomej spełnionej w przeszłości;
- *spozstrzeżenie immanentne* – modyfikacja spostrzeżenia wewnętrznego za pomocą (różnie interpretowanego) zabiegu „redukcji transcendentalnej”;
- *proste przeżywanie* – nieaktowy składnik każdego aktu świadomości (*reflexio in actu exercito, reflexio concomitans*).

W dalszym ciągu skupię się na ostatnim z wymienionych rodzajów samoświadomości, zwłaszcza zaś na jego specyficznej odmianie, jaką jest *intuicja przeżywania*.

2.2. Pojęcie intuicji przeżywania wprowadził Roman Ingarden (1921/1971) w rozprawie *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*. Polski fenomenolog, nawiązując do analiz Franza Brentana i Edmunda Husserla, starał się wykazać, że fałszywe jest twierdzenie, iż poznanie aktu poznawczego pierwszego rzędu jest możliwe tylko i wyłącznie za pomocą aktu poznawczego drugiego rzędu. Intuicja przeżywania miała być nieaktową odmianą samoświadomości (samopoznania) aktu poznawczego ujmowanego bezpośrednio w trakcie jego spełniania. Ingardena intereso-

⁴ A.B. Stępień (1999, s. 137) nieco szerzej definiuje *samoświadomość* jako „wszelkie bezpośrednie poznanie psychiki podmiotu poznającego”. Przy czym, to, co psychiczne, autor interpretuje jako złożone z trzech warstw, których poszczególne składniki i fazy mogą być ujmowane w samoświadomości. Tymi warstwami są: (a) strumień świadomości, którego fazą jest aktualne przeżycie; (b) sprawności i dyspozycje umysłowe; (c) Ja – podmiot strumienia przeżyć, czyli spełniacz czynności umysłowych (świadomy siebie w prostym przeżywaniu i aktowo zorganizowanej refleksji, zachowujący identyczność w czasie mimo przerw w strumieniu świadomości).

wała głównie rola epistemologiczna tej postaci samoświadomości. Zakładał on, że nieaktowa samoświadomość: (a) dostarcza poznania niepowątpiewalnego (nie można nie przeżywać tego, co się przeżywa); (b) chroni przed niebezpieczeństwem błędu *petitionis principii* w teorii poznania.

Mimo że stanowisko epistemologiczne Ingardena spotkało się z dobrze uzasadnioną krytyką, uważam, że jego analizy zawierają kilka interesujących spostrzeżeń dotyczących struktury samoświadomości. Pozostawiając na boku wątek epistemologiczny, w dalszym ciągu zajmę się intuicją przeżywania z perspektywy współczesnej filozofii umysłu, a mówiąc dokładniej – z perspektywy ontologii (samo)świadomości.

2.3. Jak głosi fenomenologiczny konsensus (por. Stępień 1999, s. 128–129), w strukturze każdego aktu świadomości – może to być świadome wyobrażenie sobie czegoś, myślenie o czymś lub spostrzeganie czegoś – da się wyróżnić kilka niesamodzielnych momentów, z których najważniejsze to:

- *treść intencjonalna* decydująca o odniesieniu aktu;
- *moment intencji* lub skierowania na określony przedmiot;
- *jakość aktu*, czyli sposób, w jaki akt odnosi się do swego przedmiotu (spozstrzeżeniowo, wyobrażeniowo, przypomnieniowo *etc.*);
- *retencja i protencja* wiążące aktualnie spełniany akt z bezpośrednio wcześniejszymi i bezpośrednio późniejszymi fazami strumienia świadomości;
- *egotyczna orientacja* polegająca na tym, że każdy akt świadomości jest związany z określonym podmiotem (każdy akt świadomości jest *czyimś* aktem);
- *moment przeżywania* (prosta samoświadomość właśnie spełnianego aktu świadomości przez określony podmiot).

2.4. Zdaniem fenomenologów o świadomościowym charakterze aktu świadomości decyduje moment przeżywania. Termin „przeżywanie” jest tłumaczeniem niemieckiego słowa *Durchleben*, które w potocznym języku niemieckim ma nieco inne znaczenie od tego, jakie uzyskało na gruncie fenomenologii⁵. Także w języku polskim odróżnia się nacechowany psychologicznie termin „przeżycie” od terminu *stricte* fenomenologicznego,

⁵ Zwraca na to uwagę Danuta Gierulanka, tłumacz rzeczonyj rozprawy Ingardena. Por. Ingarden (1971, s. 365, przypis oznaczony gwiazdką).

jakim jest „przeżywanie”. Nazwa „przeżywanie” oznacza szczególny sposób, w jaki uświadamiamy sobie akty naszej świadomości, ich zawartość i egotyczną orientację. Jest to przedrefleksyjna, nieaktowa postać samoświadomości towarzysząca każdemu aktowi świadomemu. Najwyższy stopień intensywności przeżywania Ingarden nazywa „intuicją przeżywania”. Oto jego wypowiedź na powyższy temat:

Największe możliwe rozjaśnienie aktu świadomościowego, rozumianego jako akt w trakcie jego spełniania, nazywamy intuitywnym przeżywaniem aktu albo intuicją przeżywania. [...] Intuitywnie przeżywane akty przez sam fakt, że są tak przeżywane, dochodzą „do świadomości” podmiotu poznającego. Chociaż przy intuitywnie przeżywanych aktach nie możemy oddzielać „aktu” i „przedmiotu” w sensie samodzielnych jednostek, musimy uważać intuitywne przeżywanie aktów za poznanie tychże aktów (Ingarden 1971, s. 376).

2.5. W *Sporze o istnienie świata* Ingarden pisał, że „przeżywać” to tyle, co „mieć świadomość aktów świadomości”, a w granicznym przypadku także „mieć świadomość doznawania” (1987, t. II. cz. 1, s. 167). Nie należy mylić „doznawania” z „przeżywaniem”. Doznawanie treści wrażeń, o ile ma charakter świadomościowy, również musi być przeżywane. Przeżywanie doznawania treści wrażeń jest najbardziej rudymentarną postacią przeżywania. Jednak samo przeżywanie, jako niesamodzielny element aktu świadomego, towarzyszy wszelkim postaciom aktowo zorganizowanej świadomości – świadomej percepcji, świadomemu wyobrażaniu sobie czegoś, świadomemu myśleniu o czymś, świadomym aktem decyzyjnym czy świadomej kontroli zachowania.

W przekonaniu Ingardena jedna z głównych różnic między samoświadomością aktową (refleksją) a samoświadomością nieaktową (prostym przeżywaniem) polega na tym, że przedmiot samoświadomości aktowej pozostaje wobec niej w relacji słabej transcendencji strukturalnej. Z transcendencją strukturalną – przedmiotu wobec aktu świadomości – mamy do czynienia wówczas, gdy żadna własność przedmiotu nie jest własnością skierowanego na ten przedmiot aktu świadomości⁶. Innymi słowy, transcendencja strukturalna wymaga istnienia dwóch odrębnych podmiotów włas-

⁶ Na temat różnych pojęć transcendencji przedmiotu względem świadomości por. Ingarden (1987, t. II, cz. 1, s. 207–211).

ności. Jest to oczywiste w wypadku świadomego aktu spostrzegania i jego przedmiotu oraz świadomego aktu twórczego i przedmiotu czysto intencjonalnego. Również przedmiot tzw. spostrzeżenia immanentnego (a także introspekcji), którym jest inny akt świadomości, jest wobec tegoż spostrzeżenia strukturalnie transcendentny.

Natomiast zupełnie inny charakter ma relacja między przeżywaniem a tym, co przeżywane, ponieważ mamy tu do czynienia z jednym podmiotem własności. W samym przeżywaniu nie ma wyraźnie zarysowanego momentu intencji charakterystycznego dla aktowo zorganizowanej samoświadomości refleksyjnej. To, co przeżywane jako przeżywane, nie jest tematem czy przedmiotem naszej uwagi. Przeżywanie jest immanentnym momentem aktualnie spełnianego aktu świadomości, który dzięki niemu jest poznawczo dostępny podmiotowi w sposób nieangażujący aktowo zorganizowanej refleksji. Intuicja przeżywania jest więc przedrefleksyjną formą samoświadomości.

2.6. W każdym akcie świadomości występuje dwojaki rodzaj uświadamiania. Z jednej strony mamy aktowo zorganizowaną świadomość przedmiotu, z drugiej zaś prostą samoświadomość właśnie spełnianego aktu. Aktowo zorganizowana świadomość jest swoiście dwubiegunowa – jest jednocześnie zorientowana przedmiotowo i samozwrotna. Przy czym nieaktowo uświadamiamy sobie, czyli przeżywamy, nie tylko zachodzenie aktów świadomości, ale także zachodzenie doznawania, nastrojów, świadomości tła oraz momentu egotycznej orientacji. Nieaktowo uświadamiamy sobie właśnie mijającą i właśnie nadchodzącą chwilę – w przeciwieństwie do przypomnienia i przewidywania (antycypacji), które mają wyraźnie aktowy (intencjonalny) charakter.

Przeżywanie występuje także w wypadku aktów świadomości drugiego rzędu, a więc w wypadku refleksji, do której zalicza się introspekcję i jej zmodyfikowaną wersję, czyli spostrzeżenie immanentne. Przeżywanie niczym cień towarzyszy wszystkim odmianom świadomości. Innymi słowy: nie ma świadomości bez prostej samoświadomości. Nasuwa się w związku z tym sugestia, aby moment przeżywania uznać za konstytutywny element wszelkiej postaci świadomości (por. Stepień 1999, s. 129). To dzięki niemu ujawniają się inne składniki aktu – zawartość treściowa, egotyczna orientacja, przedmiotowe odniesienie oraz struktura retencyjno-protencyjna, które następnie możemy badać za pomocą aktowo zorganizowanej samoświadomości.

Przeżywanie pełni wobec refleksji rolę naprowadzającą i motywacyjną. Tylko takie informacje, do których mamy dostęp przeżywaniowy, możemy następnie tematyzować, czyniąc z nich przedmiot uważnej i systematycznej refleksji. Istnienie prostej, nieaktowej samoświadomości jest warunkiem możliwości spełniania aktów świadomych: pierwszego i wyższych rzędów. Przeżywanie stanowi świadomościową (subiektywną, podmiotową) stronę wszelkich aktów świadomych. Bez momentu przeżywania w ogóle nie byłoby świadomości – co najwyżej nieświadomy odbiór i przetwarzanie informacji przez wyspecjalizowane ośrodki (moduły) naszego mózgu.

3. Świadomość fenomenalna

jako (samo)świadomość nierefleksyjna

3.1. Na istnienie nierefleksyjnej (lub przedrefleksyjnej) postaci samoświadomości zwracali uwagę niemal wszyscy wybitni fenomenolodzy: E. Husserl, R. Ingarden, M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre czy M. Heidegger⁷. Zbliżonym (choć nie identycznym co do treści!) pojęciem samoświadomości posługiwał się wcześniej Brentano, według którego wszystkie akty świadomości mają charakter samozwrotny. Mówiąc nieco dokładniej, każdy akt świadomości ma dwa przedmioty: pierwotny i wtórny. Przedmiotem pierwotnym jest to, na co akt świadomości jest skierowany, zaś przedmiotem wtórnym jest sam ten akt. Gdy świadomie spostrzegamy różę lub słuchamy melodii, stanowią one przedmioty pierwotne naszej świadomości. Jednak w trakcie spełniania tych aktów równolegle uświadamiamy sobie ich zachodzenie – wzrokowe doświadczenie róży oraz słuchowe doświadczenie melodii stanowią przedmioty wtórne naszej świadomości. Jak pisze Brentano:

Każdy, choćby jak najbardziej prosty akt psychiczny ma zatem podwójny obiekt: pierwotny i wtórny. Na przykład najprostszy akt, w którym coś słyszymy, ma za swój obiekt pierwotny słyszany dźwięk, a za obiekt wtórny – sam siebie, psychiczny fenomen, w którym ten dźwięk jest słyszany (1999, s. 223).

⁷ Por. Gallagher, Zahavi (2006, s. 1–3).

Między ujęciem cechy samozwrotności świadomości przez Brentana a ujęciem fenomenologów istnieje subtelna różnica polegająca na tym, że fenomenolodzy twierdzą, iż prosta samoświadomość właśnie spełnianego aktu nie ma charakteru intencjonalnego (przedmiotowego) odniesienia. Nierefleksyjna samoświadomość nie uprzedmiotawia (nie tematyzuje, nie czyni przedmiotem uwagi) uświadamianego aktu ani żadnego jego składnika. Jej realizacja nie polega na zajęciu postawy „zewnętrznego obserwatora” w stosunku do spełnianych aktów, jak to ma miejsce w typowej introspekcji. Świadome doświadczenie jest samoświadome nie będąc przedmiotem aktowo zorganizowanej samoświadomości (refleksji)⁸.

3.2. Pojęcie samoświadomości nierefleksyjnej pozostaje w bliskim związku z opisami samoświadomości formułowanymi przez niektórych analityków, psychologów i kognitywistów. W literaturze przedmiotu funkcjonują takie terminy, jak: *pre-reflective self-consciousness*, *pre-reflective self-awareness*, *implicit self-awareness* czy *phenomenal consciousness*. Przybliżając zjawisko oznaczone za pomocą wymienionych terminów, powiada się, że: (a) świadomemu doświadczeniu czegoś zawsze towarzyszy spełniane pierwszoosobowo subiektywne *poczucie doświadczenia*; (b) każde świadome doświadczenie charakteryzuje określona *jakość fenomenalna* lub *quale*; (c) każdej postaci świadomości towarzyszy specyficzne przeżycie polegające na tym, *jak to jest być świadomym x-a*.

W tym kontekście wprowadza się ważne pojęcia: świadomości fenomenalnej, fenomenalnej informacji oraz fenomenalnej przestrzeni świadomego doświadczenia (por. Chalmers 1996; Poczobut 2005). Ze świadomością fenomenalną mamy do czynienia w wypadku wszelkich manifestacji świadomości – w doznawaniu wrażeń cielesnych, percepcji zmysłowej, myśleniu, wyobrażaniu sobie, przypominaniu, pożądaniu, nienawiści czy w świadomie spełnianych czynnościach twórczych. W każdym z wymienionych stanów i/lub aktów świadomości, oprócz aspektu przedmiotowego lub *quasi*-przedmiotowego, występuje także subiektywna jakość związana z tym, *jak to jest* mieć doznanie bólu, poczucie smaku czekolady, przeżycie myślenia o czymś *etc.* Owa subiektywna jakość dana jest wyłącznie z perspektywy pierwszoosobowej, zaś jej ujęcie nie wymaga udziału introspekcji.

⁸ Na temat różnic i podobieństw między ujęciem Brentana i fenomenologów interesującą piszą: Gallagher i Zahavi (2006, s. 3–4), Kriegel (2006).

Jak zauważają S. Gallagher i D. Zahavi (2006, s. 2), pierwszoosobowe doświadczenie daje nam bezpośredni (nieinferencyjny) dostęp do samych siebie. Świadomość fenomenalna zawsze zakłada minimalną postać samoświadomości. Gdyby stan umysłowy nie posiadał prostej samoświadomości, nie byłoby również czegoś takiego, jak doświadczanie tego stanu, a zatem nie byłby to stan fenomenalnie świadomy.

3.3. Również A. Goldman (1970, s. 96) zwraca uwagę na istnienie przedrefleksyjnej samoświadomości. Jego zdaniem w procesie świadomego myślenia o x -ie obecna jest rudymetarna samoświadomość tego, że myślimy o x -ie. Nie ma tu jednak żadnej refleksji. Gdy myślimy o x -ie, nasz umysł i nasza uwaga skupiają się na x -ie, a nie na samej czynności myślenia o x -ie. A jednak czynności świadomego myślenia zawsze towarzyszy przedrefleksyjna postać samoświadomości [*pre-reflective self-awareness*].

W podobny sposób wypowiada się O. Flanagan (1992, s. 194), według którego każda postać świadomości zakłada pierwotną samoświadomość, którą należy odróżniać od samoświadomości refleksyjnej i samoświadomości narracyjnej. Ta ostatnia wymaga dysponowania pojęciami, zdolnością do formułowania autonarracji, a nawet jakiegoś poziomu uspołecznienia. W odróżnieniu od niej pierwotna samoświadomość jest przedwerbalną i przedpojęciową cechą każdej postaci świadomości zorientowanej przedmiotowo.

Twierdzenie, że nie każda postać samoświadomości ma charakter konceptualny, stało się głośne także dzięki wpływowej pracy J.L. Bermúdeza (1998). Wykazuje on, że istnieje wiele odmian przedpojęciowej i przedpropozycjonalnej samoświadomości, które – w jego przekonaniu – są „logicznie i ontogenetycznie bardziej podstawowe od wyższych form samoświadomości będących najczęściej przedmiotem filozoficznych analiz” (Bermúdez 1998, s. 274).

3.4. Nietrudno zauważyć, że w tym wypadku tradycje fenomenologiczna i analityczna są wyraźnie zbieżne. Wydaje mi się, że eksploatowane przez analityków pojęcie świadomości fenomenalnej oraz fenomenologiczne pojęcie intuicji przeżywania (lub szerzej: pojęcie nierefleksyjnej samoświadomości) mają niemal to samo odniesienie. Nazwa „świadomość fenomenalna” – w swoim podstawowym znaczeniu – odnosi do nierefleksyjnego, przeżywaniowego momentu dowolnego aktu lub stanu świadomego.

Należy jednak podkreślić, że możliwość eksplikacji pojęcia świadomości fenomenalnej w kategoriach samoświadomości nierefleksyjnej nie obejmuje wszystkich funkcjonujących w literaturze ujęć świadomości fenomenalnej. W szczególności dotyczy to autorów, którzy fenomenalny charakter doświadczenia percepcyjnego interpretują w kategoriach własności przedmiotów percypowanych. Na przykład J. Levine (2001, s. 6) oraz M. Tye (2000, s. 48) otwarcie przyznają, że własności przedmiotów percypowanych konstytuują fenomenalny charakter świadomego doświadczenia (świadome spostrzeżenie przedmiotu czerwonego samo jest częściowo konstytuowane przez jego czerwień)⁹.

3.5. Przedmiotowe ujęcia świadomości fenomenalnej (oraz qualiów) przeciwstawia się ujęciom akcentującym stronę podmiotową, związaną ze sposobem doświadczania (przeżywania) przez podmiot własnych stanów świadomych. W tym wypadku nie można powiedzieć, że moment przeżywanioowy towarzyszący percepcji czerwonej róży jest konstytuowany przez jej czerwień. Przeżywanie jest konstytuowane przez samozwrotną [*reflexive*], lecz niekoniecznie refleksyjną [*reflective*], naturę świadomości. Innymi słowy, rdzeniem doświadczenia typu *jak to jest być podmiotem S znajdującym się w stanie świadomym M* jest nierefleksyjna samoświadomość towarzysząca stanom świadomym posiadanym przez S-a.

Gdybyśmy odebrali hipotetycznemu S-owi zdolność do posiadania nierefleksyjnej samoświadomości, uczynilibyśmy zeń system typu zombi. Taki system zapewne mógłby pozyskiwać informację z zewnątrz, mógłby monitorować swoje stany „wewnętrzne”, jednak nie dysponowałby żadną świadomością fenomenalną (używając żargonu fenomenologów – pozo-stawałby całkowicie pozbawiony wymiaru przeżywanioowego). Nie byłoby czegoś takiego jak doświadczenie bycia S-em czy doświadczenie spełnia-

⁹ Stanowisko Levine'a i Tye'a trafnie streszcza G. Janzen (2006a, s. 25): „The strategy here, as I understand it, is to explain phenomenal character in terms of our perceptual experiences somehow assuming or ‘taking on’ the properties of the objects of experience, so that when one turns to look at a red diskette case the phenomenal character of one’s visual experience is *reddish*, whereas when one turns to look at a blue sky, the phenomenal character of one’s visual experience becomes *bluish*. On this view, *phenomenal character* involves the surface qualities of which the subject of experience is directly aware – these qualities at least partly *constitute* phenomenal character”. Oczywiście, wszystko zależy teraz od tego, jak będziemy interpretować ową „przynajmniej częściową konstytucję”.

nia przezeń stanu świadomego, ponieważ doświadczenie to jest konstytuowane przez nierefleksyjną formę samoświadomości, której – w ramach założeń tego eksperymentu myślowego – pozbawiliśmy *S-a*¹⁰. Świadomość bez aspektu podmiotowego (subiektywnego) i fenomenalnego (przeżywanego) w gruncie rzeczy przestałaby być świadomością – uległaby degradacji do postaci nieświadomego procesu informacyjnego (jak w wypadku znanego zjawiska ślepowzrocności).

Doświadczenie siebie jako podmiotu aktów świadomych jest nieeliminowalnym składnikiem aktowej i nieaktowej postaci samoświadomości, chociaż w obu wypadkach realizuje się w nieco inny sposób. Mając jakiegokolwiek świadome doświadczenie, automatycznie stajemy się samoświadomi posiadania tego doświadczenia. Nierefleksyjna samoświadomość jest także *samoświadomością podmiotu* właśnie spełnianego aktu świadomości. Doświadczenie podmiotu (jaźni) pojawia się jako rezultat podstawowej, strukturalnej cechy wszelkiej świadomości, którą jest jej samozwrotność¹¹. I podobnie jak wszelkie odmiany świadomości, może przybierać różne stopnie intensywności.

4. Samoświadomość a autoreferencja

4.1. Mimo że przeważa pogląd o istnieniu silnego związku między świadomością i samoświadomością, jego natura wciąż wywołuje kontrowersje. Fenomenolodzy i niektórzy analitycy zdecydowanie zaprzeczają, jakoby prosta samoświadomość – towarzysząca świadomości przedmiotowej – polegała na: (a) monitoringu wyższego rzędu; (b) posiadaniu poję-

¹⁰ Interesującą próbę eksplikacji pojęcia świadomości fenomenalnej w kategoriach samoświadomości nierefleksyjnej zawierają prace G. Janzena (2005; 2006a; 2006b). Autor posługuje się terminem *implicit self-awareness* (utajona, niejawna, implicytna samoświadomość), który – w jego użyciu – jest synonimem „samoświadomości nierefleksyjnej”. Natomiast na określenie samoświadomości refleksyjnej autor używa terminu *explicit self-awareness*.

¹¹ Dobrym opisem powyższej sytuacji jest następujący cytat z książki D.W. Smitha (1989, s. 88): „[...] as I see that dove, I am immediately aware of *my* seeing that dove: I am aware that ‘I see that dove’. My awareness of the experience does not leave it open whose experience this is; it is mine. If you will, the intentional character of the experience is ‘directional’, aiming as if *from* a subject *toward* an object. And my inner awareness of the experience reveals that directional structure, from ‘me’ or ‘I’ toward this dove”.

cia, przekonania lub sądu wyższego rzędu; (c) spełnianiu aktu świadomości wyższego rzędu (aktu refleksyjnej introspekcji). Ich zdaniem prosta samoświadomość jest wewnętrzną, nierelacyjną cechą świadomości pierwszego rzędu.

W przeciwieństwie do nich zwolennicy różnych wersji teorii myśli lub percepcji wyższego rzędu zakładają, że bycie świadomym jest cechą relacyjną stanu umysłowego. Stan umysłowy staje się stanem świadomym dzięki temu, że jest przedmiotem stanu umysłowego wyższego rzędu. Dopiero na tym poziomie możemy mówić o samoświadomości. Na przykład P. Carruthers (1996, s. 155–157) twierdzi, że świadome przeżywanie własnych stanów świadomych, czyli tzw. świadomość fenomenalna, wymaga dysponowania świadomością wyższego rzędu, przez którą autor rozumie zdolność do refleksji. Na gruncie tego ujęcia samoświadomość staje się szczególną postacią refleksji, która może występować w różnych odmianach.

4.2. W literaturze przedmiotu stanowiska zakładające istnienie ścisłego związku między świadomością i samoświadomością dzieli się zazwyczaj na dwie grupy. Do pierwszej należą zwolennicy poglądu, zgodnie z którym samoświadomość towarzysząca stanom czy aktom świadomym jest wewnętrzną, nierelacyjną cechą tychże stanów. Do drugiej grupy należą zwolennicy tzw. teorii wyższych rzędów (*higher order theories*, w skrócie: HO). Ich zdaniem stan umysłowy jest świadomy dzięki temu, że jest przedmiotem numerycznie odrębnego aktu lub stanu drugiego rzędu (różnie interpretowanego).

Pojęcie samoświadomości zostaje tu ściśle związane z możliwością dokonywania autoreferencji. Autoreferencja zaś wymaga dysponowania pojęciem pierwszej osoby, a więc nienaoczną reprezentacją JA, i jej językowym odpowiednikiem – zaimkiem osobowym „ja”. Zgodnie z tym ujęciem samoświadomość uzyskujemy dopiero wówczas, gdy nabywamy pojęcie *siebie jako siebie*. Tak rozumiana samoświadomość wyłania się stosunkowo późno w procesie rozwojowym i wymaga odpowiedniej kompetencji językowej. Gdybyśmy uznali ten rodzaj samoświadomości za jedyny, konsekwentnie musielibyśmy twierdzić, że małe dzieci i zwierzęta nie są samoświadome.

4.3. Niektórzy zwolennicy HO, jak D. Rosenthal (1997, 2002, 2004) czy R. Gennaro (2005), bronią tzw. teorii myśli wyższego rzędu (*higher order thought*, w skrócie: HOT), którą odróżnia się od teorii doświadczenia lub

percepcji wyższego rzędu (*higher order perception*, w skrócie: HOP). obrońcy HOP, jak D. Armstrong (1968, 1981, 1984) czy W. Lycan (1996, 2001), twierdzą, że stan umysłowy staje się świadomy dopiero wówczas, gdy jest przedmiotem percepcji lub monitoringu wyższego rzędu. Z kolei obrońcy HOT proponują jeszcze bardziej restryktywne ujęcie. Ich zdaniem, aby system poznawczy mógł być świadomy, musi dysponować przekonaniem, myślą lub sądem wyższego rzędu na temat własnych stanów umysłowych.

Kluczowa różnica między HOT i HOP polega na tym, że zwolennicy HOT przyjmują, zaś zwolennicy HOP odrzucają twierdzenie, że stan wyższego rzędu odpowiedzialny za świadomość i samoświadomość musi zawierać składnik intelektualny (pojęcie, sąd, przekonanie, myśl). Natomiast cechą wspólną teorii HOT i HOP jest twierdzenie, że żaden stan umysłowy nie jest świadomy wyłącznie na mocy swoich własności wewnętrznych. Teorie HOT i HOP postulują istnienie różnych poziomów organizacji systemu poznawczego, gdzie wyższe poziomy zdolne są do *quasi*-percepcyjnego monitoringu lub intelektualnego ujęcia stanów niższego rzędu. Innymi słowy, zdaniem zwolenników HO, świadomość jest zewnętrzną, relacyjną cechą stanów umysłowych¹².

4.4. Jeden z zarzutów wysuwanych pod adresem HO jest taki, że jeśli świadomość i samoświadomość są rezultatami monitoringu wyższego rzędu, to wpadamy w nieskończony regres. Jeżeli każdy stan umysłowy jest świadomy na mocy tego, że jest przedmiotem stanu umysłowego wyższego rzędu, to ów stan wyższego rzędu albo jest stanem nieświadomym, albo sam jest przedmiotem kolejnego stanu umysłowego trzeciego rzędu itd. *ad infinitum*. Jeżeli dodamy przesłankę, że nieświadomy stan umysłowy nie może czynić świadomym innego stanu nieświadomego, staje się wówczas niezrozumiałe, jak w ogóle możemy być czegokolwiek świadomi.

Standardowa odpowiedź Rosenthala (1997, s. 745) na powyższy zarzut polega na odrzuceniu przytoczonej przesłanki i przyjęciu, że o świadomości stanów niższego rzędu decydują stany umysłowe wyższego rzędu, które same już nie muszą być świadome. Rosenthal postuluje więc ist-

¹² Interesujący przegląd oraz krytykę różnych wersji teorii typu HO zawiera artykuł Janzena (2006a, s. 24–30). Chociaż przez długi okres zwolennicy HO stanowili zdecydowaną większość wśród analityków i kognitywistów, obecnie ta sytuacja zaczyna ulegać zmianie. Por. Byrne (1997); Gallagher, Zahavi (2006); Neander (1998); Seager (1999).

nienie nieświadomych stanów umysłowych, na mocy których monitorowane przez nie stany niższego rzędu stają się świadome, zaś system z takim sprzężeniem uzyskuje samoświadomość. Jest to jednak tylko inny sposób wyrażenia wcześniejszej tezy. Tego typu deklaracja nie wyjaśnia, w jaki dokładnie sposób nieświadome stany umysłowe wyższego rzędu czynią świadomymi stany niższego rzędu. Jak stany pozbawione jakiegokolwiek profilu przeżywanioowego stają się stanami fenomenalnie świadomymi?

Przed powyższym problemem staje również zwolennik teorii przeżywanioowej, który zakłada, że nie musimy postulować nieświadomych stanów umysłowych jako czynników „nadających” świadomość stanom niższych rzędów. Postulat ten okazuje się zbędny, jeśli przyjmiemy, że świadomość jest wewnętrznie samozwrotna [*reflexive*]. Jednak i to „wyjaśnienie” pozostawia nas w eksplanacyjnej próżni, ponieważ nadal nie wiemy, jakie mechanizmy neurobiologiczne umożliwiają ową wewnętrzną samozwrotność naszej świadomości. Wydaje się, że rozstrzygnięcie powyższego sporu jest niemożliwe bez odkrycia mechanizmów neurobiologicznych odpowiedzialnych za powstawanie różnych form samoświadomości. W celu rozpoznania takich mechanizmów analityk i fenomenolog muszą udać się do neurokognitywisty. Chociaż na poziomie analizy fenomenologicznej (od góry) rozróżnienie samoświadomości refleksyjnej i nierefleksyjnej wydaje się dobrze umotywowane, wciąż brakuje głębszej analizy (od dołu) ujawniającej odmienną strukturę i mechanizmów neurobiologicznych zaangażowanych w ich realizację.

4.5. Na gruncie przyjętej przeze mnie terminologii, autoreferencyjne modele świadomości (typu HOT czy HOP) są modelami zaawansowanej odmiany refleksyjnej samoświadomości lub samopoznania, którymi bez wątplenia nie dysponują małe dzieci ani zwierzęta. Jednak istnienie tego rodzaju samopoznania nie przekreśla istnienia przedrefleksyjnej, przedpojęciowej i przedpropozycjonalnej odmiany samoświadomości. Zwolennik przeżywanioowej koncepcji (samo)świadomości powiedziałby, że postulowany mechanizm sprzężeń między stanami umysłowymi różnych rzędów może wyjaśniać introspekcję lub inną odmianę samoświadomości (samopoznania) refleksyjnej. Nie dotyczy jednak prostego przeżywania aktualnie spełnianych aktów świadomości. Przeżywanie jest przedrefleksyjną odmianą samoświadomości występującą również na poziomie świadomych stanów wyższych rzędów. W fenomenologicznym opisie prostego przeżywania nie pojawia się żadne odwołanie do stanów umysłowych wyższego

rzędu. Występuje ono dopiero na poziomie samoświadomości refleksyjnej. Innymi słowy, teorie HOT i HOP oraz teoria przeżywaniowa są na inny temat. Uzgodnienie tych teorii jest możliwe tylko za cenę rezygnacji z ich radykalnych wersji roszcujących pretensje do wyłączności.

4.6. Istnienie samoświadomości przedrefleksyjnej potwierdzają badania empiryczne z zakresu psychologii rozwojowej i psychologii zwierząt. Wskazuje się, że pierwotna samoświadomość – związana z doznaniem zmysłowymi i propriocepcją – występuje już od momentu narodzin, a nawet wcześniej (Butterworth 1995, 1999; Gallagher, Zahavi 2006; Meltzoff 1990a, 1990b; Neisser 1988; Stern 1985). Wyklucza to możliwość znajomości jakiegokolwiek języka, dysponowanie pojęciem Ja, zdolnością do formułowania sądów czy złożonych narracji na własny temat.

Można, co najwyżej, twierdzić, że rdzenna, przedrefleksyjna samoświadomość stanowi bazę dla bardziej zaawansowanych form samoświadomości i samopoznania. Z punktu widzenia ontologii umysłu ważna jest konstatacja, iż samoświadomość jest stopniowalna oraz może występować w rozmaitych odmianach strukturalnych. Zasadna wydaje się hipoteza, że bez przedrefleksyjnej formy samoświadomości nie mogłaby się wykształcić żadna samoświadomość (samopoznanie, samowiedza) wyższego rzędu¹³. Pierwszeństwo, o jakim tu mowa, ma charakter onto- i filogenetyczny, a także strukturalny.

¹³ Jak trafnie piszą Gallagher i Zahavi (2006, s. 1): „In the most basic sense of the term, self-consciousness is not something that comes about the moment one attentively inspects or reflectively introspects one’s experiences, or in the instant of self-recognition of one’s image in the mirror, or in the proper use of the first-person pronoun, or in the construction of a self-narrative. Rather, these different kinds of self-consciousness are to be distinguished from the pre-reflective self-consciousness which is present whenever I am living through or undergoing an experience, i.e., whenever I am consciously perceiving the world, whenever I am thinking an occurrent thought, whenever I am feeling sad or happy, thirsty or in pain, and so forth. [...] One can get a bearing on the notion of pre-reflective self-consciousness by contrasting it with reflective self-consciousness. If you ask me to give you a description of the pain I feel in my right foot, or of what I was just thinking about, I would reflect on it and thereby take up a certain perspective that was one order removed from the pain or the thought. Thus, reflective self-consciousness is at least a higher-order cognition. It may be the basis for a report on one’s experience, although not all reports involve a significant amount of reflection. In contrast, pre-reflective self-consciousness is pre-reflective in the sense that (1) it is not an explicit or

4.7. Zachodzą pewne podobieństwa między fenomenologicznym ujęciem przeżywania a świadomością rdzenną w sensie A. Damasia. Podobnie jak fenomenolodzy, Damasio zakłada, że świadomość nie jest monolitem. Autor wyróżnia kilka rodzajów oraz stopni (samo)świadomości, z których najbardziej podstawowa jest tzw. świadomość rdzenna [*core consciousness*] zapewniająca organizmowi możliwość doświadczania siebie w danej chwili i w danym miejscu, w trakcie spełniania rozmaitych czynności poznawczych i pozapoznawczych.

W odróżnieniu od tzw. świadomości rozszerzonej, świadomość rdzenna nie wymaga udziału pamięci i nie jest zależna od takich procesów kognitywnych, jak uczenie się, planowanie czy rozwiązywanie problemów; ma charakter przedwerbalny i dlatego nie wymaga dysponowania kompetencją językową. Pacjenci z mocno zaburzoną świadomością rdzenną (śpiączka, automatyzm epileptyczny, napady nieobecności itp.) automatycznie tracą wszelkie inne formy świadomości, co wskazuje na bazowy charakter świadomości rdzennej¹⁴.

Jednak w odróżnieniu od fenomenologów, Damasio formułuje konkretne hipotezy empiryczne na temat mechanizmów neurobiologicznych leżących u podstaw tej formy (samo)świadomości. Mechanizmy te polegają – z grubsza – na równoległym skanowaniu przez mózg swoich własnych funkcji w trakcie ich realizacji. Skutkuje to pojawieniem się na poziomie fenomenologicznym poczucia rdzennej samoświadomości, czyli wewnętrznego doświadczania właśnie spełnianych aktów (Damasio 2000, s. 181–210). Przy czym, inaczej niż w wypadku aktów refleksji, które przynajmniej w pewnym zakresie możemy wolitywnie inicjować, świadomość rdzenna (podobnie jak nierefleksyjne przeżywanie, o którym mówią fenomenolodzy) nie podlega kontroli wolitywnej. Nie jesteśmy w stanie za pomocą aktu woli uruchomić ani zatrzymać prostego przeżywania (świadomości rdzennej, świadomości fenomenalnej), gdyż jedynym sposobem,

thematic form of self-consciousness, and (2) reflective self-consciousness is possible only because there is a pre-reflective self-awareness that is an on-going and more primary self-consciousness”.

¹⁴ Według Damasia (2000, s. 135): „Wszystkie zdolności poznawcze stają się możliwe dzięki świadomości rdzennej, z drugiej zaś strony pomagają budować na jej fundamencie świadomość rozszerzoną. Pełnowinna jednak nigdy nie zostaje przecięta. U podstaw świadomości rozszerzonej w każdej chwili leży impuls świadomości rdzennej”.

w jaki można tego dokonać, jest uszkodzenie lub modyfikacja relewantnych obszarów naturalnej sieci neuronowej.

5. Uwagi o statusie ontycznym (samo)świadomości i metodologii badań nad umysłem

5.1. Łącząc terminologię wypracowaną w tradycji fenomenologicznej, kognitywistycznej i analitycznej można powiedzieć, że przeżywanie – jako prosta, nieaktowa, przedrefleksyjna odmiana samoświadomości – dostarcza informacji fenomenalnej na temat stanów i aktów świadomych doświadczanych bezpośrednio w trakcie ich spełniania. Informacji tej nie można pozyskać za pomocą nawet najbardziej wyrafinowanych metod skanowania czyjegoś mózgu, ponieważ dotyczy ona wyższego, osobowego poziomu organizacji systemu poznawczego (por. Poczobut 2005).

Techniki skanowania i/lub obrazowania funkcjonującego mózgu dostarczają szczegółowych informacji na temat wzorców aktywacji określonych struktur neuronowych będących realizatorami naszych stanów świadomych. Nie mówią zaś niczego na temat sposobu ich przeżywania ani profilu fenomenalnego. Aby mieć dostęp poznawczy do subiektywnych przeżyć, trzeba być systemem, który takie przeżycia posiada. Informacja fenomenalna jest niedostępna „z zewnątrz ani od dołu”. Dostęp do niej jest zawsze dostępem z punktu widzenia pierwszej osoby, a więc jest to „dostęp od góry”. W głównej mierze zawdzięczamy go istnieniu nierefleksyjnej postaci samoświadomości, której dane możemy następnie czynić przedmiotem systematycznej analizy z wykorzystaniem samoświadomości refleksyjnej.

5.2. Nie znaczy to, że nie ma ścisłego związku między aktywnością naszych mózgów a subiektywną sferą przeżywania. Wprost przeciwnie. Przeżywanie, a także wszystkie strukturalnie wyższe formy samoświadomości, są konstytuowane przez aktywność naszych mózgów – wraz z tą aktywnością powstają, istnieją i giną. Jest bardzo prawdopodobne, że *takim samym* wzorcom aktywacji naszych mózgów odpowiadają *takie same* subiektywne przeżycia i korelatywnie: różnym rodzajom przeżyć odpowiadają różne wzorce aktywacji naszych mózgów. Zasadę superweniencji można zinterpretować jako regułę heurystyczną, która poza różnicami wykrytymi na poziomie fenomenologicznego opisu świadomego doświadcze-

nia postuluje istnienie głębszych, eksplanacyjnie relewantnych różnic na poziomie neurobiologicznym.

5.3. Jeśli przyjmimy, że zależność, o której tu mowa, nie ma charakteru przygodnego, lecz opiera się na prawach, będziemy mieli podstawy, aby różnice dotyczące struktury samoświadomości wyjaśniać za pomocą różnic na poziomie mechanizmów neurobiologicznych odpowiedzialnych za ich realizację. Jeśli opisy fenomenologiczne poprawnie oddają różnice między aktywną i nieaktywną formą samoświadomości, powinno to mieć swoje głębsze wyjaśnienie na poziomie „mechaniki naszych mózgów”. W oparciu o pierwszoosobowe dane fenomenologiczne możemy sformułować empirycznie falsyfikowalną hipotezę o istnieniu różnych mechanizmów neurobiologicznych odpowiedzialnych za realizację aktywnej i nieaktywnej formy samoświadomości.

Hipoteza ta może być empirycznie testowana z wykorzystaniem dwóch rodzajów informacji: (a) informacji pierwszoosobowej (posiadanej i werbalizowanej przez osobę badaną); (b) informacji trzecioosobowej (uzyskiwanej za pomocą metod obrazowania aktywności świadomego mózgu). Wydaje się prawdopodobne, że aktywacja mózgu będzie nieco inna, gdy osoba badana uświadamia sobie w sposób przedrefleksyjny akty świadomego myślenia o czymś, inna zaś, gdy przechodzi do aktu refleksji nad swoim myśleniem. Byłoby przy tym rzeczą interesującą sprawdzenie, jak zachowuje się mózg, gdy przedmiotem refleksji są akty świadomego widzenia, słyszenia, wyobrażania sobie, myślenia lub pożądania. Jaka jeszcze aktywność mózgu wchodzi w grę, gdy przechodzimy od świadomego widzenia czegoś (w sensie prostego przeżywania, świadomości nierefleksyjnej) do refleksyjnej (meta)świadomości tegoż widzenia?

Można przypuszczać, że zostają wówczas zmodyfikowane lub uruchomione dodatkowe mechanizmy uwagi. W wypadku przedrefleksyjnej świadomości widzenia nasza uwaga jest nakierowana przede wszystkim na spostrzeżeniowo uświadamiany przedmiot (intencjonalność pierwszego rzędu). Natomiast w akcie refleksji uwaga zostaje przekierowana na sam akt świadomego widzenia (intencjonalność drugiego rzędu). Wchodząca w grę modyfikacja mechanizmów uwagi powinna mieć swoją reprezentację na poziomie aktywacji różnych struktur neuronowych (lub różnego rodzaju aktywacji tych samych struktur). Inna ważna różnica między samoświadomością refleksyjną i nierefleksyjną polega na tym, że proste przeżywanie zachodzi równocześnie ze spełnianym aktem, zaś refleksji zawsze towarzyszy pewne

opóźnienie w stosunku do aktu świadomości, który staje się jej przedmiotem. Ta różnica w sposobie organizacji czasowej obu odmian samoświadomości także powinna mieć swoją reprezentację na poziomie aktywności naturalnej sieci neuronowej. W tym miejscu kończy się jednak praca analityka-fenomenologa – jej kontynuacja wymaga współpracy z neurobiologiem.

5.4. Transcendentaliści mają skłonność do zamykania obszaru swoich zainteresowań wyłącznie do poziomu sensów przedmiotowych konstytuujących się w przebiegach czystej świadomości. Z kolei skrajni naturaliści mają skłonność do badania wyłącznie niższych poziomów organizacji systemu poznawczego. Prawda, jak to często bywa, leży pośrodku. Uzyskanie możliwie wszechstronnego samopoznania przez ludzkie systemy poznawcze wymaga uwzględnienia informacji dotyczących wszystkich składających się na te systemy poziomów organizacji: od molekuł, przez pojedyncze komórki nerwowe i złożone sieci neuronowe, aż do poziomu przedrefleksyjnej i refleksyjnej samoświadomości.

W przeciwnym wypadku nasz umysłowy i teoretyczny model samych siebie będzie głęboko nieadekwatny. Pominięcie danych pierwszoosobowych skutkuje konstrukcją czysto mechanicznego modelu systemu poznawczego, pozbawionego wymiaru osobowego. Natomiast pominięcie danych neurobiologicznych skutkuje konstrukcją modelu systemu odcieleśnionego, pozbawionego wymiaru fizycznego. Wydaje się rzeczą oczywistą i naturalną, że neurobiolodzy, analitycy i fenomenolodzy powinni ze sobą współpracować. Powstające obecnie projekty badań neurofenomenologicznych, chociaż wciąż bardzo niedoskonałe pod względem metodologicznym, są krokiem we właściwym kierunku.

W granicy swojego rozwoju analizy fenomenologów, analityków i neurobiologów powinny być zbieżne z całościowym, wszechstronnym, wielowymiarowym modelem umysłu. Sformułowany postulat konwergencji badań daje nadzieję na twórczą współpracę przedstawicieli tych jakże odmiennych (pod względem przedmiotu i stosowanych metod) programów badawczych. Na pozór nieprzekraczalne różnice obecne w punkcie wyjścia mogą okazać się komplementarnymi aspektami szerszej całości dostępnej w punkcie dojścia badań.

Literatura

- Armstrong D.M. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge (polski przekład: *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. H. Krahelska, Warszawa: PWN 1982).
- Armstrong D.M. (1984), *Consciousness and Causality*, [w:] D.M. Armstrong, N. Malcolm, *Consciousness and Causality*, Oxford: Blackwell, s. 103–191.
- Armstrong D.M. (1997), *What is Consciousness?*, [w:] N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MA: MIT Press, s. 721–728.
- Bermúdez J.L. (1998), *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Brentano F. (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, BKF, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Butterworth G. (1995), *An Ecological Perspective on the Origins Of Self*, [w:] J. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge, MA: MIT Press, s. 87–107.
- Butterworth G. (1999), *A Developmental-Ecological Perspective on Strawson's 'The Self'*, [w:] S. Gallagher, J. Shear (eds.), *Models of the Self*, Exeter: Imprint Academic, s. 57–71.
- Byrne A. (1997), *Some like it HOT: Consciousness and Higher-Order Thoughts*, „Philosophical Studies” 86, s. 103–129.
- Carruthers P. (1996), *Language, Thoughts and Consciousness. An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Carruthers P. (2000), *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers D. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Damasio A. (2000), *Tajemnice świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość?*, tłum. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Flanagan O. (1992), *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Gallagher S., Zahavi D. (2006), *Phenomenological Approaches to Self-Consciousness*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pod red. E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/>.

- Gennaro R. (ed.) (2004), *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Gennaro R. (2005), *The HOT Theory of Consciousness: Between a Rock and a Hard Place*, „Journal of Consciousness Studies” 12, s. 3–21.
- Gertler B. (2003), *Self-Knowledge*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pod red. E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/>.
- Goldman A. (1970), *A Theory of Human Action*, New York: Prentice-Hall.
- Ingarden R. (1971), *O niebezpieczeństwie ‘petitionis principii’ w teorii poznania*, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa; PWN, s. 357–380. Pierwodruk: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, t. 4.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, Warszawa: PWN.
- Janzen G. (2005), *Self-Consciousness and Phenomenal Character*, „Dialogue” 44, s. 707–733.
- Janzen G. (2006a), *Phenomenal Character as Implicit Self-Awareness*, „Journal of Consciousness Studies” 13, No. 12, s. 20–47.
- Janzen G. (2006b), *The Representational Theory of Phenomenal Character: A Phenomenological Critique*, „Phenomenology and Cognitive Science” 5, s. 321–339.
- Kriegel U. (2005), *Naturalizing Subjective Character*, „Philosophy and Phenomenological Research” 71, s. 23–57.
- Kriegel U. (2006), *Consciousness and Self-Representation*, „Psyche” 12, No. 2, <http://psyche.cs.monash.edu.au/>.
- Kriegel U., Williford K. (eds.) (2006), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Lambert K. (1986), *Emerging Consciousness*, „Journal of Analytical Psychology” 26, s. 1–17.
- Levine J. (2001), *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Lycan W.G. (1996), *Consciousness and Experience*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Lycan W.G. (2001), *A Simple Argument for a Higher-Order Representation Theory of Consciousness*, „Analysis” 61, s. 3–4.

- Meltzoff A. (1990a), *Foundations for Developing a Concept of Self: The Role of Imitation in Relating Self to Other and the Value of Social Mirroring, Social Modeling, and Self Practice in Infancy*, [w:] D. Cicchetti, M. Beeghly (eds.), *The Self in Transition: Infancy to Childhood*, Chicago: University of Chicago Press, s. 139–164.
- Meltzoff A. (1990b), *Towards a Developmental Cognitive Science: The Implications of Cross-Modal Matching and Imitation for the Development of Representation and Memory in Infancy*, „Annals of the New York Academy of Science” 608, s. 1–31.
- Neander K. (1998), *The Division of Phenomenal Labor: A Problem for Representational Theories of Consciousness*, „Philosophical Perspectives” 12, s. 411–434.
- Nęcka E. (2007), *Ograniczenia poznania i samopoznania z punktu widzenia psychologii poznawczej i ewolucyjnej*, [w:] M. Heller, R. Janusz, J. Mączka (red.), *Człowiek: twór Wszechświata – twórca nauki*, Kraków–Tarnów: PAU-OBI-BIIBLOS, s. 163–178.
- Neisser U. (1988), *Five Kinds of Self-Knowledge*, „Philosophical Psychology” 1, s. 35–59.
- Poczobut R. (2005), *Od informacji fizycznej do informacji fenomenalnej*, [w:] M. Heller, J. Mączka (red.), *Informacja a rozumienie*, Kraków–Tarnów: PAU-BIBLOS, s. 177–193.
- Rosenthal D. (1986), *Two Concepts of Consciousness*, „Philosophical Studies” 49, s. 329–259.
- Rosenthal D.M. (1997), *A Theory of Consciousness*, [w:] N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, s. 729–753.
- Rosenthal D. (2000), *Consciousness, Content, and Metacognitive Judgments*, „Consciousness and Cognition” 9, s. 203–214.
- Rosenthal D. (2002), *Explaining Consciousness*, [w:] D. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford University Press, s. 406–421.
- Rosenthal D. (2004), *Varieties of Higher-Order Theory*, [w:] Gennaro (ed.) (2004), s. 17–144.
- Seager W. (1999), *Theories of Consciousness*, London: Routledge.

- Searle J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press [polski przekład: *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999].
- Searle J. (1997), *The Mystery of Consciousness*, New York: New York Review of Books.
- Stern D. (1985), *Interpersonal World of the Infant*, New York: Basic Books.
- Stępień A.B. (1999), *Rodzaje bezpośredniego poznania*, [w:] tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, pod red. A. Guta, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 126–158. Pierwodruk: „Roczniki Filozoficzne”, 19 (1971), z. 1, s. 95–126.
- Smith W.D. (1986), *The Structure of (Self-)Consciousness*, „Topoi” 5, s. 149–156.
- Smith W.D. (1989), *The Circle of Acquaintance*, Dordrecht: Kluwer.
- Thomasson A. (2006), *Self-Awareness and Self-Knowledge*, „Psyche” 12, No. 2, <http://psyche.cs.monash.edu.au/>.
- Tye M. (1995), *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Tye M. (2000), *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi D. (2004), *Back to Brentano?*, „Journal of Consciousness Studies” 11, s. 66–87.
- Zahavi D. (2005), *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi D., Parnas J. (1998), *Phenomenal Consciousness and Self-Awareness: A Phenomenological Critique of Representational Theory*, „Journal of Consciousness Studies” 5, s. 687–705.

KINDS OF SELF-CONSCIOUSNESS

Summary

The notion of self-consciousness (self-awareness) has been the subject of a reach and complex analysis in the phenomenological and analytic tradition. On the phenomenological view, a minimal form of self-consciousness is a constant structural feature of conscious experience. For the fenomenologists, self-consciousness is not something that comes about the moment one reflectively introspects one's experiences. In the most basic sense of the term, self-consciousness is pre-reflective or

implicit self-awareness. The notion of pre-reflective self-awareness is related to the idea that conscious experiences have a subjective feel to them or phenomenal quality of *what it is like* to have them. In the article I attempt to show that if phenomenal character of conscious experience can be explained in terms of implicit self-awareness, then the problem of phenomenal character (what-it-is-like dimension of conscious experience) *just is* the problem of implicit or pre-reflective self-awareness. My conclusion is that phenomenology, neuroscience, and analytic philosophy would profit from a more open exchange.

RENATA ZIEMIŃSKA*

SAMOŚWIADOMOŚĆ I SAMOWIEDZA Z PUNKTU WIDZENIA EPISTEMOLOGII

Słowa kluczowe: Samoświadomość, samowiedza, wiedza pierwszoosobowa, wiedza w trzeciej osobie, behawioryzm, eksternalizm treściowy, pewność
Keywords: Self-consciousness, self-knowledge, first-person knowledge, third-person knowledge, behaviorism, content externalism, certainty

Samoświadomość jest źródłem informacji na temat własnych, aktualnych świadomych przeżyć (bądź zbiorem tych informacji, tzw. aktualne dane samoświadomości)¹. Samowiedza (jako zbiór informacji, ale już nie ich

* Renata Ziemińska, dr hab. prof. US, kierownik Zakładu Epistemologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; autorka książek: *Epistemologia Rodericka M. Chisholma* (1998), *Eksternalizm we współczesnej epistemologii* (2002). Zajmuje się problemem sceptycyzmu, prawdy i epistemologią feministyczną. E-mail: zieminre@univ.szczecin.pl.

¹ Niekiedy *samoświadomość* ma szersze znaczenie i oznacza aktualnie uświadomioną samowiedzę (wiedzę na własny temat), niezależnie od źródła tych informacji. W tym sensie mówimy o samoświadomości towarzyszącej działaniu, składającej się z poczucia własnej tożsamości i trwania własnego ja, sprawstwa własnych działań, bycia podmiotem (właścicielem) prywatnych świadomych przeżyć. Składniki tak rozumianej samoświadomości są jednak epistemologicznie różnorodne (mają różną wartość): dane samoświadomości w przyjętym przez nas sensie ocierają się o pewność, a przekonania na temat własnych motywów czy cech charakteru należą do najjaskrawszych samozłudzeń. To szersze rozumienie *samoświadomości* nadaje się do teorii działania, ale ma mniejsze zastosowanie epistemologiczne.

źródło) obejmuje nie tylko aktualne dane samoświadomości, ale także wszelkie inne informacje na własny temat (dotyczące przeszłości, przyszłości, własnej osobowości, cech charakteru czy nawyków, własnego ciała, a nawet tego, co kryje się w nieświadomości i do czego skomplikowany dostęp pokazał Freud). Dane samoświadomości są szczególnym obiektem zainteresowania epistemologii, ponieważ przez wielu filozofów były uważane za dziedzinę wiedzy pewnej (Brentano, Husserl, Ingarden). Współcześnie brakuje wiary w niezawodność danych samoświadomości, a nawet posunięto się do tezy, że nie znamy własnych myśli i nie istnieje wiedza pierwszoosobowa (Wittgenstein, Ryle, Dennett). Przedstawię argumenty za pewnością danych samoświadomości i kontrargumenty ze strony behawioryzmu, fizykalizmu i eksternalizmu, a następnie (za Davidsonem i Siwertem) będę bronić istnienia i doniosłości wiedzy pierwszoosobowej, nieredukowalnej do wiedzy trzecioosobowej.

1. Czy dane samoświadomości są pewne?

Pewność i zarazem doniosłość samoświadomości to najprawdopodobniej odkrycie św. Augustyna, choć dopiero Kartezjusz po wielu wiekach uczynił z tego odkrycia filozoficzną rewolucję. Starożytni mawiali: „poznaj samego siebie”, ale samoświadomości, która mogłaby pretendować do pewności, nie traktowali jako wiedzy. Augustyn nawołuje: „wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda” (2001c, 39, 72). Augustyn broniąc poznawalności prawdy i pewności, polemizuje ze starożytnymi sceptykami: „Człowiek, kosztując czegoś, może przysięgać w dobrej wierze, że wie, iż dla jego podniebienia jest to słodkie lub przeciwnie, gorzkie, i żaden wykręt grecki nie zdoła odebrać mu tej wiedzy” (2001a, 3, 11, 26, s. 132). „Nie widzę bowiem, w jaki sposób akademik obali takie twierdzenia: Wiem, że przedstawia mi się to jako białe... wiem, że to ma dla mnie przyjemny zapach” (2001a, 3, 11, 26, s. 131). „O tym, że ja jestem, że wiem o tym i lubię to – jestem najpewniejszy [...]. Co do tych prawd nie ma żadnej obawy wobec takich zarzutów akademików, gdy pytają: a cóż będzie, jeśli się mylisz? Jeśli się mylę – to dowód, że jestem. [...] choćbym się i mylił, to niewątpliwie nie myślę się w tym, iż wiem, że jestem. [...] jak wiem to, iż jestem, **tak samo** wiem również i to, że wiem o tym” (1998, 11, 26, s. 431). A zatem istnieję, wiem, że istnieję i znam własne doznania.

Augustyn słusznie zauważa, że wszelkie rozważania, które miałyby na celu poważne rozpatrzenie argumentów sceptycznych, zakładają istnienie podmiotu prowadzącego te rozważania. A zatem istnieje granica sceptycznych wątpliwości i jest nią właśnie istnienie wątpliwego czy poszukującego prawdy podmiotu. Żeby wątpić, trzeba znać przynajmniej własne wątplenie i tę wiedzę założyć jako pewną. Poznanie własnego istnienia i wątplenia jest zaś podobne do poznania innych stanów świadomych (np. lubienia, doznań). W ten sposób dane samoświadomości zyskują u Augustyna teoretyczne uzasadnienie pewności². Augustyn zdawał sobie sprawę z teoretycznej niewystarczalności tych argumentów i ostatecznego wsparcia szukał w doktrynie Boskiej iluminacji, która przypomina późniejszą Kartezjańską argumentację z prawdomówności Bożej.

Kartezjusz pogłębia starożytne argumenty sceptyczne poprzez sformułowanie hipotez złośliwego demona i snu, ale, pogrążony w wątpliwościach, odkrywa, że rzeczą pewną jest własne myślenie i istnienie (Descartes 2001, II, 26, s. 49)³. Jeśli zatem wiedza istnieje, to samowiedza jest jej najważniejszą postacią, punktem wyjścia w rozumieniu świata. „Niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż własny mój umysł” (Descartes 2001, II, 34, s. 56). I właśnie swoje istnienie czyni fundamentem systemu filozoficznego: najpierw upewnia się, że istnieje, o ile myśli (wiedza *a priori*); potem stwierdza, że myśli (wiedza o fakcie), dalej stwierdza, że jest rzeczą myślącą wyposażoną w idee (hipoteza); następnie argumentuje za istnieniem Boga, aby przy Jego pomocy uzasadnić istnienie świata, które do tej pory pozostawało wątpliwe. Samowiedza jest zatem pewniejsza niż wiedza na temat zewnętrznego świata i służy do uzasadnienia tej ostatniej. „Na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem” (Descartes 2001, II, 29, s. 52). Bo jakże mogłoby być fałszem, któż mógłby to racjonalnie stwierdzić?

² Dodajmy, że z drugiej strony Augustyn pisał w *Wyznaniach* o „nieprzeniknionej głębi ludzkiego serca”, a nawet antycypował odkrycie nieświadomości: „Wiesz o tym, ale nie zdajesz sobie sprawy z tego, że wiesz” (De Trin. 14, 19).

³ W *Soliloquiach*, które są prototypem Kartezjańskich *Medytacji*, Augustyn pisze: „Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz? Wiem. Skąd wiesz? Nie wiem. [...] Czy wiesz, że się poruszasz? Nie wiem. Czy wiesz, że myślisz? Wiem” (Augustyn 2001b, 2, 1–1, s. 268).

Komentatorzy Kartezjusza słusznie zauważyli, że refleksję traktował jako doskonałą percepcję, która tym różni się od zwykłej percepcji, że jest tak pewna, jak wiedza *a priori* (Burge 1988, s. 662). Tymczasem wątpliwe jest przejście od konieczności zdania warunkowego (jeśli wątpię, to istnieję) do uznania pewności jego poprzednika (wątpię, myślę, czuję). Mówiąc językiem Hume'a, zdania o relacjach między ideami należą do innej kategorii niż zdania o faktach. Jediną podstawą jest podobna oczywistość. Kartezjusz przekonany, że racjonalnie dowiódł istnienia Boga, zdawał się sądzić, że pewność danych samoświadomości jest autonomicznym osiągnięciem subiektywnego rozumu. Podobnie jednak jak Augustyn nie był w stanie uzasadnić swojego stanowiska bez odwołania się do Boga.

Franz Brentano zapoczątkował psychologię opisową, która pogłębiła analizę danych samoświadomości. Brentano i jego kontynuatorzy, Edmund Husserl i Roman Ingarden, są autorami najlepszej, a zarazem końcowej fazy poszukiwania pewności w dziedzinie samoświadomości.

Zdaniem Brentana, „nikt właściwie nie może wątpić, czy stan psychiczny, który sam w sobie spostrzega, istnieje i czy jest taki, jakim go spostrzega” (Brentano 1999, s. 16). Podstawą niezawodności danych samoświadomości jest

osobliwe stapanie się świadomości i przedmiotu świadomości. Ilekroć pewien akt psychiczny jest przedmiotem towarzyszącego mu poznania wewnętrznego, tylekroć oprócz swojego odniesienia do pewnego obiektu pierwotnego zawiera w całości sam siebie jako coś, co jest w nim przedstawiane i poznawane. Tylko też dzięki temu możliwa jest niezawodność i bezpośrednia oczywistość spostrzeżenia wewnętrznego (Brentano 1999, s. 200).

Brentano nie stara się dowieść niezawodności spostrzeżenia wewnętrznego, gdyż uważa, że nie ma potrzeby dowodzić tego, co jest bezpośrednio oczywiste. Stara się jedynie wyjaśnić tę niezawodność przez teorię dwuwarstwowej struktury aktu świadomości (świadomość pierwotna i wtórna) i ścisłego powiązania między aktem i spostrzeżeniem wewnętrznym, które jego dotyczy i jest zarazem jego częścią. Mimochodem pada argument pragmatyczny:

kto usiłowałby sceptycznie podważać tę ostateczną podstawę poznania, nie znalazłby żadnej innej, na której mógłby zbudować gmach wiedzy (Brentano 1999, s. 203).

Jest też wzmianka, że owa ścisła jedność wyklucza nawet działanie Kartezjańskiego demona. Dwuwarstwowa struktura zaś jest odpowiedzią na argument Augusta Comte'a o niemożliwości refleksji (jednoczesnego i niezakłóconego przeżywania i dokonywania nad nim refleksji) oraz na zarzut ciągu w nieskończoność (aby dowolny akt świadomości mógł być uświadomiony, potrzebny jest następny akt świadomości, i tak w nieskończoność). Zamiast nieskończonego szeregu przedstawień, pisze Brentano, „łańcuch kończy się już na drugim ogniwie” (Brentano 1999, s. 186).

Słabości Brentanowskiej teorii najlepiej dostrzegł jego uczeń Husserl. Spostrzeżenie wewnętrzne jako sąd nie może odbywać się w tym samym akcie, który jest jego przedmiotem, lecz wymaga dokonania osobnego aktu. Brentano ma rację, że istnieje świadomość wtórna (Husserl nazywa ją praświadomością), ale ta nie jest sądem i nie może być źródłem wiedzy, ponieważ jako drugoplanowa jest mglista i niewyraźna (akt poznania zlewa się tu z przedmiotem poznania). W ten sposób upada teoria Brentana, ale nowe nadzieje Husserl widzi w niedostrzeganej przez Brentana czasowości świadomości (momentalne spostrzeżenie to tylko abstrakt; Husserl 1989, s. 32, 124). Czasowość świadomości związana jest z tym, że każdy akt składa się z kilku faz. W chwili rozgrywania się pierwszej, następne należą jeszcze do przyszłości, a w chwili rozgrywania się faz kolejnych, pierwsza faza jest już miniona. Mechanizm retencji pozwala zatrzymać minione fazy jako terażniejsze. Kiedy te minione fazy są już uchwycone, a nowe wciąż jeszcze następują, można na nie spojrzeć w osobnym akcie refleksji. „Retencji zawdzięczamy [...], że świadomość można uczynić obiektem” (Husserl 1989, s. 180). W sumie, zdaniem Husserla, refleksja jest możliwa dzięki współdziałaniu praświadomości, retencji i zdolności rozdawiania się Ja na Ja będące podmiotem i Ja będące przedmiotem (to rozdwojenie występuje już w praświadomości, która rozdawia się pasywnie na retencję i protencję; Judycki 1990, s. 188, 190). Jako gwarant pewności refleksji Husserl proponuje ograniczenie rozważań do czystej świadomości jako efektu redukcji fenomenologicznej (ten rodzaj refleksji nazywa spostrzeżeniem immanentnym⁴).

⁴ „spostrzeżenie to odróżniał od spostrzeżenia wewnętrznego, w którym ujmujemy strumień przeżyć świadomych z całym bogactwem i głębią różnorodnych apercpcji, czyli ujęć wykraczających poza ‘płaskie’ dane spostrzeżenia immanentnego” (Judycki 2004, s. 85).

Po tych poprawkach Husserl stwierdza, podobnie jak Brentano, że spostrzeżenie immanentne wraz ze swoim przedmiotem tworzy

jedność niezapśredniczoną, jedność jednej jedynej konkretnej *cogitatio*. Spostrzeżenie zawiera tu swój obiekt w ten sposób w sobie, że da się tylko abstrakcyjnie, tylko jako coś z istoty swej niesamodzielnego od niego wyodrębnić (Husserl 1975, s. 68).

Husserlowi trzeba postawić pytanie: jak zdobyć pewność, że świadomość funkcjonuje tak właśnie, jak to opisał, i jak rozpoznać, że mamy do czynienia ze spostrzeżeniem immanentnym, a nie zwykłą refleksją. To drugie pytanie nurtowało Romana Ingardena.

Zdaniem Ingardena, jeśli jedynie spostrzeżenie immanentne miałyby być niepowątpiewalne, to wyłącznie poprzez inne spostrzeżenie immanentne moglibyśmy się niezawodnie dowiedzieć, że mamy do czynienia ze spostrzeżeniem immanentnym. I tak powstałby ciąg w nieskończoność. Ingarden uważa, że jedynym sposobem jego uniknięcia, a właściwie wyjaśnienia jego braku w naszym doświadczeniu, jest założenie istnienia intuicji przeżywania, która niezawodnie i na bieżąco informuje nas o wszystkich świadomych przeżyciach. Spostrzeżenie immanentne może pełnić co najwyżej rolę wtórną, ponieważ i tak, jeśli mielibyśmy uniknąć regresu, intuicja przeżywania musiałaby poinformować o istnieniu i wartości spostrzeżenia immanentnego.

Intuicja przeżywania jest odpowiednikiem *świadomości wtórnej* Brentana i *praświadomości* Husserla. Chodzi zatem o nieaktywny moment wszystkich aktów i stanów świadomych (dzięki któremu są one „świadome”), który w prosty sposób ujawnia podmiotowi te akty i stany w trakcie ich zachodzenia. Stanisław Judycki trafnie nazywa tę postać świadomości *świadomością prostą* (Judycki 2004, s. 77). Anglosasi nazywają ją *świadomością preintrospekcyjną* (Shoemaker 1994, s. 395). Ingarden bardzo słusznie zauważył, że intuicja przeżywania na płaszczyźnie naszej świadomości jest instancją ostateczną. Jeśli gdzieś ma być źródło niepowątpiewalności, to właśnie tutaj.

Niezależnie jak dyskusyjne jest mówienie o ja jako podmiocie przeżyć świadomych, trzeba zauważyć, że intuicja przeżywania jest bliską towarzyszką owego podmiotu i tak jak podmiot „ucieka” przed tematyzacją. Jeśli ja oraz intuicja przeżywania są przedmiotem naszej refleksji, to tylko w postaci minionej, należącej już do przeszłości, i danej dzięki pośrednic-

twu pamięci. Aktualne ja i aktualna intuicja przeżywania są nieuchwytne, ponieważ to one dokonują wszelkich poznawczych uchwycień. W momencie próby uchwycenia aktualnego ja i jego aktualnej intuicji przeżywania, para ta natychmiast przenosi się na poziom wyższy i reflektuje swoją właśnie minioną fazę. „Podmiot nie identyfikuje się z żadnym ze składników swojego strumienia świadomości” (Judycki 2004, s. 310). Intuicja przeżywania jest zatem nieuchwytna w aktualnej fazie (nie można jej doświadczyć). Wszystko, co o niej wiemy, to przypomnienia i wnioskowania ze skutków (skoro mogę zreflektować czy przypomnieć sobie własne doznanie, to znaczy że cały czas było ono monitorowane). Jeśli intuicja przeżywania jakoś dana nam jest w aktualnej fazie, to jedynie peryferyjnie, dzięki temu, że nasza świadomość nie tylko rozciąga się w czasie, ale ma także rozległe pole uwagi i potrafi uchwycić kilka rzeczy na raz.

Ingarden pisze jak Brentano:

przy intuitywnym przeżywaniu aktu to, co poznawane, jest po prostu identyczne z poznawaniem, poznanie jest w tym wypadku uchwytывaniem samego siebie (Ingarden 1971, s. 377).

Trudno jednak zgodzić się z kolejnymi tezami, a mianowicie, że

przy intuitywnym przeżywaniu zasadniczo wykluczona jest możliwość jakiegokolwiek złudzenia

oraz że

nie trzeba nam [...] szukać nowych poznań, aby poznać naturę i wartość poznawczo intuitywnego przeżywania, gdyż w prostym jego spełnieniu poznajemy je intuitywnie [...] trzeba tylko przemianę mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny (Ingarden 1971, s. 377).

Zdaniem Ingardena, intuicja przeżywania nie tylko musi być poznaniem niezawodnym, ale sama informować o swej wartości.

Podstawowym zarzutem wobec niezawodności intuicji przeżywania jest jej mglistość i niewyraźność, zarzut, który Husserl kierował już wobec świadomości wtórnej Brentana. Ingarden na próżno stara się zniwelować ten zarzut techniką przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny, czyli maksymalnie nasycony świadomością, a jednocześnie trzymający się granic aktu pierwotnego. Przejście do nowego aktu – aktu refleksji –

niszczyłoby jedność aktu i przedmiotu, która jest jedyną podstawą niezawodności. Technika przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuicyjny nie może być jednak wystarczającą podstawą niezawodności (por. Judycki 2004, s. 94).

Można powiedzieć, że Brentano, Husserl i Ingarden wzajemnie podważyli własne wyjaśnienia niezawodności samoświadomości (por. Ziemińska 1993). Stanęli przed nieprzewycięzalnym dylematem: osobny akt refleksji z dystansem strukturalnym, który niszczy immanencję, albo intuicja w ramach tego samego aktu, mglista i niewyraźna. Trzeba jednak pamiętać, że w tradycji Brentanowskiej nie chodziło o dowód, ale o wyjaśnienia oczywistości samoświadomości. Brentano i jego następcy dzielili przekonanie, że nie ma innej drogi zrozumienia gmachu ludzkiej wiedzy niż założenie niezawodności samoświadomości.

Tradycja anglosaska wytknęła słabości tego założenia (wymieńmy je tylko, bo po cóż mnożyć argumenty przeciwko niezawodności, kiedy jeden wystarczy, aby ją podważyć): dystans czasowy i strukturalny, pośrednictwo pojęć, zależność przekonań od języka i kłopoty z werbalizacją przekonań⁵. Wszystko to nie pozwala, aby jakiegokolwiek zdanie w pierwszej osobie, wyrażające dane samoświadomości, miało status niepowątpiewalnego. „Introspekcja, tak jak inne mechanizmy kognitywne człowieka, musi być także niekompletna i zawodna” (Judycki 2004, s. 94).

Uwzględniając obie te tradycje, trzeba powiedzieć, że nie ma podstaw do uznania samoświadomości za pewną. Skoro zaś dane samoświadomości nie mają gwarancji prawdziwości, tym bardziej nie mają jej inne typy samowiedzy. Zarzuty krytyków samowiedzy sięgają jednak dalej i dotyczą nie tylko pewności, ale także jakiegokolwiek wiarygodności, a nawet istnienia samowiedzy. Krytyka samowiedzy w tradycji anglosaskiej przebiega między innymi pod hasłem krytyki introspekcji (poznania aktualnych stanów własnej świadomości z wyłączeniem samoświadomości preintrospekcyjnej, która nie stanowi samodzielnelnego poznania)⁶.

⁵ Na ten temat pisałam w artykule *Intuicja przeżywania* (Ziemińska 1993).

⁶ Na ten temat pisałam w artykule *Pojęcie introspekcji w anglosaskiej filozofii analitycznej* (Ziemińska 2004).

2. Wiedza pierwszoosobowa a behawioryzm i fizykalizm

Gilbert Ryle najwyraźniej ignorując Husserlowskie rozważania o cząsowości świadomości, uważa, że introspekcja jest retrospekcją, czyli rodzajem przypomnienia. Powołując się na Comte'a pisze, że akt introspekcji jako spostrzegania wewnętrznego musiałby polegać na uchwytowaniu dwu rzeczy naraz, co jest nieprawdopodobne. Wydaje się, że uwagę skupiamy na jednej rzeczy, a najwyżej błyskawicznie przerzucamy się z przedmiotu na przedmiot (Ryle 1970, s. 269). Są też takie stany umysłu, którym nie można przyglądać się chłodno, na przykład panika czy szał. Przypominamy je sobie i rozważamy je później. Ryle wnosi stąd, że „jeśli retrospekcja może nam dostarczyć danych potrzebnych do poznania niektórych stanów umysłu, to nie ma żadnego powodu, dlaczego nie miałyby tego czynić w odniesieniu do wszystkich” (Ryle 1970, s. 271). Jego zdaniem introspekcja polega po prostu na retrospekcji, a jej rezultaty są redukowalne do innych źródeł wiedzy.

Daniel Dennett nawiązuje do pomysłów, że introspekcja jest procesem wyższego rzędu i twierdzi, że nie jest ona nowym doświadczeniem, lecz werbalizacją (selekcją, interpretacją, przetworzeniem) wcześniej dokonanego doświadczenia, które daje jedynie nowe przekonania, a nie nowe informacje. Introspekcja to seria procesów wydawniczych. „To, czego faktycznie doświadczamy jest produktem wielu procesów interpretacji – procesów wydawniczych w efekcie” (Dennett 1991, s. 112).

W podobnym duchu William Lyons, autor *The Disappearance of Introspection*, uważa, że introspekcja w odniesieniu do spostrzeżeń i doznań nie jest nowym procesem poznawczym, lecz tylko ich modyfikacją, a mianowicie spostrzeganiem uważnym. Introspekcja zaś w odniesieniu do myśli czy wyobrażeń też nie daje nowej wiedzy, lecz polega na konstruowaniu modeli na podstawie powtórki (*reply*) uprzednich doświadczeń (Lyons 1986, s. 130). W rezultacie nie jest źródłem bezpośredniej wiedzy na temat umysłu, mózgu czy procesów poznawczych (Lyons 1986, s. 150).

Wymienieni autorzy zdają się nawiązywać do Wittgensteina, który pisał: „O mnie w ogóle nie można mówić (chyba że żartem), iż *wiem*, że czuję ból. Bo co by to miało znaczyć – poza tym, że go *czuję*?” (Wittgenstein 2000, s. 130; I, s. 246). Znane są argumenty Wittgensteina przeciwko możliwości prywatnego języka (Wittgenstein 2001, s. 243–275). Jego zda-

niem język opisujący nasze przeżycia jest tylko ekspresywny, do niczego nie odnosi. Jeśli tak jest, to nie jest możliwa wiedza na temat własnych stanów umysłu. „Wiem, że czuję ból” jest nonsensem lub żartem. „Wiem” dodane do „czuję ból” jest tylko wyrazem emfazy, świadczy o emocjach. Jeśli można sensownie mówić o stanach umysłu, to nie w pierwszej osobie. Skutkiem tego moje wypowiedzi na temat własnego umysłu mają sens zapożyczony z języka społecznego i tylko w nim można osiągnąć wiedzę na temat własnych przeżyć.

Stanowisko Wittgensteina dobrze współgrało z filozoficznym behawioryzmem reprezentowanym przez Ryle’a. Uważa on, że nie ma różnicy pomiędzy poznaniem własnych stanów umysłu i poznaniem cudzych stanów umysłu. W obu wypadkach poznanie to dokonuje się poprzez obserwacje zewnętrznego zachowania. Jedyna różnica jest taka, że własne zachowanie obserwujemy ciągle, ale mniej obiektywnie, a zachowanie innych rzadziej, ale obiektywnie (Ryle 1970, s. 277). Jak słusznie zauważa Lyons, stanowisko Ryle’a może być przekonujące w odniesieniu do cech charakteru czy dyspozycji, ale nie do myśli czy wyobrażeń. Ryle nie potrafi wyjaśnić, co dzieje się w głowie myślącego, kiedy myśli, ale zachowuje myśli dla siebie (Lyons 1986, s. 33).

Filozoficzny behawioryzm jest dziś przebrzmiały (zdania o stanach mentalnych nie dadzą się przełożyć, bez utraty znaczenia, na zdania o zachowaniu podmiotu; ludzie znają swoje stany mentalne bez odwoływania się do danych na temat zachowania⁷), ale problem samowiedzy dyskutowany jest pod postacią problemu redukowalności języka introspekcyjnego do języka fizykalistycznego. Jest to mianowicie problem, czy w języku fizykalistycznym dałoby się wyjaśnić dane samoświadomości/introspekcji. Odpowiedź pozytywna na to pytanie decydowałaby o redukowalności samowiedzy do wiedzy w trzeciej osobie.

Zdaniem Thomasa Nagela, odpowiedź na to pytanie jest negatywna, ponieważ dane samoświadomości dostępne są tylko w pierwszej osobie. Z tego powodu nigdy nie będziemy wiedzieli, jak to jest być nietoperzem.

Subiektywność świadomości jest nieredukowalną cechą rzeczywistości, bez której nie moglibyśmy uprawiać fizyki ani niczego innego i musi

⁷ Jak pisze Williams (2001, s. 107): „zachowania są symptomem bólu, ale nie są samym bólem”.

zajmować równie podstawowe miejsce w każdym wiarygodnym obrazie świata, jak materia, energia, przestrzeń, czas i liczby (Nagel 1997, s. 12).

Stanowisko to rozwija Charles Siewert. Jego zdaniem, niedyskursywna wiedza pierwszoosobowa na temat umysłu istnieje i różni się co do typu od innych gatunków wiedzy (Siewert 1998, s. 10). Samowiedza nie jest nieobalalna czy niezależna od innej wiedzy, ale nie jest tak, że asercja w pierwszej osobie jest „chronicznie podatna na błąd” (Siewert 1998, s. 39). Nie jest tak, że ja nie mogę o sobie nic wiedzieć, jeśli inni tego nie potwierdzą (Siewert 1998, s.62). Eksperymenty opisane przez psychologów nie przeczą istnieniu tej wiedzy, a jedynie wskazują, że zewnątrzni obserwatorzy przewidują nasze zachowania nie gorzej niż my sami. Specyfika tej wiedzy polega na jej specyficznym uzasadnieniu. Wiem, że przeżywam lęk, ponieważ jestem tego świadoma. Inni, uzasadniając swoją wiedzę na ten temat, muszą odwołać się do zewnętrznych obserwacji moich zachowań czy wypowiedzi. Ja nie przeprowadzam takich obserwacji, a zatem moja samowiedza ma inny rodzaj uzasadnienia niż wiedza zewnętrznych obserwatorów⁸. Odpowiadając fizykalistom, Siewert twierdzi, że mogą być dwie teorie wyjaśniające równie dobrze nasze zachowania⁹.

Dodajmy, że generalne wątplenie w wartość samoświadomości napotyka na podobne trudności jak teza Paula Churchlanda o nieistnieniu przekonania czy teza globalnego sceptycyzmu co do wiedzy. Mamy tu bowiem do czynienia ze zjawiskiem samozniesienia. Tylko świadoma myśl może dostarczyć argumentów przeciwko sobie, a zatem argumenty przeciw samoświadomości zakładają wartość samoświadomości. W podobny sposób podważanie istnienia przekonania odbywało się za pomocą wygłaszania przekonania, a argumenty sceptycyzmu globalnego co do wiedzy zakładały na przykład wiedzę o własnych wątpliwościach czy o znaczeniu słów, które te

⁸ Alston (1971, s. 235) twierdzi, że na tym polega uprzywilejowany dostęp podmiotu do własnych stanów umysłu: ilekroć podmiot ma przekonanie introspekcyjne, to jest to przekonanie uzasadnione (i nikt inny nie jest w takiej relacji do tych treści).

⁹ W literaturze polskiej podobne stanowisko zajmuje Judycki: „Dostęp do umysłu będzie zawsze dokonywał się na dwóch drogach: zewnętrznej i wewnętrznej (introspekcyjnej), a stąd zawsze będziemy mieli do czynienia z dwoma rodzajami słowników, mentalistycznym i neurofizjologicznym” (Judycki 1995, s. 264).

wątpliwości wyrażały. Wszystkie te trzy radykalne stanowiska same siebie kwestionują i znoszą.

Potrąfimy zatem odrzucić generalny sceptycyzm co do danych samoświadomości, ale to jeszcze nie dowodzi ich autonomii. Nieredukowalność danych introspekcyjnych jest oczywiście hipotezą, której nie potrafimy dowieść. Podobnie jest z behawiorystyczną czy fizykalistyczną hipotezą redukowalności. Fizykalizmowi można przeciwstawić stanowisko Brentana, który słusznie zauważył, że cała nasza wiedza ma źródła w samoświadomości („na spostrzeżeniu wewnętrznym [...] wznosi się jako na swojej podstawie cały gmach tej nauki”; Brentano 1999, s. 63), bo tylko w ten sposób dostępne nam są wszelkie dane, również na temat fizycznego świata i fizykalizmu jako stanowiska filozoficznego. Przy takim podejściu samowiedza wydaje się wiedzą podstawową, od której zależą wszystkie inne rodzaje wiedzy. Mamy zatem sytuację równości.

Stanowisko Brentana trzeba potraktować jako zbyt skrajne, tak samo jak behawioryzm/fizykalizm. Rozsądny złoty środek proponuje Donald Davidson, głosząc wzajemną zależność pomiędzy wiedzą w pierwszej, drugiej i trzeciej osobie, odrzucając zarówno behawioryzm, jak i mit subiektywności. Samowiedza jest zależna zarówno od wiedzy o świecie, jak i od wiedzy o innych (język), ale jest to zależność wzajemna i podmiot zachowuje obalalny autorytet co do własnych przekonań (mówiący wie, o czym jest przekonany, a interpretator może tego nie wiedzieć lub dowiaduje się o tym drogą trudnego wnioskowania; Davidson 2001a, s. 13).

Davidson łączy swoje stanowisko z akceptacją eksternalizmu, który zdaniem wielu interpretatorów zaprzecza nawet temu, że znamy własne myśli.

3. Wiedza pierwszoosobowa a eksternalizm

Istotnie, eksternalizm jako odmiana naturalizmu stanowi podobne wyzwanie dla samowiedzy jak behawioryzm i fizykalizm. Eksternalizm treściowy (*content externalism*), nazywany semantycznym, to pogląd, że znaczenie wyrażen językowych i treść (a zarazem identyczność) stanów umysłu częściowo zależą od czynników zewnętrznych (*external*) względem osoby mówiącej czy myślącej.

Hilary Putnam przeprowadził następujący eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że w jakiejś galaktyce istnieje planeta podobna do Ziemi (*Twin Earth*). Jedną z osobliwości Ziemi Bliźniaczej jest to, że płyn nazywany tam „wodą” nie jest H_2O , lecz ma inny wzór chemiczny – powiedzmy XYZ. Woda XYZ jest nieodróżnialna w normalnych temperaturach i ciśnieniu od naszej wody. Smakuje tak samo, gasi pragnienie i płynie w jeziorach i oceanach. Na Ziemi słowo „woda” oznacza H_2O , a na Ziemi Bliźniaczej – XYZ. Woda na Ziemi jest zbiorem wszystkich molekuł składających się z H_2O , a woda na Ziemi Bliźniaczej jest zbiorem wszystkich molekuł składających się z XYZ. Wyobraźmy sobie Oskara₁ na Ziemi i Oskara₂ na Ziemi Bliźniaczej, którzy są swoimi odpowiednikami (sobowtórami). Przy założeniach eksperymentu Putnama, ekstensja tego słowa u każdego z Oskarów jest odmienna. Putnam zaś uważa, że skoro ekstensja jest odmienna, to nie można twierdzić, że znaczenie jest takie samo (Putnam 1975, s. 223). Tyler Burge (1982) dodaje, że wraz ze zmianą środowiska fizycznego zmienia się nie tylko znaczenie używanych terminów, ale i treść stanów umysłowych.

Eksternaliści, uzależniając treść stanów umysłowych od czynników niedostępnych dla podmiotu, sugerują, że podmiot nie zna swoich własnych myśli. Klasyczną już argumentację w tej sprawie zawiera artykuł Paula Boghossiana (1989), który zakwestionował tezę, że nasze przekonania na temat własnych myśli można zaliczyć do *wiedzy* w przypadkach podróży bliźniaczych, czyli przenoszenia osób, bez ich wiedzy, z Ziemi na Ziemię Bliźniaczą. Boghossian zakłada analizę wiedzy za pomocą relewantnych alternatyw (wiem, jeśli umiem wykluczyć znaczące, istotne w danym wypadku alternatywne możliwości). Wyobraźmy sobie, że człowiek o imieniu Oskar, będąc na Ziemi, ma wyraźną myśl, że woda jest płynem. Zakładając jego podróż, relewantną alternatywą *jego myślenia, że woda jest płynem, jest jego myślenie, że woda bliźniacza jest płynem*. Introspekcyjne dane dostępne Oskarowi nie dają podstaw do odróżnienia tych dwu myśli, a zatem Oskar nie jest w stanie wykluczyć tej relewantnej alternatywy, i w związku z tym nie wie na podstawie introspekcji, że myśli, że *woda jest płynem* (Boghossian 1989, s. 12). Na gruncie eksternalizmu, twierdzi Boghossian, Oskar nie wie, co myśli, dopóki nie zbada środowiska i nie wykluczy tej relewantnej alternatywy (Boghossian 1989, s. 13). Podmiot przestaje zatem mieć uprzywilejowany dostęp do swoich myśli. Zbadanie śro-

dowiska przeprowadzone przez ekspertów może zakwestionować przekonania podmiotu na temat jego własnych myśli.

Jeszcze gorzej jest z wiedzą o myślach minionych. Wyobraźmy sobie, pisze Boghossian, że kiedy jestem już na Ziemi Bliźniaczej wystarczająco długo, aby zdobyć pojęcie wody bliźniaczej, informujesz mnie, że odbyłem taką podróż, ale nie mówisz, kiedy dokładnie miała ona miejsce. Następnie pytasz mnie, czy rok temu myślałem o wodzie czy *bwodzie*. Nie jestem w stanie odpowiedzieć na to pytanie. Czy powodem jest to, że po prostu zapomniałem, czy raczej to, że nigdy tego nie wiedziałem? Jeśli wykluczyć pierwszą możliwość, zostaje druga. Nigdy nie wiedziałem, czy myślę o wodzie czy o *bwodzie*, skoro nie byłem świadomy odbywanych bliźniaczych podróży i nie przeprowadzałem empirycznych badań środowiska (Boghossian 1989, s. 22–23). Nie jestem więc autorytetem w sprawie własnych myśli, twierdzi Boghossian, ponieważ zewnętrzni obserwatorzy i eksperci od środowiska mogą zakwestionować moją wiedzę na temat moich własnych myśli.

W nowym kontekście wracamy zatem do problemu omawianego przy okazji behawioryzmu i fizykalizmu, czy nasza samowiedza jest redukowalna do wiedzy o zewnętrznym świecie. Trzeba przyznać, że eksternalizm przyczynia się do destrukcji samowiedzy, ponieważ dostarcza kolejnych argumentów na rzecz tego, że nie znamy dogłębnie i w pełni naszych myśli. Myśli wyrażone w jakimś języku pozostają w rozmaitych relacjach do świata. Podmiot nie musi zdawać sobie sprawy z tego, jakie to są relacje (tak samo jak nie wie, splot jakich przyczyn doprowadził do jego myśli). Eksternalistyczna koncepcja znaczenia i treści stanów mentalnych jest jeszcze jednym sposobem pozbawienia podmiotu kontroli nad treścią własnych myśli.

Artykuł Boghossiana można jednak potraktować jako sprowadzenie do absurdu skrajnej eksternalistycznej koncepcji znaczenia i treści mentalnych: Gdyby podmiot w ogóle nie decydował o znaczeniu i treściach swoich stanów umysłowych, lecz wyłącznie czynniki środowiskowe czy społeczne, to trzeba by powiedzieć, że istotnie w ogóle nie zna swoich własnych myśli. A gdyby ta skrajna teoria była słuszna, nie moglibyśmy nawet wiedzieć, że o niej myślimy, a tym bardziej jej akceptować. Mamy tutaj powtórkę z samorefutacji, znaną z globalnego sceptycyzmu oraz skrajnego behawioryzmu i fizykalizmu.

Davidson nie jest skrajnym eksternalistą, lecz eksternalizm łączy z holizmem i autorytetem pierwszej osoby.

Jestem przekonany, że Putnam ma rację; to co nasze słowa znaczą, jest częściowo ustalone przez okoliczności, w których uczyliśmy się i używaliśmy słów [...] Ta kwestia zależy po prostu od tego, jak ustaliły się podstawowe związki między słowami i rzeczami lub myślami i rzeczami. Twierdę razem z Burgem i Putnamem, jeśli ich rozumiem, że zostało to ustalone poprzez kauzalne interakcje między ludźmi i częściami bądź aspektami świata (Davidson 2001 b, s. 29).

A zatem Davidson uważa, że eksternalne czynniki częściowo determinują treść naszych myśli. Jednakże treść pojedynczego przekonania nie jest izolowana, pozostaje wszak w racjonalnych związkach z innymi przekonaniem (holizm) i zależy od całościowej interpretacji zachowania mówiącego. Właśnie teoria interpretacji dostarcza Davidsonowi argumentu na rzecz autorytetu pierwszej osoby: „gdyby nie założenie, że mówiący wie, co ma na myśli [...], interpretator nie miałby czego interpretować” (Davidson 2001 b, s. 38). Teoria interpretacji służyła temu autorowi do odparcia globalnego sceptycyzmu i służy również do odparcia sceptycyzmu co do wiedzy pierwszoosobowej. Davidson nie wyjaśnia, jak pogodzić eksternalizm i autorytet pierwszej osoby, ale podkreśla, że muszą one być uzgodnione i nie ma powodu, żeby któreś odrzucić. Stąd wywodzi się jego, moim zdaniem słuszna, koncepcja trzech typów wiedzy: w pierwszej, drugiej i trzeciej osobie. Każda z nich zależna jest od każdej (np. wiedza o sobie i innych zakłada wiedzę o świecie), ale żadna nie jest redukowalna do pozostałych.

Wnioski

Samowiedzy, czyli wiedzy pierwszoosobowej, słusznie odmawia się pewności, ale niesłusznie przeczy się jej istnieniu i próbuje zredukować do wiedzy w trzeciej osobie. Samoświadomość zawiera przekonania najlepiej uzasadnione spośród tych, które posiadamy i wydaje się wiedzą podstawową, od której zależą wszystkie inne rodzaje wiedzy (choć i ona pozostaje od nich zależna). Samoświadomość niewątpliwie decyduje o specyfice wiedzy pierwszoosobowej. Inne postaci tej ostatniej są redukowalne do wiedzy w drugiej i trzeciej osobie.

W przypadku samowiedzy popełniamy błędy, czasami gorsze niż zewnętrzni obserwatorzy. O ile opisy pojedynczych zdarzeń umysłowych (dane samoświadomości) wydają się stanowić rzetelną wiedzę, to gorzej jest z uogólnieniami na własny temat, z poznawaniem motywów i dostarczaniem wyjaśnień własnego zachowania. Samowiedza obejmuje zatem nasze najlepsze przekonania, a zarazem najjaskrawsze samozłudzenia. Ten sam los dzieli jednak percepcja zmysłowa.

Rola samowiedzy jest oczywiście doniosła. Jest ona niezbędna w codziennej orientacji, samorozumieniu, samokontroli, samorealizacji; jest podstawą życia podmiotowego, osobowego czy moralnego (bez świadomości nie ma sumienia; łacińskie słowo *conscientia* znaczy zarazem ‘świadomość’ i ‘sumienie’). Nie możemy się bez niej obejść na co dzień i w nauce. Jest fundamentem wszelkich opisów i ocen. Spróbujmy generalnie zakwestionować wartość samowiedzy. Każda taka próba zakłada, że samowiedza istnieje i jest wartościowa (każdy argument przeciwko samowiedzy zakłada jej prawomocność). Gdybym chciała w tym miejscu twierdzić, że samowiedza nie istnieje, wynikałoby stąd, że nie wiem, co mówię. Mogłabym co najwyżej pojmować własne przeżycia jako epifenomeny jakichś innych nieznanych procesów, ale i to zakłada pewne samorozumienie.

Nie mamy zatem wyjścia, musimy polegać na własnej samowiedzy, przynajmniej jeśli chodzi o pojedyncze fakty na powierzchni strumienia naszej świadomości. Podobnie jak musimy polegać na percepcji zmysłowej, jeśli chodzi o kontakt ze światem. W przypadku jednak uogólnień, ocen i teorii na własny temat lepiej uwzględnić opinie innych członków naszej poznawczej wspólnoty (fakty percepcyjne też podlegają społecznej interpretacji). Samowiedza obok percepcji zmysłowej jest drugim filarem ludzkiej wiedzy.

Literatura

- Alston W. (1971), *Varieties of Privileged Access*, „American Philosophical Quarterly” 8, s. 223–241.
- Św. Augustyn (1998), *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Św. Augustyn (2001a), *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Św. Augustyn (2001b), *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Św. Augustyn (2001c), *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Boghossian P. (1989), *Content and Self-Knowledge*, „Philosophical Topics” 17, s. 5–26.
- Brentano F. (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burge T. (1982), *Other Bodies*, [w:] A. Woodfield (ed.), *Thought and Object. Essays on Intentionality*, Oxford: Clarendon Press.
- Burge T. (1988), *Individualism and Self-Knowledge*, „Journal of Philosophy” 85, s. 649–665.
- Chadwick H. (2000), *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Davidson D. (2001a), *First Person Authority*, [w:] *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, s. 3–14.
- Davidson D. (2001b), *Knowing One’s Own Mind*, [w:] *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, s. 15–38.
- Dennett D. (1991), *Consciousness Explained*, Boston, MA: Little Brown.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1989), *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1971), *O niebezpieczeństwie petitionis principia w teorii poznania*, tłum. D. Gierulanka, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN, s. 357–380.
- Judycki S. (1990), *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Judycki S. (1995), *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Judycki S. (2002), *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50, z. 1, s. 263–301.

- Judycki S. (2004), *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Lyons W. (1986), *The Disappearance of Introspection*, Cambridge MA: A Bradford Book.
- Nagel T. (1997), *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia.
- Putnam H. (1975), *The Meaning of 'meaning'*, [w:] tenże, *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, s. 215–271 (wyd. polskie: *Znaczenie wyrazu 'znaczenie'*, tłum. A. Grobler, [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa: PWN).
- Ryle G. (1970) *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN.
- Shoemaker S. (1994), *Introspection*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. S. Guttenplan, Oxford: Blackwell, s. 395–400.
- Siewert Ch.P. (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton NY: Princeton University Press.
- Williams M. (2001), *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ziemińska R. (1993), *Intuicja przeżywania*, „Przegląd Filozoficzny”. Nowa Seria R. II, nr 2, s. 71–87.
- Ziemińska R. (2002), *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Ziemińska R. (2004), *Pojęcie introspekcji w anglosaskiej filozofii analitycznej*, „Filozofia Nauki” 45, s. 83–97.

SELF-CONSCIOUSNESS AND SELF-KNOWLEDGE EPISTEMOLOGICAL POINT OF VIEW

Summary

Self-consciousness is the source or set of information about our own present mental states. My self-knowledge is the set of all my information about myself, not only about my present mental states, but also my past mental states, my personality, my body or even my unconsciousness. Many philosophers thought that self-conscio-

usness data are certain knowledge (Brentano, Husserl, Ingarden) but many contemporary philosophers claim that the first-person knowledge does not exist (Wittgenstein, Ryle, Dennett). Davidson refutes both behaviorism and subjectivity myth and takes some moderate position: first-person knowledge is dependent on third-person knowledge but third-person knowledge is dependent on first-person knowledge. There are some problems to reduce consciousness to physical states and to know about it. So, first-person knowledge is not certain and autonomous but it does exist and play important role. The two interdependent kinds of knowledge are two pillars of human knowledge. According to Davidson there is also some third pillar and it is the second-person knowledge.

ANITA PACHOLIK-ŻUROMSKA *

ZNACZENIE POJĘĆ DLA SAMOWIEDZY WEDŁUG CHRISTOPHERA PEACOCKE’A

Keywords: self-knowledge, concepts, Frege, Peacocke, content, normativity,
mental states, propositional attitudes

Słowa kluczowe: samowiedza, pojęcia, Frege, Peacocke, treść, normatywność,
stany mentalne, nastawienia sędzeniowe

Wstęp

W niniejszym artykule przyjmuje się taką definicję samowiedzy, która głosi, że samowiedza jest wiedzą podmiotu na temat jego własnych stanów mentalnych o pewnej treści, w skład których wchodzi między innymi nastawienia sędzeniowe. Samowiedza podmiotu charakteryzuje się tym, iż ma on bezpośredni dostęp do własnych stanów mentalnych oraz posiada zdolność formułowania raportów pierwszoosobowych typu: „Uważam, że...”, „Sądzę, że...” itp. Składnikiem treści takich nastawień sędzeniowych

* Anita Pacholik-Żuromska, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Teorii Poznania i Metodologii Nauk, w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Urszuli M. Żegleń: „Konceptualne podstawy samowiedzy w świetle wybranych teorii pojęć”. Zainteresowania: filozofia umysłu, epistemologia (szczególnie problem samoświadomości i samowiedzy, teorie decyzji). E-mail: anitapacholik@wp.pl.

są zaś pojęcia. Jednak skoro przyjmuje się takie założenie, to należy powiedzieć, czym są owe pojęcia. Aby zatem opisać charakter samowiedzy, należy zacząć od zbadania pojęciowych składników jej treści. W tym celu pomocna okazuje się kompleksowa teoria Christophera Peacocke'a obejmująca zarówno pojęcia, jak i samowiedzę.

Teoria Peacocke'a dotycząca natury oraz nabywania i stosowania pojęć uznawana jest w rozmaitych próbach klasyfikacji za tzw. podejście tradycyjne lub klasyczne¹. Istnieją ku temu przynajmniej dwa powody. Po pierwsze, Peacocke buduje swoją teorię w oparciu o semantykę Fregowską, w myśl której treścią zdania, a więc jej sensem, jest myśl, natomiast przejście od myśli wyrażonej w zdaniu, a zatem od jego treści do znaczenia, którym jest prawda lub fałsz, Frege nazywa sądem. Składnikami myśli są pojęcia, które z kolei stanowią treść nazw na poziomie sensu. Podejście takie wymaga jednak odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób treści złożone z pojęć mogą być prawdziwe lub fałszywe? O to samo można zapytać inaczej, używając terminologii Fregowskiej: W jaki sposób sens determinuje referencję? Czy też pytając jeszcze inaczej: Na czym polega indywidualizacja pojęć, sprawiająca, że w pewnych okolicznościach nasze przekonania zawierające te pojęcia będą prawdziwe?

Po drugie, Peacocke definiuje pojęcia jako byty abstrakcyjne, które mogą łączyć się ze sobą tak, by utworzyć kompleksową i ustrukturyzowaną treść². Taka skrótowa definicja pojęć może prowadzić do wniosku, że pojęcia są rodzajem platońskich bytów ogólnych, ideami, których niedoskonałymi kopiami są przedmioty w świecie. Jednak pojęcia według Peacocke'a, choć rozumiane jako byty abstrakcyjne, nie są samodzielne i nie wchodzą w interakcje przyczynowe, jeśli są oderwane od stanów mentalnych. Ta charakterystyka pojęć rodzi jednak pytanie, jak byt abstrakcyjny może odgrywać znaczącą rolę w opisie empirycznych stanów mentalnych?

¹ Zob. np. E. Margolis, S. Laurence, *Concepts*, [w:] T. Warfield, S. Stich (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Blackwell 2003. Wydaje się, że autorzy zmienili jednak zdanie na temat klasyczności teorii Peacocke'a i w późniejszych artykułach poświęcają mu osobne miejsce, jako przedstawicielowi koncepcji pojęć jako Fregowskich sensów. Por. E. Margolis, S. Laurence, *Concepts*, [w:] E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2006 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/concepts/>.

² Ch. Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge: MIT Press 1992, s. 99.

Teoria pojęć

Podstawowa teza Peacocke'a głosi, że składnikami propozycjonalnej treści są pojęcia indywiduowane poprzez ich warunki posiadania. Warunki posiadania podawane są na podstawie prawdziwego twierdzenia o charakterze indywiduującym, które podaje pewien wzorzec uznawania treści zawierających dane pojęcie. Peacocke zastrzega, że podmiot może sądzić tylko treść, którą ujmuje. Ujmowanie to jest możliwe tylko wtedy, gdy podmiot zna warunki prawdziwości ujmowanej treści. Natomiast wiedza podmiotu na temat prawdziwości ujmowanej treści możliwa jest dzięki uchwyleniu jej składników oraz sposobu, w jaki owe składniki łączą się ze sobą³. Tak sformułowany warunek Peacocke zwie Zasadą Zależności. Jej definicja brzmi następująco:

[...] w naturze pojęć nie może być nic więcej niż jest determinowane przez poprawne ujęcie zdolności podmiotu, który opanował to pojęcie, do przyjęcia postawy propozycjonalnej, której treść zawiera to pojęcie⁴.

Jak twierdzi Peacocke, zasada ta przeniesiona do teorii języka jest wersją twierdzenia Dummetta: teoria znaczenia musi być teorią rozumienia⁵. Zasada Zależności wyraża zatem związek zachodzący między pojęciami a nastawieniami sądzeniowymi (postawami propozycjonalnymi), jakimi są na przykład przekonania: podmiot posiadający dane pojęcie jest zdolny do głoszenia poprawnych sądów zawierających to pojęcie.

Wedle Peacocke'a podstawowe typy pojęć są indywiduowane poprzez fakt, że w pewnych określonych okolicznościach nasze przekonania zawierające to pojęcie będą prawdziwe. Jako przykład podaje warunki posiadania pojęcia koniunkcji:

³ Por. tamże, s. 51.

⁴ Tamże, s. 99, tłum. A.P.-Ż.

⁵ Ch. Peacocke, *What are Concepts?*, „Midwest Studies in Philosophy” Vol. XIV. *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language II*, ed. P.A. French, T.E. Uehling Jr., H.K. Wettstein, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1989.

Koniunkcja jest tym pojęciem C , dla posiadania którego podmiot musi uznać podstawienia wymienionych niżej form wnioskowania za pierwotnie nieodparte i to z uwagi na ich formę

$$\begin{array}{ccc} \frac{A C B}{A} & \frac{A C B}{B} & \frac{A B}{A C B} \end{array}$$

[...] odpowiednia teoria determinacji dla tego warunku posiadania głosi, że wartością semantyczną koniunkcji jest binarna funkcja prawdziwościowa, która sprawia, iż wnioskowania o podanych formach zawsze dziedziczą prawdziwość⁶.

Indywidualizacja pojęć odbywa się zatem przez określenie tego, co musi być prawdziwe o podmiocie, aby posiadał on dane pojęcie. Jest to wymieniony powyżej warunek posiadania pojęcia. Ogólnie mówiąc, podmiot posiada dane pojęcie, jeżeli ma dyspozycję i zdolność do stosowania go w pewnej sytuacji. Są to zatem warunki nabywania i stosowania pojęć, odpowiadające na pytanie, co to znaczy posiadać pojęcie.

Jak zostało powiedziane, pojęcia nie są samodzielne. Są one składnikami treści, która może być prawdziwa lub fałszywa. Można zatem powiedzieć, że wartość semantyczna pojęć ustalana jest w kontekście całości treści. Jest to właściwie twierdzenie zgodne z tym, co o zależności zachodzącej między pojęciami a treścią pisze Frege. Po pierwsze, Frege używa terminu „pojęcie” w sensie logicznym, a nie psychologicznym, co ma uzasadnienie w jego projekcie odpsychologizowania logiki. Po drugie, pojęcie ma charakter predykatywny, ponieważ stanowi ono znaczenie gramatycznego orzeczenia. Jego zakresem jest „przebieg funkcji, której wartością jest dla każdego argumentu wartość logiczna”⁷. Pojęcia u Fregego, tak jak u Peacocke’a, nie są samodzielne. Dochodzi się do nich poprzez rozbiór myśli. Myśl z kolei jest sensem zdania oznajmującego i musi posiadać wartość logiczną. Wartość ta jest znaczeniem zdania. Pojęcia należy zatem rozumieć jako funkcje:

⁶ Ch. Peacocke, *Jak są możliwe prawdy aprioryczne?*, tłum. T. Szubka, [w:] T. Szubka, P. Gutowski, *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin: TN KUL 1998, s. 285.

⁷ G. Frege, *Funkcja i pojęcie*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1977, s. 30.

To, co w logice zwie się pojęciem, wiąże się z tym, co nazywamy funkcją. Można wręcz rzec: pojęcie jest to funkcja, której wartością jest zawsze wartość logiczna⁸.

Według interpretacji Fregego dokonanej przez Michaela Dummetta pojęcia są referentami predykatów. Pojęcia są więc własnościami, a podstawową formą sądu jest sąd jednostkowy, w którym wyraża się relacja podpadania obiektu pod pojęcie.

Wolfgang Carl, jeden z komentatorów Fregego, podsumowuje w następujący sposób związek między myślą a pojęciami:

Pojęcia służą do charakteryzowania przedmiotów i wykształcania relacji między nimi. To zadanie pojęcia mogą spełniać tylko wtedy, jeśli zostaną zastosowane w sądzie. Pozostają one zatem w funkcjonalnej zależności od sądów [...]⁹.

Myśl musi zostać uchwycona w pewnym sądzie, wymaga bowiem „nosiela”. Sama w sobie myśl nie jest prawdziwa ani fałszywa. Dopiero uchwycona w sądzie, gdzie nabiera charakteru zdaniowego, podlega wartościowaniu. Twierdzenie Fregego, że „wiedzę daje dopiero myśl wraz ze swym znaczeniem, czyli ze swą wartością logiczną”¹⁰, należy rozumieć zatem jako twierdzenie głoszące, że wiedza wyraża się w prawdziwych sądach.

Problem stanowi natomiast kwestia Fregowskich sensów. Gareth Evans proponuje mówić o sensach jako o sposobach myślenia o rzeczach:

Podmiot, S, wypowiada zdanie ‘a jest F’, mając w umyśle myśl, której treść jest determinowana przez sensy, dołączone do wyrażenia ‘a’ i ‘ξ jest F’. Myśl ta będzie o referencie terminu ‘a’, ale podmiot będzie myślał o nim w szczególny sposób, który konstituuje sens dołączony do nazwy¹¹.

⁸ Tamże.

⁹ W. Carl, *Sinn und Bedeutung. Studien zu Frege und Wittgenstein*, Königstein: Hain 1982, s. 27 (tłum. A.P.-Ż.).

¹⁰ G. Frege, *Sens i znaczenie*, s. 72.

¹¹ G. Evans, *The Variety of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford: Clarendon Press 1982, s. 22 (tłum. A.P.-Ż.).

Ta interpretacja zbliża się do uznania sensów za pojęcia, biorąc pod uwagę, że pojęcia są składnikami myśli. Interpretację sensów jako pojęć akceptuje również Peacocke:

Pojęcia [...] występują na poziomie sensu. Są w istocie frege'owskimi sposobami prezentacji, ponieważ na ich identyczność mają wpływ względy wagi poznawczej. Podobnie jak frege'owskie sposoby prezentacji, pojęcia w przyjętym rozumieniu mogą należeć do dowolnej kategorii; mogą to być jednostkowe pojęcia przedmiotów, pojęcia predykatywne lub pojęcia wyższego rzędu. Odpowiednio powiązane tworzą treści, które można oceniać jako prawdziwe lub fałszywe¹².

Jest to interpretacja epistemologiczna, ponieważ odwołuje się do charakterystyki pojęć jako sposobów dania przedmiotu, rozumianych jako sposoby dochodzenia do poznania owego przedmiotu (gdzie za przedmiot, wedle definicji Fregego, można podstawić wszystko, co nie jest funkcją, a więc nie tylko obiekt w świecie, ale także Prawdę lub Fałsz). Zwrócenie uwagi na epistemologiczny aspekt sensów wiąże się z kwestią normatywności pojęć z uwagi na twierdzenie, że sens wyznacza referencję. Jest to punkt istotny również dla Peacocke'a.

Stawia on w swojej teorii tezę, że dla każdego warunku posiadania pojęcia istnieje relacja ustalająca wartość semantyczną, która zachodzi między warunkiem posiadania a bytem pewnej kategorii, gdy wartością semantyczną pojęcia indywiduowanego przez ten warunek posiadania jest właśnie ów byt¹³. Zależność tę Peacocke ujmuje w postaci „Teorii determinacji”, wedle której wartość semantyczna pojęcia determinowana jest przez warunki posiadania danego pojęcia i przez świat. Jeśli więc podmiot poprawnie stosuje dane pojęcie w odniesieniu do pewnego przedmiotu w świecie, to wartością semantyczną sądu zawierającego to pojęcie będzie prawda. Na przykład w wypadku pojęcia *krzesło* wartością semantyczną tego pojęcia będzie funkcja odwzorowująca przedmiot na wartość logiczną prawdy, jeśli podmiot doświadcza owego przedmiotu jako krzesła.

Terminologia typu „poprawne stosowanie” czy „warunki poprawności” należy do słownika, którym posługują się normatywiści. W kwestii natury pojęć takim słownikiem posługuje się również Peacocke. Według

¹² Ch. Peacocke, *Jak są możliwe prawdy aprioryczne?*, s. 283.

¹³ Por. tamże, s. 283.

niego wewnętrzna natura pojęć pociąga rozróżnienie na ich poprawne i niepoprawne stosowanie¹⁴. Ta dystynkcja jest jednym z wyznaczników normatywnego charakteru pojęć.

Peacocke dzieli normatywność na dwa rodzaje: odnośnie pojęć i odnośnie treści. W odniesieniu do treści normatywność odnosi się do sądów, o których poprawności decyduje zgodność z tym, jak dany jest świat. W odniesieniu do pojęć Peacocke mówi o normatywnej zależności, która polega na tym, że pewne okoliczności będą stanowiły rację dla przyjęcia przez podmiot nastawienia sądzeniowego o odpowiednich pojęciowych konstytuantach¹⁵. Zagadnienie tak rozumianej normatywności wiąże się z koncepcją racjonalności, przedstawioną przez niego w książce *The Realm of Reason*¹⁶.

Peacocke analizuje tam trzy zasady racjonalizmu, które prowadzą go do stwierdzenia, że istnieją pewne racje, które sprawiają, że wnioski podmiotu są prawdziwe. Racje te nazywa upoważnieniami, którym odpowiadają obiektywne normy. Dzięki nim podmiot jest zdolny do wydawania prawdziwych sądów. Każda taka racja, czy inaczej mówiąc relacja upoważnienia do przejścia od jednych treści do drugich, jest aprioryczna. Pierwotnie nieodparte są zatem te treści, które są niezależne od doświadczenia. Muszą więc to być treści logiczne, jak aksjomaty czy reguły wnioskowań. Wedle tezy inferencjalizmu to właśnie pojęcia są szeroko rozumianymi normami inferencyjnymi, a pytanie o to, czym jest pojęcie, jest w gruncie rzeczy pytaniem o inferencje, jakie pociąga za sobą to pojęcie. Warunki posiadania pojęcia wraz z teorią determinacji należy zatem rozumieć u Peacocke'a jako wyznaczniki owych norm inferencyjnych. Pojęcia są zatem indywiduowane poprzez ich rolę, którą pełnią w inferencyjnych przejściach od jednych treści do drugich.

Związek łączący normatywność z racjonalnością widoczny jest przede wszystkim w koncepcji Peacocke'a na temat warunków posiadania pojęć. To właśnie owe warunki wraz z teorią determinacji stanowią rację do przeprowadzania poprawnych wnioskowań między sądami. Związek normatywności z racjonalnością Peacocke ujmuje w postaci tzw. Ogólnej Hipotezy:

¹⁴ Ch. Peacocke, *A Study of Concepts*, s. 191.

¹⁵ Por. tamże, s. 126.

¹⁶ Ch. Peacocke, *The Realm of Reason*, Oxford: Clarendon Press 2004.

Dla każdego pojęcia jego wartość semantyczna wyznaczona jest w taki sposób, by formułować prawdziwe przekonania poprzez praktyki wymienione w warunku posiadania pojęcia i aby wymienione w nim również zasady wnioskowania także zachowywały prawdę¹⁷.

Odnosnie powyższej hipotezy można zgłosić pewną wątpliwość. Załóżmy sytuację, w której podmiot używa pewnego słowa, na przykład „wihajster”¹⁸, za którym to słowem stoi jakieś pojęcie, które powinno wyznaczać odniesienie tego słowa poprzez odpowiednie warunki posiadania, a jednak podmiot używa owego słowa w niejednoznacznym odniesieniu, czyli do rozmaitych przedmiotów. Czy w takim wypadku podmiot posiada to pojęcie i czy istnieje tu jakaś teoria determinacji? W świetle teorii Peacocke’a odpowiedź na to pytanie może być dwojaka. Z jednej strony, w sytuacji kiedy przedmioty nazywane przez podmiot „wihajstrem” mają inną, ustaloną nazwę, podmiot po prostu nie posiada danego pojęcia z uwagi na brak warunków jego posiadania oraz brak odpowiedniej teorii determinacji dla tego pojęcia. Z drugiej strony, może być też tak, że „wihajster” jest neologizmem, który podmiot sobie wymyślił, a nazywane przez niego przedmioty nie mają ustalonej nazwy. Odnosząc do nich to słowo, podmiot ustala za każdym razem normy poprawności, tak że przy ponownej referencji do tego samego przedmiotu będzie już istniała teoria determinacji dla tego pojęcia.

Jak uważa Peacocke, owa Ogólna Hipoteza jest przy odpowiednim sparafrazowaniu bliska założeniom Fregego. Wspólne dla obydwóch teorii (Peacocke’a i Fregego) jest centralne miejsce rozumu i racjonalności w indywiduacji pojęć. Podmiot wyposażony jest w racjonalny aparat, dzięki któremu dokonuje poprawnych wnioskowań i głosi sądy stanowiące bądź to punkt wyjścia do działań w świecie, bądź to ich konsekwencję. W teorii Peacocke’a, by racjonalne poznanie (będące wynikiem czynności rozumu) było możliwe, muszą istnieć warunki posiadania pojęć, które każdy podmiot musi spełnić. Można wtedy powiedzieć, że podmiot ma dane pojęcie. Owe warunki posiadania wraz z teorią ustalającą dla każdego pojęcia jego

¹⁷ Ch. Peacocke, *Precis of a Study of Concepts*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. LVI, No. 2, (1996) June, s. 408 (tłum. A.P.-Ż.).

¹⁸ Nawiasem mówiąc, nazwa „wihajster” jest fonetycznym zapisem niemieckiego zdania pytającego „Wie heißt er?”, co znaczy: „Jak on się nazywa?”. Można zatem sądzić, że nazwa ta oznacza przedmioty, które rzeczywiście nie mają ustalonej nazwy.

wartość semantyczną gwarantują pewną wrażliwość podmiotu na racjonalność (*rational sensitivity*)¹⁹. Owa wrażliwość podmiotu na racjonalność jest konieczna, żebyśmy mogli sobie i innym przypisać postawy propozycjonalne. Od tej racjonalnej wrażliwości uzależniona jest zatem również samowiedza podmiotu.

Teoria samowiedzy

Na gruncie powyższych twierdzeń powstaje pytanie, czy warunki posiadania pojęć stanowią także racjonalną podstawę samowiedzy? Pytanie to pojawia się w związku z różnicą, która zachodzi między sądami konstytuującymi wiedzę podmiotu na temat własnych stanów mentalnych a sądami konstytuującymi wiedzę na temat świata zewnętrznego i polega na tym, że sądy te mają odmienny status epistemiczny. W wypadku samowiedzy, jak zobaczymy, sądy te są samoweryfikujące.

Peacocke definiuje sąd jako świadomą, racjonalną aktywność podmiotu, dla której istnieją pewne racje. Przy czym za fundamentalną rację uznaje dążenie podmiotu do wygłaszania prawdziwych sądów²⁰.

Powyżej powiedziano, że podmiot musi dysponować warunkami posiadania danego pojęcia, które wraz z teorią determinacji będą predysponowały go do wygłaszania prawdziwych przekonań. W tym miejscu omówione zostanie przejście z poziomu pojęć na poziom nastawień sądzeniowych. Ponieważ samowiedza definiowana jest tu jako wiedza podmiotu o jego własnych stanach mentalnych, które mają charakter propozycjonalny, tak jak na przykład przekonania, należy teraz wyjaśnić, czym jest przekonanie. Definicja przekonania według Peacocke'a wiąże się z podaną powyżej Zasadą Zależności i brzmi następująco:

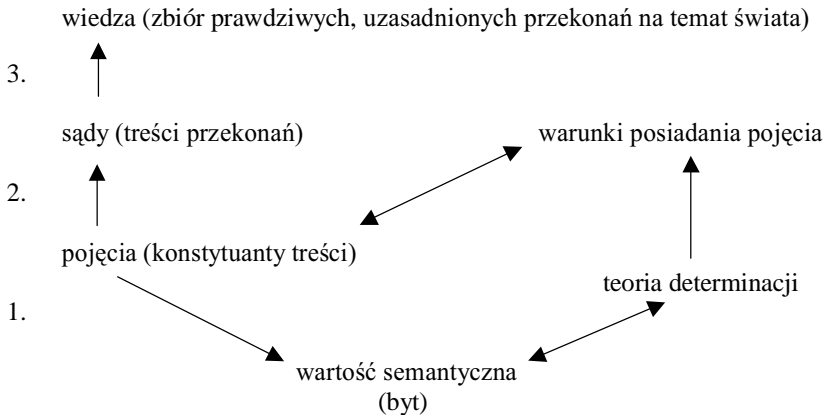
Ktoś, kto ma przekonanie, że *p*, znajduje się w stanie *s* o własnościach relacyjnych systematycznie determinowanych z warunków posiadania dla pojęć składowych *p*, wraz z ich sposobem składania²¹.

¹⁹ Ch. Peacocke, *Being Known*, Oxford: Clarendon Press 1999, s. 214 i n.

²⁰ Taka definicja sądu pojawia się wielokrotnie w: Ch. Peacocke, *A Study of Concepts* oraz tenże, *Being Known*.

²¹ Ch. Peacocke, *A Study of Concepts*, s. 149 (tłum. A.P.-Ż.).

Choć powyższe zasady i definicje wydają się klarowne, powstaje jednak problem związku między warunkami posiadania pojęć, sądami a wiedzą, którą te sądy konstytuują. Peacocke opisuje ten związek posługując się pewnego rodzaju przekształceniem. Polega ono na tym, że warunki posiadania dla danego pojęcia C mogą zostać przekształcone w ujęcie, które indywiduuje C, w terminach okoliczności, w których można wiedzieć, że myśl, której składnikiem jest C, będzie prawdziwa²². Przekształcenie to otwiera swego rodzaju przejście od poziomu pojęć do wiedzy, które można zilustrować następująco:

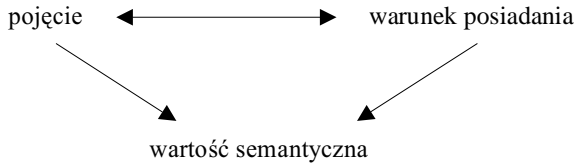


Powyższy diagram pokazuje trzy etapy kształtowania się wiedzy. Na poziomie 1. zachodzi związek między pojęciami, ich warunkami posiadania a teorią determinacji ustalającą wartość semantyczną dla danego warunku posiadania. Krótko mówiąc, jest to relacja pojęcie–świat, biorąc pod uwagę, że teoria determinacji przekształca przedmioty na wartość logiczną prawdy. Pojęcia są zatem indywiduowane epistemicznie lub ewentualnie poprzez relację do takiego pojęcia. Diagram ten różni się zasadniczo na poziomie 1. od tego, który podaje Peacocke²³. Wydaje się jednak, że ilu-

²² Por. Ch. Peacocke, *Being Known*, r. II oraz E. Fricker, *From Concepts to Knowledge*, „International Journal of Philosophical Studies”, vol. 10 (1) (2002), s. 75–100.

²³ Patrz: Ch. Peacocke, *A Study of Concepts*, s. 17.

stracja proponowana w niniejszym artykule lepiej odzwierciedla jego propozycję. Peacocke proponuje następujący schemat:



Schemat ten nie pokazuje jednak zależności zachodzącej między teorią determinacji warunkiem posiadania a wartością semantyczną. Dalej będzie się zatem odnosić do diagramu proponowanego w niniejszym artykule.

Poziom 2. powinien odzwierciedlić twierdzenie, że pojęcia są składnikami treści przekonań. Sądy te są prawdziwe z uwagi na prawdziwość pojęć wchodzących w ich skład, co gwarantowane jest właśnie warunkami posiadania wraz z teorią determinacji. Prawdziwe sądy konstytuują natomiast wiedzę, co obrazowo przedstawia poziom 3. diagramu. Pozostaje jednak kwestia kolejnego przejścia: od poziomu wiedzy do poziomu samowiedzy. Jak zostało bowiem powiedziane, sądy na temat własnych stanów mentalnych są samoweryfikujące, wydaje się zatem, że przedstawiony wyżej schemat nie będzie obowiązywał w wypadku samowiedzy. Nadal jednak nie jest jasne, co sprawia, że takie sądy są samoweryfikujące?

Próby odpowiedzi na to pytanie podejmuje się Peacocke konstruując warunki nabywania samowiedzy podobne do warunków posiadania pojęć. Uważa on bowiem, że dystynkcja, która zachodzi między stanem a pojęciem tego stanu, jest analogiczna do rozróżnienia między przedmiotem a pojęciem tego przedmiotu. Za punkt wyjścia obiera zatem pytanie: Co znaczy dla podmiotu posiadać pojęcie przekonania?

W odpowiedzi na to pytanie Peacocke podaje definicję pojęcia przekonania, która jest analogiczna do przedstawionej wcześniej definicji warunków posiadania dla danego pojęcia. Definicja posiadania pojęcia przekonania brzmi zatem następująco:

Relacyjne pojęcie R jest pojęciem przekonania, jeśli spełnione są następujące warunki:

Podmiot uznaje treść pierwszoosobową, taką, że pozostaje on w R do treści p , za pierwotnie nieodpartą, zawsze kiedy ma świadome przekonanie, że p i uznaje ją za nieodpartą, ponieważ ma owo świadome przekonanie²⁴.

Upraszczając można powiedzieć, że podmiot ma pojęcie przekonania, jeśli ma świadome przekonanie, że p i jeśli uznaje, że ma to przekonanie. Sama natura przekonania sprawia, że jeśli podmiot posiada pewien stan mentalny o treści p , to jest w stanie go skonceptualizować jako przekonanie. A zatem posiada pojęcie przekonania z uwagi na naturę samych przekonań. Inaczej mówiąc, jeśli podmiot ma przekonanie, że p , to wie, że je ma.

Definicji tej warto się przyjrzeć bliżej. Po pierwsze, tym, co od razu rzuca się w oczy, jest relacyjne ujęcie nastawień sądzeniowych. Krótko mówiąc, nastawienie sądzeniowe w takim ujęciu definiowane jest jako bycie podmiotu w relacji R do pewnego sądu: xRs , gdzie x jest podmiotem, a s to pewien sąd. Po drugie, także w definicji posiadania pojęcia przekonania pojawia się termin „pierwotnie nieodparte”, co miało miejsce także w definicji warunków posiadania danego pojęcia. Jak powiedziano, podmiot uznaje pewne treści za pierwotnie nieodparte z uwagi na ich formę logiczną. Treści te mają charakter aprioryczny. Czyżby zatem Peacocke twierdził, że i samowiedza ma aprioryczny charakter?

Wydaje się, że dalsze rozważania Peacocke'a zmierzają w kierunku pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. Twierdzi on bowiem, że przypisywanie sobie i innym postawy propozycjonalnej o pewnej treści wymaga bycia w jakiś sposób wrażliwym na spełnianie warunków posiadania dla pojęcia w przypisywanej treści²⁵. Tu znów pojawiają się dwa pytania:

1. Czym jest owa wrażliwość? Czy jest to wrażliwość podmiotu na racjonalność?
2. Jaki jest związek między warunkami posiadania pojęcia konstytuującego treść stanu mentalnego, a wiedzą o tym stanie?

Odpowiedź na pytanie pierwsze wydaje się twierdząca. Jak już powiedziano, wrażliwość podmiotu na racjonalność uwidacznia się w tym, że pewne treści uznaje on za pierwotnie nieodparte. Uznanie zatem, że jest się

²⁴ Tamże, s. 151.

²⁵ Tamże, s. 148.

w pewnym stanie mentalnym ma racjonalne podstawy. Podmiot dokonuje pewnego przejścia z poziomu przekonań o treści odnoszącej się do świata na poziom przekonań drugiego stopnia: przekonań o przekonaniach. Takie przejście od treści przekonań pierwszego poziomu do treści przekonań drugiego poziomu należałoby rozpatrywać w kategorii upoważnień, o których Peacocke mówi, że mają aprioryczny charakter. Właśnie z uwagi na to, treści pierwszoosobowe są uznawane przez podmiot za pierwotnie nieodparte.

Podsumowując: Pojęcia pierwszego stopnia konstytuują wiedzę. Operując na poziomie przekonań pierwszego stopnia, zawierających sądy oceniane jako prawdziwe, podmiot dokonuje inferencyjnych przejść od jednych treści do drugich. Upoważnieniem do wygłoszenia prawdziwego sądu jest inny prawdziwy sąd. Upoważnienia te są aprioryczne z uwagi na samą naturę treści intencjonalnych²⁶. Analogicznie zatem kolejne upoważnienie do przejścia do treści przekonań drugiego stopnia, które konstytuują samowiedzę, także będzie miało charakter aprioryczny.

Ale czy takie stanowisko nie zakłada inferencyjnego modelu samowiedzy? Jeśli tak, to stanowisko takie kłóciłoby się z definicją autorytetu pierwszej osoby, który cechuje właśnie nieinferencyjna, bezpośrednia wiedza na temat własnych stanów mentalnych. Takie podejście ułatwiałoby jednak odpowiedź na pytanie drugie o związek między warunkami posiadania pojęcia konstytuującego treść stanu mentalnego a wiedzą o tym stanie. Zachodziłby tu także pewien rodzaj inferencji.

W komentarzu do *A Study of Concepts* Peacocke przyznaje, że warunek posiadania został rozwinięty dla pojęcia przekonania aby uniknąć przyjęcia Kartezjańskiej koncepcji samowiedzy. Głosi ona, że sądy na temat własnych stanów mentalnych są samoweryfikujące z uwagi na sam fakt, że są czynione oraz na mocy konstytuującej je treści²⁷. Peacocke uważa, że takie uzasadnienie nie wystarczy.

Rola warunku posiadania pojęcia przekonania polega na tym, by podmiot znajdujący ten warunek skłonny był przypisywać sobie przekonania, że *p*, jeśli ma to świadome przekonanie, że *p*.

²⁶ Por. T. Szubka, *Powrót do racjonalizmu?*, „Analiza i Egzystencja” 1 (2005), s. 177.

²⁷ Por. Ch. Peacocke, *A Study of Concepts*, s. 156.

Ta zależna od treści rola dana jest przez warunki posiadania składników p wraz ze sposobem ich kombinacji w tej treści²⁸.

W tym miejscu należy przypomnieć o podanym przez Peacocke'a sposobie przekształcania warunków posiadania pojęcia, tak by gwarantowały one wiedzę:

Warunki posiadania danego pojęcia C mogą zostać przekształcone w ujęcie, które indywiduuje C w terminach okoliczności, w których można wiedzieć, że myśl, której składnikiem jest C , będzie prawdziwa²⁹.

A zatem, biorąc pod uwagę „moc” warunków posiadania pojęcia przekonania, w wypadku samowiedzy Peacocke wyprowadza tzw. Tezę o Przerzucaniu (*Redeployment Thesis*). Głosi ona, że wiedza podmiotu na temat jego własnych przekonań gwarantowana jest tym, że stany przekonaniowe drugiego poziomu (a więc treści sądów konstytuujących samowiedzę) dziedziczą treść ze stanu pierwszego poziomu³⁰.

Związek między warunkami posiadania pojęć zawartych w treści przekonania a wiedzą na temat tych przekonań Peacocke podsumowuje następująco:

Podmiot, który uzyskał nowe przekonanie poprzez inferencję, powinien być wrażliwy nie tylko na treść swojego wyjściowego przekonania. Powinien być także wrażliwy na fakt, że jego stany wyjściowe są przekonaniem³¹.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane do tej pory, kształtuje się specyficzna definicja samowiedzy:

Samowiedza to świadome przypisywanie sobie stanów mentalnych z treścią, dla którego racją jest wystąpienie owego stanu mentalnego o tej samej treści³².

²⁸ Ch. Peacocke, *Precis of A Study of Concepts*, s. 410 (tłum. A.P.-Ż.).

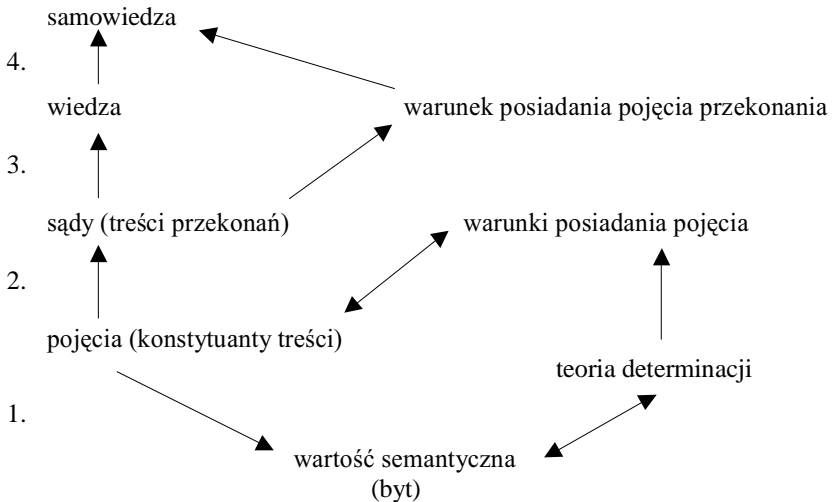
²⁹ Por. Ch. Peacocke, *Being Known*, r. II oraz E. Fricker, *From Concepts to Knowledge*, s. 75–100 (tłum. A.P.-Ż.).

³⁰ Por. Ch. Peacocke, *Being Known*, s. 245.

³¹ Ch. Peacocke, *Conscious, Attitudes, Attention and Self-Knowledge*, [w:] *Privileged Access. Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, ed. B. Gertler, Ashgate 2003, s. 90 (tłum. A.P.-Ż.).

³² Por. tamże (tłum. A.P.-Ż.).

Podmiot przechodzi od treści przekonań pierwszego stopnia do treści przekonań drugiego stopnia z uwagi na specyficzny charakter owych treści. Treści obydwu przekonań pozostają w odpowiedniej relacji do siebie i – jak pisze Peacocke – „zazębiają się”. W takim ujęciu przejścia od treści konstytuujących wiedzę do treści konstytuujących samowiedzę przedstawiony powyżej diagram powinien zostać „po prostu” uzupełniony o poziom 4.: „samowiedzę”. Wedle tego, co głosi Peacocke, istnieje bowiem płynne przejście między przekonaniem pierwszego stopnia a przekonaniem drugiego stopnia, gwarantowane warunkiem posiadania pojęcia przekonania. Zaprezentowany poniżej model samowiedzy rysuje się na podstawie charakterystyki treści nastawień sądzeniowych, podanej przez Peacocke'a.



Należy przy tym pamiętać, że treść nastawień sądzeniowych ma charakter pojęciowy. W takim opisie nie ma problemu z wprowadzeniem warunków posiadania pojęć i powoływania się na ich rolę również w konstytucji treści samowiedzy.

Kłopot powstaje przy założeniu, które czyni Peacocke, że istnieje także treść niepojęciowa. Wciąż zatem odpowiedzi wymagają pytania: Jakie konsekwencje dla samowiedzy ma treść niepojęciowa? Czy treść pojęciowa powstaje na jej podłożu? Czy przy założeniu istnienia treści niepojęciowej nadal można twierdzić, że stany mentalne indywiduowane są poprzez ich

treść? Te kwestie są jednak tak obszerne, że wymagają szerszego omówienia w odrębnym artykule.

Podsumowanie

W swojej teorii Peacocke wychodzi od problemu, co dla podmiotu oznacza posiadać pojęcie. Stwierdza, że jeśli podmiot zna warunki posiadania danego pojęcia wraz z teorią determinującą jego odniesienie, będzie je poprawnie odnosił do rzeczy, które pod te pojęcia podpadają. Pojęcia są zatem indywiduowane epistemicznie poprzez warunki ich posiadania. Kwestia poprawności stosowania pojęć wyznacza zagadnienie ich normatywności. Normatywność odnosi się jednak nie tylko do pojęć, ale też do treści w tym sensie, że dotyczy także poprawności wnioskowań rozumianych szeroko jako przejścia od jednych prawdziwych sądów do drugich. Racje do czynienia takich przejść Peacocke nazywa upoważnieniami. Upoważnienia wyznaczone są poprzez samą naturę treści, która determinuje wrażliwość podmiotu na racjonalność. Wrażliwość ta manifestuje się w zdolności do wydawania prawdziwych, uzasadnionych sądów, konstytuujących wiedzę.

Teoria poprawności inferencyjnych przejść od jednych treści do drugich ma implikacje dla teorii nabywania samowiedzy. Wrażliwość podmiotu na racjonalność odnośnie przekonań pierwszego stopnia przekłada się bowiem na taką wrażliwość odnośnie przekonań drugiego stopnia, konstytuujących samowiedzę. Powtarzając jeszcze raz za Peacockiem: samowiedza to świadome przypisywanie sobie stanów mentalnych z treścią. Racją zaś dla przypisania sobie danego stanu mentalnego jest wystąpienie owego stanu o tej samej treści.

Literatura

- Angelelli I. (1967), *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht: D. Reidel.
- Carl W. (1982), *Sinn und Bedeutung. Studien zu Frege und Wittgenstein*, Königstein: Hain.
- Evans G. (1982), *The Variety of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford: Clarendon Press.

- Frege G. (1977), *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Fricker E. (2002), *From Concepts to Knowledge*, „International Journal of Philosophical Studies”, vol. 10 (1), s. 75–100.
- Gut A. (2005), *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Łagosz M. (2000), *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregowskiej semantyce zdań*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Margolis E., Laurence S. (2003), *Concepts*, [w:] *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, eds. T. Warfield, S. Stich, Blackwell.
- Margolis E., Laurence S. (2006), *Concepts*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/concepts/>.
- Noonan H.W. (2001), *Frege. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Peacocke Ch. (1989), *What Are Concepts?* Midwest Studies in Philosophy Volume XIV. Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language II. Ed. P.A. French, T.E. Uehling, Jr., H.K. Wettstein, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana.
- Peacocke Ch. (1992), *A Study of Concepts*, Cambridge: MIT Press.
- Peacocke Ch. (1996), *Precis of a Study of Concepts*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. LVI, No. 2.
- Peacocke Ch. (1998), *Jak są możliwe prawdy aprioryczne?*, tłum. T. Szubka, [w:] T. Szubka, P. Gutowski, *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin: TN KUL.
- Peacocke Ch. (1999), *Being Known*, Oxford: Clarendon Press.
- Peacocke Ch. (2000), *Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism*, [w:] *New Essays on the A Priori*, ed. P. Bogossian, Ch. Peacocke, Oxford: Clarendon Press.
- Peacocke Ch. (2003), *Conscious, Attitudes, Attention and Self-Knowledge*, [w:] *Privileged Access. Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, ed. B., Gertler, Ashgate.
- Peacocke Ch. (2004), *The Realm of Reason*, Oxford: Clarendon Press.
- Peacocke Ch. (2004), *Interrelations: Concepts, Knowledge, Reference and Structure*, „Mind & Language”, vol. 19, No. 1 (February), s. 85–98.

- Peacocke Ch. (2006), *Mental Action and Self-Awareness (I)*, [w:] *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, ed. J. Cohen, B. McLaughlin, Blackwell, http://www.columbia.edu/~cp2161/Online_Papers/.
- Peacocke Ch. (2008), *Mental Action and Self-Awareness (II): Epistemology*, [w:] *Mental Action*, ed. L. O'Brien, M. Soteriou, Oxford University Press, http://www.columbia.edu/~cp2161/Online_Papers/.
- Szubka T. (2005), *Powrót do racjonalizmu?*, „Analiza i Egzystencja” 1, s. 175–180.
- Wolniewicz B. (1977), *Semantyka Fregego*, [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.

THE SIGNIFICANCE OF CONCEPTS FOR SELF-KNOWLEDGE IN CHRISTOPHER PEACOCKE'S THEORY

Summary

Christopher Peacocke is supporter of the standpoint, which claims, that the connection between the content of mental states and concepts, which are constituents of the content, has implications for self-knowledge. Without an answer to the question, “What is it for a subject to possess a concept?” we cannot answer the question, “How does a subject acquire self-knowledge?” The connection between a concept, its possession conditions, and semantic value Peacocke explains in Fregean way. This connection leads also to the specific model of self-knowledge constructed by Peacocke.

TOMASZ KĄKOL*

JA Z PIERWSZOOSOBOWĄ PERSPEKTYWĄ JAKO WYZNACZNIK TOŻSAMOŚCI OSOBOWEJ¹

Słowa kluczowe: tożsamość osobowa, ja (proto-ja, ja rdzenne, ja autobiograficzne, ja z pierwszoosobową perspektywą), pierwszoosobowa perspektywa, świadomość (prerefleksyjna, rdzenna, rozszerzona), przedmiot rdzenny/bezrdzenny

Keywords: personal identity, self (proto-self, core self, autobiographic self, self with a first-person perspective), first-person perspective, consciousness (prereflexive, core, extended), core/coreless object

* Tomasz Kąkol, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Teorii Poznania i Metodologii Nauk, Instytut Filozofii UMK w Toruniu (2007–2008), obecnie adiunt w Zakładzie Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Praca magisterska: *Dowody na jedyność Boga u świętego Tomasza z Akwinu*; praca doktorska: *Koncepcja konstytucji materialnej jako próba rozwiązania problemu osoba–ciało. Analiza krytyczna*. Publikował w „Kognitywistyce i Mediach w Edukacji”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „The Journal of Philosophical Logic”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Ruchu Filozoficznym”. Interesuje się zagadnieniami tożsamości osobowej (*personal identity*), konstytucji materialnej (*material constitution*), filozofią umysłu i zastosowaniami logiki w filozofii. E-mail: null_set@poczta.onet.pl.

¹ Artykuł ten jest poprawioną wersją referatu pod tym samym tytułem. Referat wygłosiłem na konferencji *Świadomość i samowiedza*. Za uwagi, które – mam nadzieję – przyczyniły się do jego uściślenia, jestem wdzięczny prof. J. Perzanowskiemu, prof. A. Klawiterowi i dr. P. Przybyszowi.

Wstęp

Za początek historii zagadnienia tożsamości osobowej (TO) można uważać *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* Johna Locke'a. Podobnie jak w przypadku wyprowadzania od Kartezjusza filozofii umysłu, nie znaczy to, że przed Lockiem nie poruszano problemu TO. Jednak Locke postawił go właśnie jako *odrębne zagadnienie*² i dał mu oryginalne rozwiązanie, do którego zaraz krytycznie nawiązano³. Obecnie problem TO rozważany jest na pograniczu ontologii i filozofii umysłu⁴, chociaż całe zagadnienie jest wieloaspektowe:

Podejmując zagadnienie identyfikacji osoby musimy odróżnić w nim przynajmniej kilka aspektów, a mianowicie **pytanie ontologiczne** (jakie są warunki konieczne i wystarczające identyfikacji osoby), **pytanie epistemologiczne** (jak rozpoznać, że dana osoba pomimo upływu czasu jest nadal tą samą osobą, a także, skąd mieć gwarancję, że rozpoznanie to nie jest błędne) oraz **pytanie praktyczne** (jakim celem służy identyfikacja osoby i jej rozpoznanie) (Ziemiński 2004, s. 383).

Za podstawowy aspekt TO uznajemy pierwszy z wymienionych przez cytowanego autora. I tylko on będzie nas interesować w niniejszym artykule.

1. Antonia Damasia teoria ja

1. W koncepcji Damasia pewne struktury neuronalne współtworzą między innymi mapy stanu ciała. „Spójny zbiór wzorców neuronowych, które cyklicznie odwzorowują stan wielu wymiarów fizycznej struktury organizmu”, nazywa Damasio „proto-ja”⁵. Proto-ja pojawia się na wielu

² Mimo że Locke rozpatrywał to jako część badania naszej idei tożsamości.

³ Butler, Leibniz, potem Hume i Reid.

⁴ Zdaniem I. Ziemińskiego, zagadnienie TO jest „przedłużeniem modnego przed laty sporu dotyczącego relacji między umysłem a ciałem [...] i dorównuje mu ogromem stanowisk i publikacji [...]” i może być dziś uważane „praktycznie jako osobna dziedzina filozofii” (Ziemiński 1999, s. 21).

⁵ Damasio 2000, s. 165.

poziomach – od pnia aż po korę. Dokładniej, struktury mózgowie potrzebne do zaistnienia proto-ja obejmują według niego:

- **kilka jąder pnia**
- **podwzgórze**
- **podstawę przodomózgowia**
- **asymetrycznie zlokalizowaną część kory somatosensorycznej (prawa półkula)**⁶.

Proto-ja nie jest strukturą statyczną jest ciągle rekonstruowane. Jest ono „przed-świadome” względnie nieświadome⁷.

2. Tak zwana świadomość rdzenna (jak ją nazywa Damasio) związana z ja rdzennym jest świadomą reprezentacją mentalną zmiany organizmu pod wpływem obiektu reprezentowanego, „poszerzoną” o obraz obiektu reprezentowanego⁸. Na poziomie neuronalnym odpowiada jej mapa (wzorzec aktywności neuronów) II poziomu (mapy I poziomu obrazują organizm i obiekt).

Za istotne dla wytworzenia świadomości rdzennej uważa Damasio⁹:

- **rejon kory obręczy**
- **wzgórze**¹⁰.

Świadomość rdzenna nie wymaga pamięci konwencjonalnej ani roboczej, rozumowania i języka¹¹.

3. Kiedy wspomnienia (i oczekiwania!) stają się obiektami świadomości rdzennej, daje to początek świadomości rozszerzonej i związanym z nią ja autobiograficznym. „Tu i teraz” świadomości rdzennej zostaje „zalnurzone” w przeszłości i przyszłości, w związkach przyczynowych, motywacyjnych itd.¹² Ja autobiograficzne „opiera się na pojęciach”¹³; przez „po-

⁶ Dr P. Przybysz zwrócił mi uwagę na to, że kora ta odpowiada raczej za generowanie ja rdzennego.

⁷ Damasio 2000, s. 31, 164 i n., 187.

⁸ Tamże, s. 181–184. Zauważmy, że określenie to trudno uznać za definicję ze względu na groźbę błędnego koła. Dodajmy, że Damasio podkreśla, iż nie wie, *jak* ze wzorców neuronowych powstają (świadome) obrazy umysłowe (s. 165, 191, 372, przyp. 4).

⁹ Tamże, s. 194.

¹⁰ Za mniej istotne uważa wzgórek górny blaszki czworaczej (będącej elementem śród-mózgowia) i niektóre rejony kory przedczołowej.

¹¹ Damasio 2000, s. 25.

¹² Tamże, s. 211.

¹³ Tamże, s. 187.

jęcia” autor rozumie pewne dyspozycje¹⁴. Neurologiczne podstawy tej świadomości obejmują między innymi płaty skroniowe, czołowe, korę przedczołową i jądra podkorowe¹⁵. Ja autobiograficzne wymaga pamięci o dużej pojemności i zdolności rozumowania¹⁶. Autor pisze też, że jest „warunkiem inteligencji”¹⁷.

Należy tu odnotować parę rzeczy. Po pierwsze, „poszerzenie obrazu” oznacza, że obraz obiektu „wyróżnia się” czy też „wysuwa się na pierwszy plan”¹⁸. Po drugie, ‘obiekt’ może oznaczać wszystko¹⁹. Po trzecie, Damasio opisuje świadomość rdzenną za pomocą kilku metafor: opowiadania bez słów, niewerbalnej wiedzy, (niewerbalnej) narracji, muzyki czy filmu. Ten ostatni uważa za najlepszą metaforę, choć zaznacza, że ma ona też wady²⁰. Co pokazuje ów film? Otóż zmiany proto-ja (bądź organizmu) pod wpływem obiektu (pisze też: „pod wpływem przetwarzania informacji o obiekcie”²¹) oraz oczywiście sam obiekt. Damasio wyraźnie zaznacza, że świadomość rdzenna to proces²² (nawet umysł to proces. Jego *częścią* jest świadomość²³), choć podkreśla, że to raczej szybkość generowania impulsów owej świadomości sprawia wrażenie, że mamy do czynienia z tworem ciągłym²⁴. Świadomość rozszerzona to też proces. Co więcej, kilka obiektów może jednocześnie wywołać kilka „filmów” naraz, a nawet jeden obiekt może wywołać ich wiele²⁵. Prowokuje to pytanie o to, dlaczego w takim razie w naszym życiu mentalnym nie ma chaosu. Autor odpowiada, że nie wie, dlaczego²⁶.

¹⁴ Tamże, s. 237.

¹⁵ Tamże, s. 238.

¹⁶ Tamże, s. 25, 214.

¹⁷ Tamże, s. 215. Damasio pisze nawet o kolejnym „etapie” rozwoju ja, który nazywa „sumieniem” (s. 248). Nie pisze jednak, co przez nie rozumie, tylko podaje warunki, które jego zdaniem je umożliwiają (s. 247 i n.).

¹⁸ Tamże, s. 184.

¹⁹ Tamże, s. 17, 183, 348.

²⁰ Tamże, s. 199, 203.

²¹ Tamże, s. 182, 191.

²² Tamże, s. 24, 28, 100, 118, 186, 192, 197, 372.

²³ Tamże, s. 21, 138, 342, 364, przyp. 7.

²⁴ Tamże, s. 136, 187, 189, 372, przyp. 4.

²⁵ Tamże, s. 190.

²⁶ Tamże, s. 194.

Czym różni się świadomość rdzenna od ja rdzennego (i świadomość rozszerzona od ja autobiograficznego)? Damasio pisze o „treściach umysłu konstytuujących «ja» w danej chwili”²⁷; o tym, że pewne obrazy stają się ja autobiograficznym²⁸ oraz że ja autobiograficzne ma pewne treści²⁹. Wynikałoby z tego, że ja to prawdopodobnie faza strumienia/procesu świadomości konstytuowana (w jakim sensie?) przez pewne treści.

Autor zaznacza, że świadomości rdzennej i ja rdzennego brakuje między innymi **w czasie snu pozbawionego marzeń sennych, w narkozie, śpiączce, podczas napadów nieobecności, automatyzmu epileptycznego, mutyzmu akinetycznego, trwałego stanu wegetatywnego** czy w **późnym stadium choroby Alzheimera**³⁰. Oczywiście, owo ja może zaniknąć także częściowo.

Z kolei przykładami upośledzenia ja autobiograficznego są między innymi **przejściowa amnezja całkowita, amnezja pourazowa, stadium choroby Alzheimera, anozognozja**³¹; prawdopodobnie też **ostre i ciężkie stany maniakalne i depresyjne** oraz **niektóre stany schizofrenii**³², a także **syndrom dysocjacyjnego zaburzenia tożsamości** (*dissociative identity disorder* – DID)³³.

Wszystko to wskazuje na dynamiczny charakter ja, ale nie daje odpowiedzi na nasze pytanie. Za fenomenologami powiedzielibyśmy, że ja i treść są (różnymi) momentami aktu świadomości, a stąd można by domniemywać, że według Damasia ja jest „poszerzone” o treść w każdym akcie świadomym. Byłaby to jednak, jak się zdaje, daleko posunięta interpretacja Damasia, gdyż sam autor sugeruje coś innego albo po prostu nieprecyzyjnie się wyraził (pamiętajmy, że jest neurologiem, choć obeznanym z literaturą filozoficzną dotyczącą przede wszystkim filozofii umysłu). Mimo to filozoficznie palące jest pytanie, czym jest(em) ja?

²⁷ Tamże, s. 140.

²⁸ Tamże, s. 186.

²⁹ Tamże, s. 189.

³⁰ Tamże, s. 14, 99 i n., 105–108, 111, 114, 116, 140, 189, 216, 225 i n., 385, przyp. 22.

³¹ Tamże, s. 114, 219–227.

³² Tamże, s. 232. Według Damasia tu może być także zaburzone ja rdzenne i proto-ja.

³³ Tamże, s. 380, przyp. 14. O tym syndromie pisałem w: Kąkol 2006, s. 37–39.

Damasio czasem sugeruje, że jest ono pewnym organizmem³⁴, ale gdzie indziej pisze – nawiązując do wspomnianych wyżej metafor świadomości – „jestem muzyką”³⁵. Czytamy też:

Historia zawarta w obrazach świadomości rdzennej nie jest opowiadana przez żadnego zmysłnego homunkulusa. Nie jest ona również opowiadana przez Ciebie – przez twoje „ja”, ponieważ to dopiero w niej rodzi się rdzenne „ja” (s. 205).

Sugeruje to, że ‘ja’ jest wieloznaczne: może desygnować organizm, strumień świadomości bądź jego element. Wydawać by się mogło, że ‘ja’ oznacza (żywy) organizm, ale „ja” nie (Damasio używa prawie zawsze ‘ja’ w cudzysłowie, pisząc np. „ja” rdzenne, poczucie „ja”, „ja” autobiograficzne itp.). To jednak jest wątpliwe, gdyż pisze też tak:

Obecność ta [twoja – T.K.] trwa nieustannie, od chwili przebudzenia aż po ponowne zapadnięcie w sen. Musi trwać, gdyż w przeciwnym razie nie byłoby ciebie (s. 19).

Zauważ jednak, że w poprzednim zdaniu użyłem słowa „organizm”, nie zaś „ty”. Bez „poczucia, że się wie” i bez „ja” nie jest możliwe, żebyś to „ty” cofnął rękę. W tych warunkach byłby to odruch organizmu, wcale nie „ciebie” (s. 83)³⁶.

Poczucie wewnętrzne przekazuje potężną porcję informacji niewerbalnej na temat relacji pomiędzy organizmem a obiektem: informację, że w relacji tej funkcjonuje indywidualny, przejściowo tworzony byt, któremu najwyraźniej przypisywana jest wiedza (s. 136).

Ponieważ nie może być tak, by strumień świadomości bądź jego element cofnął rękę czy też coś wiedział³⁷ (choć dla niektórych nie jest to może oczywiste), trzeba zinterpretować omawianą teorię bardziej życzliwie. Damasio nie ułatwia niestety tego zadania – trzeba uporać się z tezą, że osoba

³⁴ Damasio 2000, s. 148, 376 i n., przyp. 3.

³⁵ Tamże, s. 185 i n., 205.

³⁶ Por. s. 54, na której czytamy o przypadku cierpiącego na ciężką amnezję pacjenta, że to nie „on” sam wybierał celowo pewne osoby, ale „jego organizm”.

³⁷ Por. Baker 2006, s. 20.

wymaga ja autobiograficznego³⁸, że w DID mamy kilka osób w jednym ciele (*sic!*)³⁹ oraz że

[...] nasze postawy i wybory są w niemałej części rezultatem naszej osobowości [z uwagi tłumacza ze s. 239 wynika, że Damasio użył tu słowa *person*, nie zaś *personality*. Niestety, nie mam dostępu do oryginału książki Damasia – T.K.], którą organizm „zmyśla” na poczekaniu (s. 242).

Można by stanąć na tym, że według Damasia **ja** denotuje organizm obdarzony świadomością rdzenną (stąd i ja rdzennym), zaś **osobą** nazywamy organizm obdarzony dodatkowo świadomością rozszerzoną (stąd i ja autobiograficznym). Ponieważ, jak wspomniano, ja jest dynamiczne, można się spodziewać, że pojęcie *osoby* jest nieostre. Problem powstaje zwłaszcza w przypadku głębokich zmian ja autobiograficznego (czy wtedy dany obiekt staje się inną osobą?) i w przypadku braku czy zaburzeń ja rdzennego/autobiograficznego. Czy w stanach przejściowych jak na przykład zwykły sen bez marzeń nie ma (dosłownie) mnie czy osoby? Bardziej naturalne wydaje się tu zachowanie ciągłości bytowej właśnie ze względu na to, że są to stany przejściowe. Niektóre z wymienionych wyżej zaburzeń ja rdzennego/autobiograficznego charakteryzują się jednak trwałością. Dziwne wydaje się twierdzenie, że np. człowiek z totalną amnezją (podobny do pacjenta HM opisanego na s. 125 i n.) nie jest osobą. Osobny problem stanowi DID. Z teorii Damasia wynikałoby, że mamy tu (kolejno) kilka osób.

2. Lynne Baker opis zjawisk pierwszoosobowych i teoria osoby

Opierając się na klasycznych doświadczeniach Gallupa i innych z szympanсами i rezusami⁴⁰, Baker rozróżnia **trzy klasy zjawisk pierwszoosobowych**: słabe, średnie i silne; nazwę ‘pierwszoosobowa perspektywa’ (*first-person perspective* – FPP) rezerwuje dla silnych.

³⁸ Damasio 2000, s. 239.

³⁹ Tamże, s. 152 i n.

⁴⁰ Baker 2000, s. 62–63. Zob. też Gallup i in.

Mówimy o *slabych* zjawiskach pierwszoosobowych w przypadku stworzeń, których zachowanie można wyjaśnić przez przypisanie przekonania, pragnień czy awersji⁴¹. Oczywiście, nie każde zachowanie takich stworzeń wymaga takiego wyjaśnienia – dla wielu zachowań wystarczy „wyjaśnienie z niskiego poziomu” – na przykład odwołanie się do zjawiska łuku odruchowego.

Zdaniem autorki, w przypadku szympanśów Gallupa możemy mówić o *średnich* zjawiskach pierwszoosobowych – rozpoznają one bowiem siebie, zatem odróżniają, by tak rzec, pierwszą osobę od trzeciej.

Silne zjawiska pierwszoosobowe wymagają jeszcze czegoś więcej, mianowicie „pojmwania siebie jako siebie”. Jest to „ulubiona” formuła Baker, ale dość enigmatyczna. Spróbujmy więc za autorką wyjaśnić, o co chodzi, korzystając z rozróżnienia pomiędzy **dokonywaniem** pierwszoosobowego odniesienia i **atrybucją** pierwszoosobowego odniesienia (innym bądź sobie). To ostatnie zachodzi w przypadkach myśli wyrażonych w zdaniach podrzędnych, którymi to zdaniem rządzi czasownik wyrażający jakieś „działanie językowe” bądź postawę propozycjonalną, na przykład w zdaniu „Jan chciałby, żeby był* wysoki”, gdzie „*” symbolizuje atrybucję pierwszoosobowego odniesienia⁴². Zdania takie nazwijmy *-zdaniami (i, odpowiednio, myślami, w których występuje atrybucja pierwszoosobowego odniesienia, *-myślami). Należy jednak zaraz podkreślić, że niektóre nie-*-myśli wymagają, zdaniem autorki, zdolności do żywienia *-myśli, na przykład „czy jestem zwycięzcą?” wymaga zdolności do żywienia myśli w rodzaju „ciekaw jestem, czy jestem* zwycięzcą”.

Pojawia się tu jednak wątpliwość: czy żywienie myśli w rodzaju „jestem wysoki” nie pociąga odpowiedniego przekonania („jestem przekonany/sądzę, że jestem* wysoki”)? Gdzie jest zatem różnica pomiędzy dokonywaniem a atrybucją pierwszoosobowego odniesienia? Otóż to ostatnie według Baker zakłada coś więcej niż pierwsze, mianowicie opanowanie pojęcia siebie jako nośnika myśli (czy też: uchwycenie siebie jako nośnika postaw propozycjonalnych). Wtedy dopiero dany osobnik pojęciuje, by tak

⁴¹ Choć można mieć wątpliwości co do przypisywania zwierzętom przekonania.

⁴² Symbol ten wprowadził H.-N. Castañeda w celu ujednoznacznienia zdania (Jan mógłby np. mieć na myśli kogoś innego). W języku angielskim „*” stoi najczęściej przy niektórych zaimkach osobowych; w polskim są one zwykle domyślne.

rzec, różnicę pomiędzy pierwszą a trzecią osobą, nie zaledwie uchwytuje (jak – zdaniem autorki – szympansy Gallupa)⁴³.

Teraz możemy już podać definicję osoby. **Osoba jest to po prostu obiekt zdolny do pojmowania siebie jako siebie**⁴⁴ (dokładniej, siebie jako siebie*), co manifestuje się w silnych zjawiskach pierwszoosobowych.

Baker podkreśla, że mogą być osoby boskie czy krzemowe (w sensie: nie wyklucza tego) – osoba jest osobą *ludzką* po prostu na mocy tego, że konstytuuje ją ludzki organizm.

Obiekt jest zaś zdolny do FPP wtw ma wszystkie własności strukturalne potrzebne do FPP i: albo przejawiał FPP, albo jest w środowisku sprzyjającym rozwinięciu i utrzymaniu FPP.

⁴³ Pytanie, co Baker rozumie przez ‘pojęcie’. Zwięzły przegląd współczesnych teorii pojęć można znaleźć np. w Laurence, Margolis 1999. Przy okazji, niektórzy krytycy zarzucają Baker, że według niej samoświadomość wymaga dysponowania językiem (zob. np. Zahavi 2002, s. 9–12). Powstaje jednak pytanie, czy dysponowanie pojęciami zakłada dysponowanie językiem – Baker chyba nie zgodziłaby się z tą tezą.

⁴⁴ Określenie „siebie jako siebie” wydaje się wprost zaczerpnięte ze słynnej definicji osoby podanej przez Locke’a (na Locke’a powołuje się faktycznie Baker – Baker 2000, s. 8–9). Stosowny fragment z *An Essay Concerning Human Understanding* (za: Locke) brzmi: “This being premised, to find wherein personal identity consists, we must consider what person stands for; – which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and *can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places* [...]” [podkr. – T.K.]. Zostawiając na boku pojęcia ‘myślenie’, ‘rozum’, ‘inteligencja’ i ‘refleksja’, charakterystyczne dla osoby zdaje się określenie wyróżnione kursywą. Wyrażenie ‘*a* jako *b*’ zwykle presuponuje, że *a* jest *b*; presupozycja taka może jednak być „unieważniona” – zob. ‘Tomasz Kąkol jako liczba 5’, a ‘Tomasz Kąkol jako Polak’; dalej, zwykle występuje w wyrażeniu *a* jako *b* jest/nie jest *c* (‘Jan jako żołnierz jest znakomity’). Wyrażenie „jako *b*” w wyrażeniu „*a* jako *b*” wskazuje na aspekt, pod którym *a* jest rozpatrywany. Co oznacza, że *a* rozpatrywane jest ze względu na nie samo? Oznacza rozważanie *a* w aspekcie jednostkowym, w aspekcie jego swoistości („*a*-ości”). Osoba więc jest obiektem, który potrafi zastanawiać się nad sobą w aspekcie swojej jednostkowości. Co to dokładniej oznacza? Kolejne określenie Locke’a zdaje się być tego eksplikacją. Zdolność do rozważania siebie w aspekcie swojej jednostkowości oznacza zdolność do rozważania siebie jako „tej samej myślącej rzeczy, w różnych chwilach i miejscach”. Krótko mówiąc, zdolność pojmowania swojej tożsamości mimo upływu czasu (i zmiany miejsca).

Ostatnie zdanie zdaje się sugerować, że osoba uchwytuje swoją faktyczną tożsamość w czasie, tj. nie musi wiedzieć, jak się nazywa ani nawet czy jest człowiekiem, ale jest zdolna do pojęcia, że jest czymś/kimś, tym samym obiektem mimo upływu czasu, *i jest tak naprawdę*. Pytanie, czy tak jednak musi być „naprawdę”, pozostawimy na razie otwarte.

3. Krytyka teorii Baker

Pierwszy zarzut – zaniedbania świadomości prerefleksyjnej – sformułowali J.L. Bermudez i D. Zahavi. Chodzi o zjawisko znane także w literaturze pod mianem świadomości towarzyszącej, refleksji *in actu exercito*, świadomości nietematycznej, świadomości niepozycjonalnej (Sartre) czy konsejentywności (Tischner). Zdaniem Bermudeza dziecko krótko po urodzeniu już ma niepojęciowe (*sic!*) myśli pierwszoosobowe, gdyż: (i) jest świadome pozycji obiektu w stosunku do siebie (np. jest mniej skłonne sięgnąć, gdy rzecz jest poza zasięgiem rączki); (ii) przejawia tzw. somatyczną propriocepcję (z opisu wynika, że zachodziłyby w tym przypadku co najmniej średnie zjawiska pierwszosobowe)⁴⁵. Według Bermudeza, potem następuje silniejsza samoświadomość – (jeszcze niepojęciowa) świadomość siebie jako nośnika własności psychologicznych⁴⁶. Wydaje się, że dla Baker byłaby to już pełna FPP; protestowałyby ona też przeciwko określaniu jej jako „niepojęciowej”. Cała ta polemika wydaje się jednak nieco jałowa, jeśli nie wiemy, co rozumieć przez ‘pojęcie’.

Dalej, definicja osoby podana przez Baker nie jest precyzyjna. Autorka pisze, że człowiek „około urodzin”⁴⁷ ma struktury (mózgowe) potrzebne do FPP, zaś środowisko poza organizmem matki „sprzyja rozwinięciu i utrzymaniu FPP”. Ze względu na wcześniaki sprawa nie jest jasna. Po drugie, do 15 miesiąca życia dzieci nie przechodzą testu czerwonej plamki⁴⁸, a silna FPP – jeśli o jej obecności ma świadczyć samoświadomość⁴⁹ – pojawia się być może dopiero w wieku 4 lat⁵⁰. Ponadto, u dzieci autystycznych samorozpoznanie jest „rozwojowo opóźnione i może pozostać nie-

⁴⁵ Zob. Zahavi 2002, s. 11.

⁴⁶ Tamże, s. 12.

⁴⁷ Baker 2002, s. 35.

⁴⁸ W literaturze spotyka się różne dane liczbowe. Suddendorf (s. 1–2) i Gallup (Gallup i in., s. 9) podają, że średni wiek, w którym dzieci zaczynają wykazywać zdolność do rozpoznania siebie w lustrze, wynosi 18 miesięcy.

⁴⁹ Co podkreśla Baker (1998).

⁵⁰ Por. Botterill, Carruthers 1999, s. 259 i n. Jednak sprawa nie jest tak prosta. Damasio pisze np. że 18-miesięczne dzieci zaczynają się wykazywać ja autobiograficznym (Damasio 2000, s. 214), które – jak można wnioskować z opisów autora – zakłada samoświadomość. Teoria Botterilla i Carruthersa należy do grupy tzw. teorii świadomości jako myśli wyższego rzędu, silnie krytykowanych przez Bermudeza i Zahaviego.

obecne w 30 procentach przypadków”⁵¹. Trudno także wyznaczyć „punkt końcowy” osoby.

Niektóre z tych trudności doprowadziły Baker do modyfikacji definicji. W (Baker 2005, s. 5) podaje definicję rudymen tarnej FPP i osoby:

Obiekt ma rudymen tar ną FPP w tw (i) jest świadomy, czujący, (ii) ma zdolność do naśladowania, (iii) zachowanie jest wyjaśniane (najwyżej) przez atrybucję przekonań, pragnień itp. Krótko: świadomy, intencjonalny imitant.

Obiekt jest zaś osobą w tw **albo ma mocną FPP, albo rudymen tar ną, taką, że jest wstępem (preliminary) rozwojowym do mocnej.** (Mocna FPP to FPP, o której była mowa w [Baker 2000]).

Punkt (ii) jest tutaj istotny, gdyż – zdaniem Baker – (i) i (iii) spełnia także wiele zwierząt. Wprowadzając ten punkt, autorka odwołuje się do badań Gopnik i Meltzoffa nad naśladowaniem u noworodków (otwieranie ust i wysuwanie języka) – według niektórych (w tym Baker), naśladowanie obejmuje „pewną formę samorozpoznania» niewymagającą pojęcia siebie (*self-concept*)”⁵².

Nie jest także wykluczone, że niektóre zwierzęta mogą spełniać także (ii), stąd kluczowa jest tutaj definicja osoby: badane przez Gallupa i innych małpy nie są osobami, bo ich (ewentualna) FPP jest rudymen tar na, lecz nie jest ona wstępem rozwojowym do mocnej FPP.

Należy jednak zauważyć, że wśród badaczy nie ma jednomyślności co do tego, czy przejście testu czerwonej plamki oznacza osiągnięcie jakiegoś stopnia samoświadomości (co ciekawe, Baker odnotowuje zresztą ten fakt⁵³). T. Suddendorf badał cztery zjawiska rozpoznawania: przedmiotu za pomocą lustra jak i odtwarzanego na wideo (tzw. *surprise-object test*) oraz siebie (również na dwa sposoby – tzw. *surprise-mark test*, będący odmianą klasycznego testu czerwonej plamki). Obiektami badań były trzy- i czteroletnie dzieci⁵⁴. Wyniki eksperymentu przeczą teorii czasowego pierwszeństwa zdolności do rozpoznawania obiektów „zewnętrznych” w stosunku

⁵¹ Gallup i in., s. 9.

⁵² Baker 2005, s. 6, przyp. 8.

⁵³ Baker 2000, s. 63 i n.

⁵⁴ Szczegółowy opis w: Suddendorf 1997. Autor podaje także bogatą bibliografię dotyczącą pokrewnych zagadnień.

do zdolności do rozpoznawania siebie u dzieci. Uzyskane korelacje nie pozwalają na sformułowanie jednoznacznej, pozytywnej hipotezy, niemniej jednak Suddendorf sugeruje, że „problemy małych dzieci wydają się odzwierciedlać raczej ogólne trudności we wnioskowaniu z nieoczekiwanej informacji na wideo do bieżącej sytuacji niż jakieś szczególne niedobory w samoświadomości”⁵⁵.

4. Zarys teorii tożsamości osobowej

Korzystając z tych uwag, chciałbym na koniec przedstawić zarys teorii TO.

Przyjrzyjmy się rozwojowi człowieka.

Mamy ludzką zygotę – komórkę będącą diplontem. Wielu zauważy od razu problem w rodzaju podziału bliźniaczego – nie sądzę jednak, by był to problem najważniejszy. Istotne jest pytanie o *warunki trwałości* genomu. Pomijając to, że geny zwykle występują w różnych postaciach (allelach), możemy się też zapytać o nasze *własne* warunki trwałości: Czy mógłbym urodzić się dziewczynką? Czy mógłbym mieć hemofilię? Czy mógłbym mieć zespół Downa? Ogólniej: *Jak wiele zmian mógł przetrwać mój genotyp, abym pozostał sobą?*⁵⁶

Dalej, weźmy pod uwagę pierwszy podział zygoty. Przed pierwszym podziałem ilość DNA musi być podwojona. Nukleotydy potrzebne do zreplikowania DNA trzeba zsyntetyzować korzystając ze związków pobranych z zewnątrz komórki. Po replikacji (i po pierwszym podziale) każdy chromosom w każdej nowo powstałej komórce ma w 50% nowy

⁵⁵ Suddendorf 1997, s. 2. Sytuację komplikują donosy o tym, że test płamki przeszły też bonobo, orangutany, delfiny butlonose, jedna gorylica i jedna słońca. Zob. Plotnik i in. 2006.

⁵⁶ Założeniem tego pytania niekoniecznie musi być sensowność mojej identyfikacji z zygotą. Problem ten wiąże się ze zjawiskami podziału bliźniaczego (i – rzadziej – zrostu komórek, nawet o różnych garniturach, w wyniku czego powstają naturalne hybrydy). Wszystko to związane jest z początkową totipotencjalnością komórek. Interpretacji ontologicznej tych zjawisk są poświęcone artykuły Smith, Brogaard oraz Smith, Brogaard 2003. Według autorów, w toku rozwoju człowieka mamy do czynienia z jednym obiektem, który powstaje około 16 dnia po poczęciu.

materiał. Przed następnym podziałem sytuacja się powtarza. W rezultacie mało prawdopodobne jest, by do czasu wykształcenia się neuronów zachował się „oryginalny” materiał z okresu bycia zygotą⁵⁷. Powstaje pytanie, jak indywidualizować ciało do czasu wykształcenia się neuronów.

Kiedy wykształcą się neurony, powstaje coś, co można by nazwać *przedmiotem neuronalnym* – pojawia się centrum kontrolne organizmu, zasadniczo trwałe. Przedmiot neuronalny to – mówiąc językiem Ingardena – **trwający w czasie przedmiot rdzenny**, czyli przedmiot, którego tożsamość zostaje zerwana przy wymianie całego materiału – w przedmiocie takim jest „rdzeń”, który jest wyznacznikiem jego tożsamości.

Ale wtedy na pewnym etapie życia zarodkowego tożsamość się urywa. To z kolei powoduje, że pytanie: „jak wiele zmian mógł przetrwać mój genotyp, abym pozostał sobą?” należy odróżnić od na przykład pytania: „czy mógłbym (ja) doznać uszkodzenia w trzecim tygodniu ciąży?”

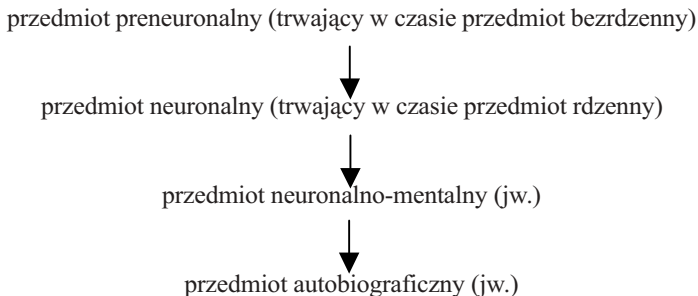
Kolejny etap rozwoju związany jest z wyodrębnieniem się, by tak rzec, drugiego centrum (bądź raczej rozszerzeniem centrum) – pojawia się psychika (akty i treści psychiczne) ze swoistym rdzeniem – „ja” (na tym etapie można je utożsamić z ja rdzennym Damasia, o **ile przyjmimy** – wbrew autorowi *Tajemnicy świadomości* – że jest to przedmiot trwający w czasie, a nie faza procesu czy jej część). Powstaje *przedmiot neuronalno-mentalny*, który jest trwającym w czasie przedmiotem rdzennym – jego „rdzennym materiałem” są (co najmniej) „ja” i neurony⁵⁸, zaś zwykle mamy do czynienia z różnymi, tj. zmiennymi zespołami aktów i treści (jeśli chodzi o sferę mentalną) i komórek poza neuronami (jeśli chodzi o sferę cielesną).

Dalej, ja rdzenne „obраста” dość trwałym (choć nie do końca niezmiennym) ja, które – znowu wbrew portugalskiemu neurologowi – można utożsamić z ja autobiograficznym. Powstaje przedmiot, który można nazwać *autobiograficznym*.

⁵⁷ Załóżmy, że mamy do czynienia z replikacją semikonserwatywną i załóżmy, że dwie komórki z oryginalnym DNA zostały użyte do budowy jednej z błon płodowych i z jakichś powodów obumarły przed wykształceniem się neuronów w embrionie. Mamy więc do czynienia z całkowitą wymianą „materiału”.

⁵⁸ Twierdzenie to trzeba będzie uściślić lub wręcz zrewidować ze względu na przypadek obumarcia lub usunięcia części neuronów. Zob. dalej.

Na razie możemy podsumować nasze rozważania następującym schematem:



Być może warto zgodzić się z tym, że o tożsamości osoby stanowi tożsamość ja rdzennego⁵⁹ **plus** tożsamość neuronów. Takie sformułowanie może sprawiać (błędne!) wrażenie, że osobą może być dowolny żywy i świadomy system (np. szczura). Mielibyśmy więc sytuację analogiczną jak w biologicznej teorii TO: pojęcie tożsamości *osobowej* może być mylące w tym sensie, że o tożsamości osoby decyduje według jej zwolenników pień mózgu, ale nie nazwiemy oczywiście „osobą” cokolwiek, co ma pień mózgu!

Jeśli uznamy to za nieintuicyjne rozwiązanie, możemy za „mentalny rdzeń” osoby uznać „ja”, które (jak wynika z opisów Baker i Damasia) pojawiłoby się gdzieś pomiędzy ja rdzennym a ja autobiograficznym – ja, które charakteryzowałoby się FPP w sensie Baker (nazwijmy je ‘**ja z pierwszoosobową perspektywą**’).

Trudność sprawia także inna chirurgiczna interwencja w pewnych szczególnie ciężkich przypadkach epilepsji, a mianowicie hemisferektomia (usunięcie półkuli)⁶⁰ oraz przypadki różnych jednostronnych uszkodzeń mózgu czy w ogóle układu nerwowego. Stawia to bowiem pod znakiem zapytania „rdzenny” charakter neuronów (w sensie Ingardena). Być może trzeba więc odrzucić istnienie materialnego rdzenia osoby, a wtedy nasza teoria zbliży się do poglądu Baker na TO.

⁵⁹ Ze względu na sen itp. trzeba tu mówić o potencjalnym ja rdzennym.

⁶⁰ Hemisferektomię obecnie zastępuje się innymi zabiegami, np. tzw. funkcjonalną hemisferektomią. Zob. Silbergeld.

Jeśli odrzucimy w ogóle istnienie materialnego rdzenia osoby, w rozwoju człowieka będziemy więc mieli do czynienia wpierw z przedmiotem bezrdzennym, a od momentu wykształcenia się ja z przedmiotem względnie przedmiotami rdzennymi. Ponieważ – zgodnie z teorią Ingardena – różność rdzenia pociąga różność przedmiotów, a tym bardziej sytuacja, w której jeden przedmiot ma rdzeń, a drugi go nie ma, w rozwoju człowieka mamy do czynienia kolejno z **kilkoma** obiektami.

Pytanie, czy konieczne jest uznanie ja z pierwszosobową perspektywą za rdzeń, skoro teza ta ma taką konsekwencję. Moim zdaniem, skoro rozsądnie jest zgodzić się, że w przypadku na przykład powstawania rzeźby mamy do czynienia z autentyczną twórczością (powstaje nowy obiekt), dlaczego inaczej miałyby być w świecie organicznym?⁶¹

Literatura

- Baker L.R. (1998), *The First-Person Perspective: A Test for Naturalism*, „American Philosophical Quarterly” 35, 4, s. 327–348.
- Baker L.R. (2000), *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker L.R. (2002), *On Making Things up: Constitution and its Critics*, „Philosophical Topics” 30, 1, s. 31–51.
- Baker L.R. (2005), *When do Persons Begin and End?*, http://www-unix.oit.umass.edu/~lrb/work/publications/baker_when_do_persons_begin_and_end.pdf.
- Baker L.R. (2006), *Naturalism and the First-Person Perspective*, http://www.unix.oit.umass.edu/~lrb/work/publications/baker_naturalism_and_the_firstperson_perspective.pdf.
- Botterill G., Carruthers P. (1999), *The Philosophy of Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Damasio A.R. (2000), *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Gallup G., Anderson J., Shillito D., *The Mirror, Test*, <http://grimpeur.tamu.edu/~colin/TCA/Ch/Gallup/gallup-final.pdf> (23.08.2008).

⁶¹ W związku z tym por. Poczobut 2003, s. 95.

- Kąkol T. (2006), *Ingarden i zagadnienie tożsamości osobowej*, „Ruch Filozoficzny” LXIII, nr 1.
- Laurence S., Margolis E. (1999), *Concepts and Cognitive Science*, [w:] S. Laurence, E. Margolis (eds.), *Concepts: Core Readings*, Cambridge: MIT Press, s. 3–77.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding, Book 2: Chapter 27*, <http://www.ilt.columbia.edu/publications/Projects/digitexts/locke/understanding/chapter0227.html> (26.05.2008).
- Plotnik J.M., de Waal F.B.M., Reiss D. (2006), *Self-Recognition in an Asian Elephant*, <http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0608062103>.
- Poczobut R. (2003), *Emergencja a redukcja, czyli o miejscu umysłu w otwartym wszechświecie*, „Filozofia Nauki” 2(42), s. 93–108.
- Silbergeld D., *Functional Hemispherectomy*, <http://www.neuro.wustl.edu/epilepsy/pediatric/articleHemispherectomy.html> (30.07.2002).
- Smith B., Brogaard B., *Embrontology*, [http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/Embrontology\(short\).pdf](http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/Embrontology(short).pdf) (26.05.2008).
- Smith B., Brogaard B. (2003), *Sixteen Days*, „Journal of Medicine and Philosophy” 28, 1, s. 45–78.
- Suddendorf T. (1997), *Children’s Understanding of the Relation between Delayed Video Representation and Current Reality: A Test for Self-Awareness?*, <http://cogprints.ecs.soton.ac.uk/archive/00000726/00/selfawareness.html>.
- Zahavi D. (2002), *First-Person Thoughts, Embodied Self-Awareness: Some Reflections on the Relation between Recent Analytical Philosophy and Phenomenology*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 1, s. 7–26.
- Ziemiński I. (1999), *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ziemiński I. (2004), *Zagadnienie identity osoby. Próba rekonstrukcji stanowiska Johna Locke’a*, [w:] *Wokół filozofii logicznej*. Zebrali i zredagowali J. Malinowski, A. Pietruszczak, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 381–410.

PERSONAL IDENTITY AS DETERMINED
BY A SELF WITH A FIRST-PERSON PERSPECTIVE

Summary

In this article I present a theory of personal identity (PI) that appeals both to Lynne Baker's approach and to Antonio Damasio's neurophilosophical theory. I discuss Damasio's theory of self relevant to the problem of PI (from his work *The Feeling of what Happens*) and Baker's description of first-person phenomena. Her distinction between making and attributing first-person reference and critical remarks related to her conception that have appeared are also be pointed out. Finally, taking into account ontogenetic development of a human being, I sketch a theory of PI according to which PI is determined by a so-called self with a first-person perspective. I use here Ingarden's notion of a core/coreless object.

ALEKSANDRA DERRA*

NATURALIZM A FAKTY SEMANTYCZNE
ROZWAŻANIA NAD SEMANTYCZNYM DEFLACJONIZMEM
PAULA HORWICHA

Słowa kluczowe: naturalistyczna teoria języka, deflacionizm semantyczny, redukcjonizm, Keywords: deflacyjna teoria prawdy, teoria znaczenia jako użycia, normatywność

Keywords: naturalistic theory of language, semantic deflationism, reductionism, deflationary theory of truth, use theory of meaning, normativity

*„Naturalizm”, który odrzucam, to oczywiście scjentyzm i redukcjonizm. Nie da się zaprzeczyć, że w pewnym **nieredukcjonistycznym** sensie wyrazu „natura” my i nasze dyspozycje są częścią natury.*

(Putnam 1998, s. 514).

W artykule zastanawiam się nad filozoficznymi konsekwencjami przyjęcia stanowiska semantycznego deflacionizmu, którego twórcą jest Paul Horwich. Stawiam pytanie o to, jaki charakter ma jego naturalistyczna teoria

* Aleksandra Derra, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Teorii Poznania i Metodologii Nauk Instytutu Filozofii UMK. W latach 2005–2006 *visiting fellow* w Centre for Logic and Analytic Philosophy Katolickiego Uniwersytetu Leuven. Interesuje się współczesną filozofią anglosaską, w szczególności filozofią języka oraz filozofią nauki. Doktorat poświęciła późnej filozofii Wittgensteina. Obecnie zajmuje się teoriami języka powstającymi w kognitywistyce oraz problematyką podmiotowości w teoriach feministycznych. E-mail: aldewicz@umk.pl.

języka. Ponadto rozważam problem jej konsekwencji redukcjonistycznych oraz sposób traktowania faktów semantycznych w rozwijanej przez niego koncepcji znaczenia jako użycia. Zastanawiam się, jakie przynosi to konsekwencje w traktowaniu kategorii normatywności znaczenia oraz powiązanych z nią pojęć z filozofii języka. Podążając za argumentacją Horwicha, staram się pokazać, że można pozostać naturalistą, respektując zasadność posługiwania się odpowiednio zmodyfikowaną kategorią faktów semantycznych.

Kluczowe tezy semantycznego deflacionizmu

Do rozważań prowadzonych w tym artykule wystarczy wstępnie i schematycznie przywołać podstawowe rozstrzygnięcia, jakie znajdziemy w filozoficznych dysputach nad językiem prowadzonych przez Horwicha. Na rdzeń proponowanej przez niego teorii składają się, po pierwsze, twierdzenie, że:

(1) Znaczenie jest użyciem.

wraz z trzema uzupełniającymi je tezami, mianowicie:

(1a) Znaczenia są pojęciami.

(1b) Całkowite użycie każdego słowa daje się wyprowadzić z posiadania przezeń podstawowej własności akceptowania.

(1c) Dwa słowa wyrażają to samo pojęcie, gdy posiadają tę samą własność akceptowania (Horwich 1998: 46).

Po drugie, przyjęcie deflacyjnej teorii prawdy, zgodnie z którą

(2) Jesteśmy skłonni akceptować przypadki podpadające pod następujący schemat równoważnościowy:

(SR) *p jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy p*. Schemat ten wyczerpuje wszystko, co można powiedzieć na temat prawdy.

Podstawowe rozstrzygnięcia pojęciowe: naturalizm, redukcjonizm

W powyższych rozważaniach przyjmuję, że „naturalizm” jako stanowisko filozoficzne, przynajmniej w swoich najbardziej ogólnych tezach, jest powszechnie znany i zrozumiały. Niemniej jednak stosowne wydaje

się poczynienie tu pewnych uściśleń, co pozwoli wyraźniej wyeksplikować tezy rozważanego w tym miejscu zarzutu. Naturalizm sam wskazuje na całą gamę rozmaitych, często skłóconych ze sobą, stanowisk, na których rozpatrywanie w tym miejscu nie mogą sobie pozwolić. Przede wszystkim jednak należałoby podkreślić, co jest cechą wspólną tych koncepcji; cechą, która pozwala określić je mianem naturalistycznych. W najprostszym rozumieniu naturalizm to pogląd, zgodnie z którym wszystko jest naturalne, czyli należy do świata natury (naturalizm ontologiczny), może więc być badane metodami odpowiednimi dla badania tego świata, metodami nauk empirycznych (naturalizm metodologiczny). Ta ogólna teza pociąga za sobą konieczność dookreślenia kategorii „naturalny”, „natura” w rozwijanych koncepcjach; ogólność i wieloznaczność tego określenia bowiem – wystarczy rzut oka na historię filozofii – sprawia, że stają się one pustymi i niczego nie wyjaśniają¹.

W *Stanford Encyclopedia of Philosophy* wyróżniono trzy podstawowe nurty w naturalizmie; nazwy, które na nie przyjęto, stają się bardziej zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę, że zostały sformułowane, by pokazać relację każdego z naturalizmów do klasycznej epistemologii. Pierwszy z nich to *naturalizm eliminacyjny* (*replacement naturalism*), opierający się na znanym postulacie Quine’a znaturalizowania epistemologii, czyli sprowadzenia epistemologii do psychologii w odpowiedniej postaci. Pociąga on za sobą porzucenie tradycyjnych zagadnień epistemologicznych (takich jak tożsamość wiedzy, racjonalność, uzasadnienie itp.). Drugi rodzaj to *naturalizm kooperacyjny* (*cooperative naturalism*), zgodnie z którym istnieją ważne odrębne problemy epistemologiczne do rozwiązania, niemniej jednak rozwiązania empiryczne na gruncie nauk szczegółowych są istotne (lub użyteczne) w stawianiu dobrze umotywowanych kwestii epistemologicznych. Trzeci rodzaj naturalizmu to *naturalizm faktyczny* (*substantive naturalism*), zgodnie z którym wszystkie fakty epistemiczne są faktami naturalnymi; w tego rodzaju naturalizmie przyjmuje się tezę o superwencji (tzn. fakty epistemiczne są faktami naturalnymi, gdy superwenują na niekwestionowanych faktach naturalnych; czy inaczej: wszelkie zmiany niefizyczne dokonują się poprzez procesy fizyczne).

¹ Zob. rozważania Baldwina z jego artykułu *Zwrot naturalistyczny*, [w:] Gutowski, Szubka 1998, s. 393–414.

W każdym z nurtów toczą się dyskusje o specyfikę każdego z nich, ale można zauważyć, że niewielu filozofów jest zwolennikami *naturalizmu eliminacyjnego*, a większość zgadza się z *naturalizmem kooperacyjnym*, w ramach *naturalizmu faktycznego* toczy się zaś debata o to, które fakty epistemiczne (i czy wszystkie) są faktami naturalnymi².

Podobny definicyjny kłopot pojawia się w związku z określeniem terminu „redukcjonizm”. Tak jak w przypadku „naturalizmu”, można rozmaicie rozumieć „redukcjonizm”. Nie komplikując zbytnio tego obrazu, a jednocześnie zachowując dostateczną jasność w formułowaniu zarzutu redukcjonizmu wobec koncepcji Horwicha, spróbuję nieco rozjaśnić tę kategorię. Wskażę na przynajmniej kilka formuł określających prawdziwość redukcjonizmu. Formuły te odnoszą się do redukcji sfery mentalnej do fizycznej – redukcjonizm w odniesieniu do tej właśnie dziedziny bowiem wydaje się w tym miejscu najbardziej adekwatny. Przywołajmy cztery formuły³:

(R1) Redukcjonizm jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego mentalnego predykatu M , istnieje predykat fizyczny F taki, że zdanie „ x jest M wtedy i tylko wtedy, gdy x jest F ” jest analitycznie prawdziwe.

(R2) Redukcjonizm jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego mentalnego predykatu M istnieje predykat neurologiczny F taki, że zdanie „ x jest M wtedy i tylko wtedy, gdy x jest F ” wyraża *prawo pomostowe (bridge law)*⁴.

(R3) Redukcjonizm jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego mentalnego predykatu M istnieje niementalny predykat F taki, że zdanie „jeśli x jest M , to x jest F ” jest aprioryczne.

² Istnieje wiele innych pouczających sposobów uporządkowania stanowisk naturalistycznych. Jednym z nich jest podział na „naturalizm metafizyczny” oraz „naturalizm epistemiczny”. W pierwszym twierdzi się, że wszystko, co istnieje jest umiejscowione w świecie czasowo-przestrzennym, do którego sami należymy. W drugim przyjmuje się, że teorie nauk szczegółowych (psychologiczne, fizyczne) pomogą wyjaśnić nasze stany mentalne jako mocno osadzone w relacji do świata, przy czym wychodzi się tutaj od zdroworozsądkowych przekonań na temat świata i nas samych. Horwich określając swoją koncepcję jako naturalistyczną, odwołuje się raczej do drugiego rozumienia. Zob. Baldwin, *Zwrot naturalistyczny*, [w:] Gutowski, Szubka 1998, s. 394 i 413.

³ Podaję za: D. Stoljar, *Physicalism*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2001/entries/physicalism/>. Zob. także Strawiński 1997.

⁴ Czyli prawo łączące predykaty (M) z teorii, która ma być zredukowana z predykatami (F) teorii, do której się je redukuje.

(R4) Redukcjonizm metafizyczny: Własności wyrażane przez predykaty należące do dziedziny mentalnej (czy psychologicznej) są identyczne z własnościami wyrażanymi przez predykaty teorii neuronalnej⁵. Przyjęcie redukjonizmu w formie (R1) lub (R2), lub (R3) w żadnej mierze nie pociąga za sobą przyjęcia redukjonizmu metafizycznego.

Redukcja pojęć semantycznych do pojęć naturalistycznych/ fizykalistycznych

Zarzut o popadanie minimalizmu Horwicha w uproszczony redukjonizm jest wyprowadzany z niektórych stwierdzeń filozofa, które stawia on w wielu swoich tekstach. Pozwolę sobie na początku przytoczyć kilka najbardziej reprezentatywnych:

Tak więc ci z nas, których pociąga deflacyjne rozumienie pojęcia prawdy i naturalistyczna analiza znaczenia (za pomocą pojęcia „dyspozycja użycia” na przykład) nie mają się o co martwić, przynajmniej jeśli chodzi o normatywność (Horwich 2000, s. 19).

[...] nie widzę fundamentalnej różnicy pomiędzy teorią znaczenia jako użycia a koncepcjami tych, którzy faworyzują „funkcjonalistyczne” ujęcia, gdzie każdy element umysłowy identyfikuje się z tym, co odgrywa pewną rolę przyczynową, a znaczenie jakiegoś terminu jest wówczas identyfikowane z tym, co on wyraża (Horwich 1998, s. 99).

[...] nie ma powodu przypuszczać, że tym, co konstituuje znaczenie predykatu jest jakiegoś rodzaju niesemantyczna relacja do elementów jego ekstensji; stąd nie ma powodu domagać się, by „x znaczy F” redukowało się do czegoś o formie „T(x, f)”; stąd nie istnieje powód, gdy wszystkie takie teorie są niewystarczające, by godzić się na niejasność antyredukjonizmu czy niefaktualizmu. Uczciwą alternatywą jest przyjęcie bardziej elastycznej, nierelacyjnej koncepcji – która pomimo to jest naturalistyczna i zgodna z reprezentacją – mianowicie, teorii znaczenia jako użycia (Horwich 1998, s. 113–114).

⁵ Taki postulat przyjmuje tzw. fizykalizm typu (*type physicalism*) oraz teoria identyczności.

Wielu krytyków twierdzi, że Horwich przyjmuje jakąś wersję redukcjonizmu naturalistycznego. Łatwo zauważyć, skąd wyjściowo bierze się ten zarzut. Niejednokrotnie odwołuje się Horwich do naturalizmu, podkreśla też konieczność objaśniania znaczenia za pomocą pojęć niesemantycznych. Ważna kwestia wymaga w tym miejscu odnotowania. Czym innym jest postawienie zarzutu o to, że jakaś koncepcja w filozofii języka jest naturalistyczna, czym innym zaś, że jest ona redukcjonistyczna. Horwich jawnie przyznaje się do naturalizmu, podkreślając zasadność przyjęcia takiego stanowiska we współczesnej filozofii. Większość filozofów, szczególnie w obrębie filozofii umysłu, przyznaje się do jakiejś wersji naturalizmu; i to nie naturalizm, ale jego ewentualna forma są w tej tradycji kwestionowane i dyskutowane. Trudno więc ze współczesnej perspektywy podważać każdą, jakkolwiek sformułowaną wersję naturalizmu. Naturalizm bowiem, o czym będzie mowa poniżej, może przybrać różne formy, ze skrajnymi włącznie. Można więc Horwichowi postawić dwa odrębne zarzuty: po pierwsze, przyjęcie stanowiska naturalistycznego (wtedy jednak należałoby się zmierzyć także z całą bogatą tradycją przyjmowania jakiejś wersji naturalizmu); po drugie, przyjęcie jakiejś wersji redukcjonizmu. Trudność, jaką napotyka w tym miejscu czytelnik tekstów Horwicha, wypływa z dosyć trywialnego faktu; mianowicie nie uściśla on, jakiego rodzaju „naturalizm” ma na myśli, kiedy się za nim opowiada; jakie podstawowe tezy takiego stanowiska przyjmuje. Nie wyjaśnia on także, co dokładnie kryje się za kategorią „pojęcia niesemantyczne”. Będzie to rzecz jasna kłopotliwe tylko dla krytyka, który chce ustalić, jaki – i czy słusznie – naturalizm zostaje tutaj zaakceptowany; dla przeciwnika każdego rodzaju naturalizmu nie będzie to kwestia istotną.

Poczyniwszy podstawowe rozstrzygnięcia terminologiczne, uogólnimy zarzut, który można postawić w odniesieniu do cytowanych na początku fragmentów z prac Horwicha. Horwich w swojej koncepcji semantycznego deflacionizmu proponuje dosyć skomplikowaną, ale naturalistyczną koncepcję znaczenia. W tak rozumianej teorii wydaje się, że chce on zredukować własności prawdy i znaczenia do jakichś własności naturalnych (behawioralnych, fizykalnych), za pomocą których dałoby się opisać prawdę i znaczenie. Pociągałoby to za sobą nieuchronność postawienia jeszcze silniejszej tezy o tym, że w ostateczności wszelkie własności semantyczne musiałyby dać się sprowadzić do własności niesemantycznych. Te ostatnie zaś stałyby się domeną wyjaśniania w obrębie wyspecjalizowanej

nauki ścisłej opartej na jakiejś nauce szczegółowej, na przykład fizyce. Czy rozważania Horwicha prowadzą do takich wniosków? Ustalmy na początek kilka kwestii. W wielu miejscach autor ten *explicite* odżegnuje się od takiego rozumienia jego minimalistycznego ujęcia języka. Już na początku swojej książki *Truth* wprost pisze, że specyfika predykatu prawdy polega na tym, że nie da się go przeanalizować w pojęciowym czy naukowym rozważaniu. Nie da się tego zrobić, bo – jak już zostało powiedziane – czegoś takiego jak „ukryta natura” prawdy, która miałaby zostać odkryta, po prostu nie ma (Horwich 1990, s. 5, 11). Odrzucając wszelkie inflacjonistyczne ujęcia prawdy, odrzuca Horwich założenie, że da się ją analizować za pomocą pojęć niesemantycznych, które implikowałyby na przykład tezę, że własności znaczenia posiadają ścisłą relacyjną strukturę. Inaczej mówiąc, kiedy przyjmujemy (i dowodzimy, jak twierdzi Horwich), że wyrażenie „*x jest prawdą* o wszystkich i tylko o borsukach” nie ilustruje naturalistycznej relacji pomiędzy *x*-em i borsukami; to nie mamy także powodu twierdzić, że w przypadku „*x* oznacza BORSUK \rightarrow *x jest prawdą* o wszystkich i tylko o borsukach”, własność znaczenia posiada jakiegoś rodzaju relacyjną strukturę, którą dałoby się naturalistycznie opisać (Horwich 1998, s. 29–30). Takie deklaracje powinny powstrzymać krytyków teorii Horwicha przed stawianiem mu zarzutu o to, że próbuje on zredukować pojęcie prawdy do jakiegoś innego pojęcia lub wyeliminować je z filozoficznego dyskursu. Chociaż pozwalają podtrzymywać zarzut, że „prawdy” nie traktuje się w minimalizmie w adekwatny sposób. Nieadekwatność tę można ilustrować na co najmniej dwa sposoby. Po pierwsze, uzasadniając, że inflacjonistyczne ujęcia prawdy są słuszniejsze i unikają zarzutów stawianych wobec stanowiska deflacyjnego. Po drugie, pokazując, że deflacyjności mylą się, przyjmując, że pojęcie prawdy jest zrozumiałe bez jakichkolwiek innych pojęć – nawet jeśli przedstawia się ją w tak oszczędny sposób, jak w przypadku schematu równoważnościowego.

Konsekwencje minimalistycznego ujęcia języka wynikają z przyjęcia dwóch zasadniczych idei (1), (2), o których była już mowa. Horwich podkreśla istotność powyższego rozwiązania. Pisze on:

[...] pewna podstawowa prawidłowość określa całkowite użycie predykatu prawdy – pewien wzór zachowania dostarcza najlepszego wyjaśnienia naszej całej praktyki językowej związanej z [tym] pojęciem. [...] prawidłowość, która spełnia funkcję wyjaśniającą, jest prawidłowo-

wością, dzięki której pojęcie [to] jest użyteczne: [jest nią] mianowicie, nasza dyspozycja do akceptowania podstawień schematu prawdziwościowego (Horwich 1990, s. 126).

Powtórzmy, schemat prawdziwościowy w sposób wyczerpujący opisuje podstawową prawidłowość użycia predykatu prawdy. Ten minimalny w sensie teoretycznym wymóg teorii Horwicha nie daje się zastosować do innych predykatów. Te wymagają także innych prawidłowości, które w stosownej teorii muszą zostać opisane (Horwich 1990, s. 127). Określając, jaka własność konstituuje znaczenie predykatu prawdy, które ten posiada, nie chce deflacionista zredukować tej własności do innej, uznanej za bardziej podstawową. Przyjmuje on, że akceptacja podstawień schematu prawdziwościowego nie wymaga rozumienia zdania, które pod ów schemat podstawiamy. Horwich uznaje, że predykat prawdy posiada stałe, określone znaczenie nawet wtedy, kiedy zastosowany zostaje do zdań, których nie rozumiemy albo takich, które są dla nas nieprzetłumaczalne (Horwich 1990, s. 128). Upraszczając, można powiedzieć, że pewne aspekty deflacionizmu dotyczącego „prawdy” są niejako przenoszone na deflacionizm dotyczący „znaczenia”. O tym ostatnim jednak trzeba powiedzieć dużo więcej, niż tylko odnieść się do prawdziwościowego schematu minimalizmu. Owo „więcej” zostaje szerzej przedstawione przez Horwicha w ramach teorii znaczenia jako użycia (Horwich 1998).

Wydaje się, że to właśnie rozwiązania tej koncepcji skłaniają do postawienia zarzutów o redukcjonizm. Przyjrzymy się tej kwestii nieco bliżej. Horwich nie uważa, że znaczenia mogą zostać bezpośrednio zredukowane do jakichś bytów niesemantycznych (fizycznych czy mentalnych obiektów). Według niego można jednak dokonać analizy redukcyjnej w odniesieniu do własności znaczenia. W książce *Meaning* pisze:

[...] chociaż nie istnieją nominalistyczne redukcyjne analizy znaczeń jako bytów, takich jak PIES, istnieją redukcyjne analizy znaczeń jako własności, takich jak ‘x znaczy PIES’: istnieją teorie w stylu ‘x znaczy PIES = u(x)’, gdzie ‘u(x)’ nie wymaga [zastosowania] żadnego pojęcia semantycznego (Horwich 1998, s. 5).

Można to rozumieć następująco. Nie da się zredukować poszczególnych „znaczeń” do czegoś fizycznego czy mentalnego, nie da się ich bowiem traktować jako jakiegoś rodzaju bytów (gdzie „znaczeniu PIES”, „znacze-

niu KOT”, „znaczeniu ŚPIEWA” itd. odpowiadałyby różne byty). Da się jednak analizować własności znaczenia poszczególnych wyrażen, wyjaśniając za pomocą pojęć niesemantycznych, czym one są. Omawiając relacyjny charakter znaczenia (w sensie podpadania pod formułę postaci „ x znaczy Y ”), przywołuje Horwich pojęcie „stanu mentalnego”. Stąd formułę „ x znaczy Y ” można opisać następująco: x wskazuje na obecność własności y -kowatości w określonym stanie mentalnym mówiącego (Horwich 1998, s. 19–21). Gdy używam słowa „kot”, to posiadam w umyśle pojęcie KOTA, czy jakieś przekonanie, w którym to pojęcie występuje. Upraszczając, „posiadam” w umyśle pojęcie KOTA wtedy, kiedy posługuję się słowem „kot”. Takie rozumowanie wynika z przyjęcia podstawowej tezy teorii znaczenia Horwicha, w której głosi się, że znaczenia są pojęciami⁶. Przy ich opisywaniu należy wziąć pod uwagę fakt, że są one bytami abstrakcyjnymi, z których składają się przekonania, pragnienia i inne stany umysłu. „Znaczenia” w pewnym sensie są jednak „w głowie” (znaczenia \Rightarrow pojęcia \Rightarrow składniki stanów mentalnych); ale nie da się ich do stanów umysłu sprowadzić; a tych z kolei do określonych stanów mózgu. W tym miejscu widziałabym rzeczywisty kłopot teorii Horwicha. Po pierwsze, niejasne jest chociażby samo rozumienie kategorii „mieć w umyśle” (*have in mind*) oraz „stan mentalny”, które Horwich traktuje jako zrozumiałe (Horwich 1998, s. 44). Po drugie, z jednej strony, w całej koncepcji Horwicha postuluje się, że posługiwanie się językiem to pewna praktyczna umiejętność, którą można opisać za pomocą własności użycia (a tę za pomocą własności akceptowania); z drugiej zaś, że rozumienie wyrażen językowych to posiadanie w umyśle pojęć; znajdowanie się w określonym stanie mentalnym. Można uspołnić powyższe opisy znaczeń i pomieścić to w jednej teorii, ale to wymagałoby dookreślenia, która z powyższych kategorii (użycie, posiadanie w umyśle) jest kategorią konstytuującą znaczenie, o ile w ogóle któraś z nich konstytuuje znaczenie. Ponadto Horwich, jako zwolennik teorii znaczenia jako użycia, odżegnuje się raczej od mentalistycznego rozumienia katego-

⁶ Precyzyjna i pełna odpowiedź na pytanie *Czym są pojęcia?* wymagałaby rozwinięcia teorii pojęć, na którą nie ma miejsca w semantycznym deflacionizmie Horwicha. Warto odnotować, że Schiffer rozwija „deflacyjną teorię pojęć”, w której wprowadza takie kategorie, jak „pleonastyczne pojęcia” oraz „pleonastyczne sądy logiczne”. Nazywa ją „deflacyjną wersją Fregowskiej koncepcji sądów logicznych” lub „pleonastycznym Freganizmem” (*pleonastic Fregeanism*). Zob. Schiffer 1998, s. 399–411.

rii semantycznych. Jakie uzasadnienie podałyby on w takim razie na wprowadzenie owych dwóch teoretycznych poziomów ujmowania znaczenia? Oba poziomy traktowane są w jego teorii jako równie istotne. Na jednym z nich znaczenia objaśniane są poprzez odniesienie do wyrażań, które są używane w pewien określony sposób, na drugim zaś znaczenia zostają potraktowane jako coś, co znajduje się w umyśle użytkownika języka i jest związane z wyrażeniami językowymi.

W kilku miejscach swoich prac Horwich odwołuje się do dwóch rodzajów wyjaśnień. Po pierwsze, do wyjaśnienia naukowego (opartego na zdobyczach nauk fizycznych czy biologicznych), po drugie, do wyjaśnienia pragmatycznego (odwołując się do faktów społecznych i zdroworozsądkowych) (Horwich 1990, s. 47). Nie sędzę, by wystarczyło to do wyprowadzenia wniosku, że wszelkie byty w analizowanych przez siebie teoriach sprowadza Horwich do bytów fizykalnych; innymi słowy, że postuluje jakiś metafizyczny redukcjonizm. Na tego rodzaju „reifikację” nie ma w jego teorii miejsca. Niemniej jednak w swoich wyjaśnieniach – na co wskazywałam powyżej – odwołuje się na przykład do opisu mentalnego, przywołując „stany mentalne”, które są także w jakimś sensie stanami fizykalnymi – co dla przeciwnika wszelkiego rodzaju naturalizacji będzie czynnikiem dyskwalifikującym omawianą przeze mnie teorię. Na tej podstawie jednak trudno jednoznacznie określić Horwicha jako redukcjonistę któregośkolwiek przywołanego wcześniej rodzaju, chociaż pewne jego sformułowania pokazują, że może być mu bliski redukcjonizm typu (R3). Trudność z określeniem przynależności teorii Horwicha do wymienionych wcześniej rodzajów redukcjonizmu wynika z niemożności odnalezienia w jego tekstach jednoznacznych twierdzeń na ten temat. Samo potraktowanie pojęć jako bytów abstrakcyjnych jest znaczące z punktu widzenia prowadzonych tutaj rozważań. Wskazuje ono bowiem raczej na odwołanie się do tradycji Fregowskiej niż naturalistycznej. W tej ostatniej bowiem nie ma miejsca na tego rodzaju byty, nie mogłyby one także pełnić żadnej funkcji wyjaśniającej. Wydaje się więc, że przynajmniej w powyższym sensie nie ma tutaj miejsca na redukcję.

Wniosek z powyższych rozważań brzmi, że minimalizm Horwicha nie jest stanowiskiem redukcjonistycznym. Według mnie jego stanowisko mieści się w nurcie szeroko pojmowanego naturalizmu; przynależy raczej do *naturalizmu kooperacyjnego*, nie zgadza się zaś z tezami *naturalizmu eliminacyjnego*. Przynależność bądź nie do nurtu *naturalizmu faktycznego*

wyduje się kwestią nieco kłopotliwą. Horwich nie deklaruje nigdzie wprost, że wszystkie fakty, które można by określić mianem epistemicznych (w tym fakty semantyczne), są faktami naturalnymi; jakkolwiek wskazuje, że da się objaśnić pewne określone fakty semantyczne za pomocą pojęć niesemantycznych. Jak już wcześniej zaznaczyłam, nie uważam, że koncepcje naturalistyczne są błędne bez względu na to, jaką przyjmują formę. Wydaje się, że wyważone, mimo wszystko, tezy Horwichowskiej teorii, w ramach dosyć – nazwijmy to – umiarkowanego naturalizmu są akceptowalne, co nie znaczy, że nie rodzą określonych trudności. Maciej Witek dyskutując krytycznie stanowisko Horwicha, pisze:

Rzecz w tym, że skojarzona z semantycznym deflacionizmem koncepcja wyjaśniania mieści się w paradygmacie redukcjonistycznym. Mam na myśli ideę prymatu wyjaśniania fizykalnego, według której tylko wyjaśnienia sformułowane za pomocą terminologii fizykalnej posiadają autentyczną wartość. Komunikacja językowa rządzi się jednak swoimi, a nie przyrodniczymi prawami (Witek 2005, s. 15–16).

Zgadzam się z ostatnim zdaniem tego cytatu. Pozostałe już w punkcie wyjścia wydają się dosyć kłopotliwe do interpretacji. Trudno jest jednoznacznie przypisać Horwichowi postulat wyjaśniania fizykalnego, czyli wyjaśniania, w którym używamy pojęć fizycznych i odwołujemy się do praw przyrodniczych. Uważam, że posługiwanie się określeniem „terminologia fizykalna” wymusza odpowiedź na pytanie, o jakiego rodzaju fizykalizm tutaj chodzi. Z samych dyskusji w obrębie filozofii umysłu jasno wynika, że określenie „fizykalizm” jest niejasne, a teorie określane mianem fizykalistycznych różnią się między sobą w sposób znaczny; nie każdy fizykalizm zaś prowadzi do redukcjonizmu⁷. Witek zwraca uwagę, że sam Horwich odżegnuje się od redukcjonizmu fizykalistycznego, ale *de*

⁷ Zob. Baldwin, *Zwrot naturalistyczny*, [w:] Gutowski, Szubka 1998, s. 400 oraz Kim 1998, szczególnie rozdział IV, s. 89–121. Kim wskazuje na niejasność samego określenia „fizykalny” oraz „redukcjonistyczny”, postulując, by wszystkie stanowiska w odniesieniu do umysłu, które określa się redukcjonistycznymi, a które – jego zdaniem – są dobrze umotywowane filozoficznie, były odrzucane wyłącznie na podstawie dobrych racji. Sam zaś proponuje uznać dziedzicę mentalną za część dziedziny fizycznej, uznając, że nieredukcyjny fizykalizm jest mitem; w tej mierze, w jakiej mitem jest uznanie każdego redukcjonizmu za koncepcję w punkcie wyjścia do odrzucenia. Zob. Fodor 1987; Dretske 1995. Zarówno stanowiska Fodora, jak i Dretskego są naturalistyczne

facto jego teoria takie rozwiązanie implikuje. Przyznam, że nie do końca rozumiem, które z tez Horwicha wymuszają takie jej rozumienie. Witek wskazuje, że teoria znaczenia jako użycia przyjmowana przez Horwicha jest koncepcją socjofunkcjonalistyczną, zgodnie z którą głównym czynnikiem konstytuującym znaczenie jakiegoś słowa jest społecznie ugruntowany sposób jego użycia (Witek 2005, s. 71–100). Dodatkowo, o czym słusznie przypomina Witek, Horwich postuluje następujące wyjaśnianie „własności użycia”: własności użycia, aby być nieintensjonalnymi muszą być charakteryzowane za pomocą pojęć fizycznych, behawioralnych i psychologicznych (Horwich 1995, s. 356; 1998, s. 41, 48–49). Dopuszczenie w tym miejscu pojęć psychologicznych wskazywałoby raczej na to, że Horwich nie chce wykluczać ze swojego opisu języka takich kategorii jak „intencjonalność” chociażby, co z punktu widzenia skrajnych ujęć fizykalistycznych byłoby wykluczone. Naturalistyczne podejścia do „znaczenia” czy „intencjonalności” może być niesatysfakcjonujące dla tradycyjnie zorientowanych filozofów, ale samo ich formułowanie pokazuje, że nie każde stanowisko o proveniencji naturalistycznej te kategorie redukuje.

Powtórzmy, zarówno dopuszczenie praw psychologicznych, jak i traktowanie pojęć jako bytów abstrakcyjnych może zostać odczytane jako niezgoda na przyjęcie jakiegokolwiek fizykalizmu redukcyjnego. Witek podkreśla, że krytykowane przez niego stanowisko to skomplikowany układ twierdzeń, na który składają się trzy główne idee, tworząc *naturalistyczny układ idei*: „koncepcja odcudzysławiająca, socjofunkcjonalistyczne ujęcie znaczenia oraz epistemologia znaturalizowana” (Witek 2005, s. 244). Dwa ostatnie elementy budzą moje wątpliwości, kiedy wpisuje się je w koncepcję Horwicha. Wymagają one, jak sądzę, stosownego dookreślenia. Przyjęcie, że w teorii znaczenia najważniejszą rolę, rolę wyjaśniającą, odgrywa kategoria „użycia”, to podkreślenie społecznego charakteru języka. Języka, który jest skomplikowanym systemem relacji i zależności (między jego użytkownikami, światem, konwencjami, wiedzą tych użytkowników na temat świata, regułami języka, wpływem świata i języka na wiedzę itd.), których nie da się opisać za pomocą pojęć zaczerpniętych z praw przyrodni-

w zupełnie innym sensie, choć przy pewnej, nazwijmy to „niezyczliwej” interpretacji, można im zarzucić redukcjonizm. Przy czym ani Fodor, ani Dretske nie uważają się za redukcjonistów.

czych. Horwich objaśnia „własność użycia” za pomocą „własności akceptowania”, która otwiera pole dla opisu biorącego pod uwagę sytuacje, zachowania, okoliczności, które towarzyszą komunikacji językowej; opisu, w którym mieszczą się zdobycze nauk, takich jak socjologia czy psychologia⁸. Horwich chce – jak sędzę – ująć w swojej koncepcji „fakty naturalne”, ale nie zalicza do nich jedynie „faktów przyrodniczych”. Wspomniałam już wcześniej, że uznanie Horwicha za zwolennika epistemologii znaturalizowanej winno być rozumiane jako przyjęcie przez niego też *naturalizmu kooperacyjnego*, a nie jako postulat eliminacji problemów epistemologicznych. Być może odmienne odczytanie koncepcji Horwicha wynika z mojej sympatii do określonych sformułowań *naturalizmu kooperacyjnego*. Starałam się pokazać, że teoria Horwicha jest naturalistyczna w określonym sensie, ale nie jest redukcjonistyczna. Uznaje się w niej, że fakty semantyczne dają się wyjaśnić za pomocą pojęć niesemantycznych, ale nie dają się sprowadzić do bytów fizycznych czy, silniej nawet, materialistycznych; nie dają się w tym sensie wyeliminować. Zdaję sobie sprawę, że wskazanie, iż zarówno stanowiska naturalistyczne, jak i fizykalistyczne mogą przybierać rozmaite formy i skutkować różnymi tezami, nie wystarcza do odparcia zarzutów, jakie się teorii Horwicha stawia, nazywając ją „redukcyjną”. Powtórzę raz jeszcze, Horwich nie odżegnuje się od naturalizmu, ale nie staje się automatycznie redukcyjnym fizykalistą. Co więcej, wydaje mi się, że opisując swój naturalizm, Horwich zgodziłby się ze stwierdzeniem Putnama przytoczonym na początku tego artykułu.

Problem z zachowaniem elementu normatywnego

Powszechnie przyjmuje się – zarówno w języku, jakiego używamy na co dzień, jak i w języku nauki – że nasze przekonania i stwierdzenia „celują” w prawdę. Wiele z naszych przekonań i twierdzeń jest błędnych, ale chcemy, żeby były one prawdziwe; prawda jest w tym sensie normą stwierdzania. Czy minimalizm, w którym twierdzi się, że prawda nie jest realną własnością, ani nie posiada jakiejś ukrytej natury, jest w stanie wypełnić

⁸ W mojej interpretacji minimalizmu Horwich zgodziłby się z następującą tezą Witka: „Chcąc zrozumieć potoczną praktykę interpretacji nie sięgniemy po prawa fizyki”. Zob. Witek 2005, s. 290.

ten intuicyjny wymóg w odniesieniu do prawdy? Wielu krytyków podejść deflacyjnych twierdzi, że nie⁹. Przyjrzyjmy się dlaczego. Generalnie rzecz ujmując, jeśli odmawia się „prawdzie” statusu nieredundantnej własności, to trudno na takim gruncie odpowiedzieć na pytanie „W co faktycznie celują nasze przekonania i stwierdzenia?”, skoro owego czegoś nie ma. Nie ma wszak czegoś, co byłoby istotowo wspólne wszystkim prawdziwym przekonaniom i stwierdzeniom. Odwołując się do praktyki językowej – co jest istotnym elementem metodologii badań Horwicha – można zauważyć, że posiadamy intuicyjne rozumienie tego, czym jest „prawda” stosowana do naszych stwierdzeń i przekonań, bez potrzeby odnoszenia się do niej w poszczególnych przypadkach. To znaczy, jeśli na przykład Kinga z jakichś powodów jest szczerze przekonana, że trawa jest niebieska, posiada pewne uzasadnienie dla tego przekonania i na podstawie tego uzasadnienia i tego przekonania stwierdza, że trawa jest niebieska, jej stwierdzenie zostanie poddane krytyce właśnie ze względu na wspomnianą powyżej normę stwierdzania. Innymi słowy, skoro *de facto* trawa nie jest niebieska, musi istnieć „coś”, z powodu czego stwierdzenie Kingi jest nieprawdziwe. Owym czymś jest prawda jako norma pozwalająca odróżnić trafne i nie-trafne stwierdzenia; nasza teoria musi więc być w stanie coś o tak rozumianej prawdzie powiedzieć. Uchwycenie potocznych intuicji w odniesieniu do pojedynczych, konkretnych przypadków, okazuje się jednak nieco kłopotliwe dla teorii, w której trzeba ująć je w ogólną zasadę czy własność. Trudność tę dostrzegają i podkreślają właśnie zwolennicy minimalizmu. Aby sformułować tak rozumianą normę stwierdzania, trzeba by, jak się zdaje, stworzyć nieskończoną koniunkcję takich pojedynczych przypadków, jak opisany powyżej przykład stwierdzenia dokonanego przez Kingę. Otrzymalibyśmy wtedy, jak wskazuje Stojlar, twierdzenie postaci:

Dla wszystkich sądów logicznych p , jeśli ktoś twierdzi, że p , i p jest fałszywe, wtedy może on zostać poddany krytyce (<http://plato.stanford.edu/archives/fall1997/entries/truth-deflationary/>).

W stwierdzeniu tym, które uznawane jest przez podejścia minimalistyczne, podkreślające niezbywalność pojęcia prawdy w tworzeniu generalizacji, pojęcie prawdy jest wymagane, aby takich generalizacji dokonać. Innymi

⁹ Posługując się odmiennymi argumentami, twierdzą tak Putnam, Wright, Rorty.

słowy, przynajmniej niektórzy deflacioniści nie zaprzeczają, że prawda jest normą asercji.

Crispin Wright wskazuje jednak na trudność takiego ujęcia. Z jego punktu widzenia deflacionizm ze względu na ograniczone środki, jakimi dysponuje, opisując prawdę, nie jest w stanie wziąć w niej pod uwagę naszej powinności do osiągania prawdy¹⁰. Wydaje się bowiem, że każda teoria, która odwołuje się do schematu prawdziwościowego ((*P*) jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy (*P*)), może dostarczyć także stosownego ujęcia normatywności, ale nie będzie wtedy już teorią deflacyjną we właściwym znaczeniu tego słowa. Co to znaczy? Przede wszystkim tyle, że większość współczesnych wersji deflacionizmu nie jest teoriami w ścisłym sensie deflacyjnymi i w najlepszym razie zasługuje na miano „deflacionizmu umiarkowanego” lub „deflacionizmu inflacyjnego”. Wright w swej krytyce pokazuje, że deflacionizm musi być teorią niestabilną, ponieważ warunki, jakie nakłada się na sformułowania tej teorii, są ze sobą sprzeczne lub niemożliwe do uzgodnienia¹¹. W deflacionizmie głosi się dwie tezy, których treści nie da się według niego spójnie połączyć. Brzmia one: (i) prawdziwość nie jest pojęciem treściwym (*substantial*); (ii) zakres pojęcia „prawda” jest w pewnej mierze wyznaczany przez schemat prawdziwościowy. Pytanie brzmi: co można powiedzieć na temat predykatu „jest prawda”, którego treść i całkowite wyjaśnienie wyczerpuje się w funkcji, jaką spełnia on w powyższym schemacie? Według Wrighta predykat „prawdziwości” i predykat „słusznej stwierdzalności” wskazują na dwie niezależne normy, ponieważ o ile spełnianie pierwszej z nich jest także spełnianiem drugiej, słuszne stwierdzenie „czegoś” nie musi być orzekaniem prawdy

¹⁰ Dyskutując problemowe kwestie związane z deflacionizmem, Wright proponuje własne ujęcie prawdziwości, które nazywa *minimalizmem*. Wright wprowadza równo-brzmiającą nazwę na swoją koncepcję nieprzypadkowo, uważa bowiem, że poprawnie sformułowany deflacionizm powinien przybrać formę proponowanego przez niego minimalizmu. Istnieje także specyficzna wersja *minimalizmu*, której broni William Alston, opatrując ją określoną charakterystyką i odróżniając od tego, co sam nazywa *deflacionizmem*. Aby nie komplikować kwestii, pomijam tutaj zarówno *minimalizm* Wrighta, jak i *minimalizm* Alstona. Zob. Wright 1992 oraz Alston 1996.

¹¹ Zarzut o niestabilności deflacionizmu stawia także, w nieco innym kontekście, Boghossian pokazując, że na jego gruncie wykorzystuje się kategorie, które są zrozumiałe jedynie z inflacionistycznego punktu widzenia. Zob. Boghossian 1990, s. 157–184. Dyskusję z Boghossianem podejmuje m.in. Kraut 1993, s. 245–262.

o tym „czymś”. Inaczej mówiąc, predykaty te różnią się co do swojej ekstensji. Przyjrzyjmy się następującym formułom:

„p” nie jest słuszne i „nie p” nie jest słuszne
 „p” nie jest prawdziwe i „nie p” nie jest prawdziwe

Zauważmy, że podczas gdy pierwsza z nich może zostać wypowiedziana z asercją, to nie da się tego zrobić z drugą, ta bowiem jest po prostu fałszywa. Predykaty „jest prawdziwe” i „jest słuszne” mają różną ekstensję. W tym miejscu doszukuje się Wright słabości deflacionizmu: mamy w nim bowiem do czynienia z drastycznie różnym zachowaniem predykatu „prawdziwości” i predykatu „słusznej stwierdzalności” w stosunku do zdań przeczących (Wright 1992, s. 19–20; Wright 2000, s. 212–213). Konsekwencją tego faktu jest niestabilność sformułowań teorii deflacyjnej (w szczególności w jej odcudzysłowieniowej wersji). Skoro w deflacionizmie twierdzi się, że prawda jest jedynie środkiem do dokonywania asercji, nie można więc w nim odróżnić norm dotyczących asertorycznego dyskursu od norm zasadnej stwierdzalności, co w ostateczności sprawia, że stanowisko to jest niestabilne (Wright 1992, s. 35)¹².

Horwich przyznaje, że zachowanie elementu normatywnego nie pociąga za sobą twierdzeń o wewnętrznej, metafizycznej naturze, dzięki której „coś” może być normatywne (Horwich 1998, s. 184–195). Jak to rozumieć? Oddajmy głos Horwichowi:

[...] chociaż prawda i znaczenie faktycznie posiadają normatywną funkcję, nie są **one z istoty swej** normatywne. Rozumiem przez to, że nie da się ich analizować za pomocą, ani budować na podstawie, ani redukować do takich jawnie normatywnych pojęć jak „powinność”, „racjonalny” czy „dobry”. [...] Myślę, że podstawowe teorie, które określają naturę prawdy i znaczenia nie będą używały w funkcji wyjaśniającej tak jawnie normatywnych pojęć (Horwich 2000, s. 19).

Horwich chce podkreślić, że zwolennik deflacyjnej koncepcji prawdy nie będzie miał kłopotów z opisem normatywnego charakteru prawdy i znaczenia. Przywołując normatywne implikacje prawdy i znaczenia, nie udo-

¹² Jeden ze zwolenników deflacionizmu, H. Field twierdzi, że nie ma żadnego kłopotu z pogodzeniem minimalistycznych tez z odróżnieniem normy asercji od normy słusznej stwierdzalności. Zob. Field 1994, s. 265.

wadniamy tym samym, że prawda i znaczenie są z istoty swej normatywne. Deflacyjne rozumienie prawdy i znaczenia nie pozbawia tych pojęć charakteru normatywnego. Co to znaczy, że język ma charakter normatywny? Przyjrzyjmy się następującym schematom:

- (i) Użytkownik języka powinien rozumieć DOM jako „dom”.
- (ii) x znaczy DOM $\rightarrow x$ winno być używane w odniesieniu do domów i tylko domów.

Pokazują one, że reguły używania języka są we wszystkich przypadkach x -a bezwzględnie obowiązujące. Nie pociąga to jednak za sobą twierdzenia o tym, że owo obowiązywanie jest wyznaczone przez jakieś wewnętrzne własności, że jest ono normą samo przez się. Horwich uważa, iż jakaś własność może posiadać normatywne implikacje, sama nie będąc wewnętrzną normatywną. Istnienie normatywnych implikacji własności znaczenia – których teoria znaczenia jako użycia nie neguje – nie pociąga za sobą rozstrzygnięcia tego, czy natura tego znaczenia jest, czy nie jest normatywna (Horwich 1998, s. 9, 93, 193). Same pojęcia nie są normatywne, to raczej podstawowe reguły użycia sprawiają, że stosujemy dane słowo w takich a nigdy w innych okolicznościach, a stosowanie to nabiera charakteru normatywnego. Podobnie nie ma racji, dla których należałoby przyjąć, że wyjaśnienie normatywnego faktu pokaże, iż jest on normatywny sam z siebie. Wyjaśnienie – co widać wyraźnie w przypadku schematu (i) – jest po prostu pragmatyczne: x musi rozumieć DOM jako „dom” i stosować tę nazwę do domów tylko, jeśli chce być rozumiany w obrębie swojej społeczności językowej, która w ten właśnie sposób słowa tego używa. Temu rodzajowi normatywności towarzyszy językowy postulat mówienia prawdy. Wynika on z wcześniej przyjętego założenia o tym, że pragniemy posiadać prawdziwe, a nie fałszywe przekonania. Nie chcemy stosować słowa „dom” do rzeczy, które domami nie są. Norma ta – jak twierdzi dalej Horwich – leży także u podstaw reguł epistemicznej racjonalności czy epistemicznego uzasadnienia. Prawdziwość staje się sposobem uogólniania takich przypadków, jak x z przykładu (ii) i stosowania takiej właśnie normy do kolejnych (Horwich 1998, s. 184–195).

Omawiany zarzut do deflacionizmu można sformułować jeszcze inaczej. Słuszne wydaje się bowiem stwierdzenie, że podstawowy schemat deflacionizmu skłonni są akceptować – przy pewnej interpretacji – rzeczy dowolnej koncepcji prawdy (Kovach 1997, s. 128). Problemem pozo-

staje to, w jakim stopniu wyjściowy schemat traktować jako wyczerpującą charakterystykę prawdy; i na ile faktycznie nic więcej nie powinno być o prawdzie powiedziane. W tym miejscu leży linia ścisłego podziału między podejściem deflacyjnym i inflacyjnym do prawdy. Pytając o funkcjonowanie predykatu prawdy, skłonni jesteśmy, jak sądzę słusznie, odpowiedzieć, że stosownie oddaje ją schemat: „*(P) jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy (P)*”. Obrazuje on także podstawową zasadę funkcjonowania dyskursu asertorycznego. Możemy jednak zasadnie pytać dalej: co sprawia, że konkretne wypowiedziane z asercją zdanie, na przykład: „Dzisiaj jest piękna słoneczna pogoda”, jest prawdziwe. Co daje mi podstawę, by wypowiadać je z asercją? Podstawienie przytoczonego zdania pod schemat nie objaśni tej kwestii. Wydaje się, że stwierdzam z asercją zdanie „Dzisiaj jest piękna słoneczna pogoda” wtedy, gdy posiadam uzasadnienie na rzecz wypowiedzenia go, wiem, jak je rozpoznać i jak wypowiedziane zdanie stosownie użyć. Znam warunki zasadnej stwierdzalności, jakby ujął to Wright. Deflacionista, taki jak Horwich, może bronić się, twierdząc, że zarzucamy jego teorii niemożność udzielenia odpowiedzi na pytanie, które na jej gruncie nie może być postawione. Schemat prawdziwościowy jest bowiem pojęciowo podstawowy i *a priori*; z założenia nie pełni on funkcji wyjaśniającej w tradycyjnym sensie ani nie dostarcza opisu, czym prawda jest (Horwich 1990, s. 138–139). Kwestie dotyczące użycia poszczególnych zdań w taki, a nie inny sposób zostają rozwiązane przez teorię znaczenia jako użycia, która w sensie ścisłym – w rozwinięciu Horwicha – nie jest już deflacyjna. Jeśli nawet przyjmijemy tę obronę za dobrą monetę, wątpliwość pozostaje. Mianowicie, jeśli zechcemy w jakiejś mierze całkowicie oddzielić kwestię prawdy od kwestii asercji, czy nie postąpimy wbrew wszelkim intuicjom dotyczącym codziennego posługiwania się językiem? A ten język wszak, jako filozof, chce Horwich w swoich tekstach badać.

Literatura

- Alston W. (1996), *A Realist Conception of Truth*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- Blackburn S., Simmons K. (eds.) (2000), *Truth*, Oxford: Oxford University Press.
- Boghossian P. (1990), *The Status of Content*, „Philosophical Review” 99, s. 157–184.

- Dretske F. (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge: MIT Press.
- Field H. (1994), *Deflationist Views of Meaning and Content*, „Mind” 103, s. 249–285.
- Fodor J. (1987), *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge: MIT Press.
- Gutowski P., Szubka T. (red.) (1998), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin: TN KUL.
- Horwich P. (1990), *Truth*, Oxford: Oxford University Press.
- Horwich P. (1995), *Meaning, Use and Truth*, „Mind” 104, s. 355–368.
- Horwich P. (1998), *Meaning*, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Horwich P. (2000), *Norms of Truth and Meaning*, [w:] A. O’Hear (ed.), *Philosophy, the Good, the True and the Beautiful*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 19–34.
- Kim J. (1998), *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, Mass.: The MIT Press. [*Umysł w świecie fizycznym*, tłum. R. Poczobut, Warszawa: IFiS PAN 2002].
- Kovach A. (1997), *Stretching the Truth: Inflated Claims about Deflated Truth and Reference*, „Philosophical Issues. Truth” 8, s. 126–137.
- Kraut R. (1993), *Roboust Deflationism*, „Philosophical Review” 102, s. 245–262.
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schiffer S. (1998), *Meanings and Concepts*, „Lingua e Stile” 33, s. 399–411.
- Strawiński W. (1997), *Jedność nauki, redukcja, emergencja*, Warszawa: Aletheia.
- Witek M. (2005), *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacjonizmu*, Kraków: Aureus.
- Wright C. (1992), *Truth and Objectivity*, London: Harvard University Press.
- Wright C. (2000), *Truth: A Traditional Debate Reviewed*, [w:] Blackburn, Simmons 2000, s. 203–238. [*Prawda: przegląd tradycyjnego sporu*, tłum. T. Szubka, „Kwartalnik Filozoficzny” 28, z. 4, s. 153–198.]

NATURALISM AND SEMANTIC FACTS
ON PAUL HORWICH'S SEMANTIC DEFLATIONISM

Summary

The article consists of three parts, in which the author analyses Paul Horwich's semantic deflationism as an example of a naturalistic theory of language. In the first introductory part, she introduces the basic theses of the theory of truth and the theory of meaning given by Horwich. In the second, she proposes some terminological solutions concerning naturalism and reductionism. In the third substantial part, she presents some objections to the postulated reductionist consequences of Horwich's theory that can be found in the literature. She claims that his theory is in fact naturalistic, but not reductionist in a way described by Horwich's opponents. In the last part, she discusses the problem of normativity in the context of the presented theory, pointing out that some of Horwich's proposals are insufficient and need to be supplemented.

TOMÁŠ MARVAN*

DYSKUSJA DAVIDSON–QUINE
NA TEMAT ZNACZENIA I WIEDZY
KRÓTKI PRZEWODNIK

Słowa kluczowe: Davidson, Quine, znaczenie, percepcja, pobudzenia zmysłowe, stanowisko dystalne, stanowisko proksymalne
Keywords: Davidson, Quine, meaning, perception, sensory stimulations, distal point of view, proximal point of view

Czy możemy uzyskać rozsądną koncepcję myśli o świecie bez ulegania pokusie objaśniania znaczenia i wiedzy, zaczynającego się od prywatnej dziedziny mentalnej i dopiero później próbującego dotrzeć do rzeczywistości zewnętrznej? Jest to pytanie dotyczące szeroko rozumianej filozofii empirystycznej, do którego przemyślenia stale zachęca Donald Davidson. Czymś innym jest powiedzenie, że bez percepcji nie byłoby wiedzy o świecie zewnętrznym oraz komunikacji, a czymś zupełnie innym przyjęcie po-

* Tomáš Marvan, ur. 1974, naucza filozofii w Uniwersytecie Karola w Pradze oraz pracuje na stanowisku badawczym w Czeskiej Akademii Nauk. Opublikował wiele artykułów i recenzji z zakresu współczesnej analitycznej filozofii języka (D. Davidson, W.V.O. Quine, R.B. Brandom, H. Putnam), a także przekłady kluczowych tekstów filozoficznych Descartes’a, Davidsona i Quine’a. Jest redaktorem zbioru artykułów *What Determines Content: The Internalism/Externalism Dispute* (Cambridge Scholars Press 2006). Obecnie pracuje nad książką o relatywizmie pojęciowym. E-mail: marvan@flu.cas.cz.

głędu, że nasze znaczenia lub teorie są zdeterminowane lub uzasadnione przez coś, co w sensie dosłownym dzieje się w nas. Pierwsze jest dla Davidsona „błądą” interpretacją empiryzmu (1990, s. 68) – w istocie rzeczy tak bładą, że Davidson raczej całkowicie zrezygnowałby w tym przypadku z etykiety „empiryzm”, gdyż jest to truizm, którego powszechnej akceptacji się oczekuje i nie może w związku z tym oznaczać odrębnego stanowiska filozoficznego. To drugie jest cechą charakterystyczną empiryzmu w tradycyjnym sensie.

Takie widzenie spraw przenika debatę Davidsona z Quine’em. Debatą, faktycznie trwająca kilka dekad, sprawia wrażenie głębokiego obustronnego nieporozumienia, tym bardziej zaskakującego, że obaj bohaterowie sporu dobrze znają swoje prace. W poniższej rekonstrukcji przedstawię tę debatę zasadniczo z perspektywy Davidsona – w końcu to Davidson dopatrzył się niespójności w systemie Quine’a i był zainteresowany podtrzymaniem dyskusji. Często jednak będę dochodził do konkluzji, które nie są w duchu Davidsonowskim.

Zarówno w semantyce, jak i epistemologii debata toczy się w dużej mierze wokół roli przypisywanej „pobudzeniom” – podrażnieniom powierzchniowym, wzorcom aktywowanych neuroreceptorów. Wedle Davidsona, Quine waha się między dwoma różnymi punktami widzenia – „proksymalnym” i „dystalnym”. W pierwszym treści słów są indywidualizowane przez coś ze sfery prywatnej jednostki, która ich używa (podobnie jest z przekonaniem i tym, co je funduje). Drugi punkt widzenia pozwala indywidualizować zdania i przekonania bezpośrednio w kategoriach zewnętrznych przedmiotów, zdarzeń i sytuacji. Zajmijmy się najpierw znaczeniami.

1. Znaczenia

Jest czymś zupełnie naturalnym myślenie, że zdania odnoszące się do aktualnych okoliczności – „zdania obserwacyjne” – są bezpośrednio powiązane z publicznie obserwowalnymi rzeczami, zdarzeniami i sytuacjami. To bezpośrednie powiązanie, obok wielu innych czynników, umożliwia quine’owskiemu lingwiście terenowemu przekład zdań dotychczas nieznanego języka, ponieważ nie ulega najmniejszej wątpliwości, że nie możemy przypisywać mu wiedzy na temat wzorców pobudzeń receptorów u jego informatorów. Quine przyjmuje jednak często odmienny punkt widze-

nia, punkt widzenia teoretyka wyposażonego w aparat pojęciowy nauk przyrodniczych. Pojęcie pobudzenia powierzchniowego u podmiotu jest stosowane *wyłącznie* w ramach tej perspektywy i wydaje się mieć charakter proksymalny. Quine postuluje, na przykład, pojęcie „znaczenia bodźcowego”, które stanowi po prostu uporządkowaną parę pobudzeń powodujących zgodę na jakieś zdanie albo odstępnie od niego. Te dwie perspektywy, utrzymuje Davidson, są ostatecznie nie do pogodzenia. Zaleca wobec tego opowiedzenie się po stronie koncepcji dystalnej, która, według niego, jest wolna od trudności podejścia proksymalnego¹. Przypomina również, że ostatecznie to Quine był tym, który wprowadził perspektywę dystalną do semantyki w *Słowie i przedmiocie* i późniejszych pismach, gdzie jest wyraźnie podkreślana waga wspólnych, intersubiektywnie dostępnych wskazówek przy nabywaniu języka².

Jaką zatem rolę odgrywają pobudzenia w Quine’owskiej koncepcji znaczenia? Zaczniemy od kwestii następczącej mniej trudności: czy klasyfikacja zdań na mocy powiązanych z nimi pobudzeń lub bodźców jest ze swej natury *semantyczna*? Przypuśćmy, że ktoś wprowadza pojęcie znaczenia bodźcowego przez stwierdzenie, że zdania są *o* pobudzeniach zmysłowych. Taka idea oczywiście nie rokuje żadnej nadziei i sam Quine przeciwstawia się czemuś takiemu (Quine 1981a, s. 25). Przeciwnie, teoretyk stosujący pojęcie pobudzenia nie stara się zrozumieć, o czym są zdania formułowane przez autochtonów, gdyż to zadanie należy do lingwisty terenowego. Teoretyk jest raczej zainteresowany tym, „dlaczego to działa” (Quine 1999, s. 74).

Kwestię tę można przedstawić w sposób nieco bardziej przejrzysty. Mówiąc o pobudzeniach, Quine stara się przyczynić do zrozumienia przez nas rzeczywistej praktyki kontaktów językowych poprzez zakotwiczenie jej w czymś bardziej zrozumiałym w ramach pewnego dyskursu naukowego. To, co czyni pobudzenia atrakcyjnymi w jego oczach, to nie tylko fakt – jak mi się wydaje – że umożliwiają one dorzeczne, z punktu widzenia psychologii, mówienie o użyciu jednostkowych zdań obserwacyjnych. Albowiem, co ważniejsze, wydają się one dostarczać schematu identyfikacji *relacji semantycznych* między takimi zdaniami – przypomnijmy, że pojęcie

¹ Niektóre z nich przedstawię poniżej.

² Davidson w sposób niezmordowany podkreślał to w swoich publikacjach, zob. np. Davidson 1990 i 2000.

to znalazło się w *Słowie i przedmiocie* w kontekście snucia domysłów o procesie radykalnego *przekładu*. Zauważmy, że można mówić o relacjach semantycznych między zdaniami nawet bez zakładania szczegółowej wiedzy na temat tego, co te zdania znaczą³. Załóżmy, że mówimy, iż moje zdanie obserwacyjne *S* i tubylcze zdanie obserwacyjne *N* są synonimiczne. Jak możemy uzasadnić to twierdzenie? Stwierdzenie, że zdania te są „o tych samych rzeczach w świecie” nie będzie przemawiało do ludzi nastawionych bardziej naukowo, którzy będą wymagali bardziej rygorystycznego i przejrzystego wyjaśnienia. Stąd Quine próbował odwołać się do pobudzeń: zakładamy, że u dwóch użytkowników języka to, czego oboje byli świadkami pobudziło odpowiednio podobny zbiór receptorów.

Istnieją inne sposoby interpretowania twierdzeń o synonimiczności. Możemy odwołać się do założenia o odpowiednio podobnych stanach mózgu wspomnianych użytkowników języka lub do założenia o ich odpowiednio podobnych doświadczeniach wzrokowych i innych, dotyczących tego, czego byli świadkami. Jednak w tym miejscu pojawiają się Quine’owskie względy pragmatyczne. Jego zdaniem nasza sytuacja jest korzystniejsza, gdy przyjmiemy pobudzenia, gdyż nie jest rzeczą przez nas pożądaną nadmierne komplikowanie interesującej nas kwestii. Stany mózgu są zbyt złożone, by je wykorzystać, zaś doświadczenia zmysłowe są zbyt bogate i zbyt trudne do scharakteryzowania. A nawet proste zjawiska otaczającego nas świata, jeśli odwołujemy się do nich w charakterystyce komunikacji językowej, niosą ze sobą pewne problemy. Na przykład, w przypadku zdania „Pada”, musimy przywołać jakieś niejasne pojęcie, powiedzmy pojęcie „sytuacji”, aby wyjaśnić zachowanie werbalne użytkownika języka. Powtórzmy, *moglibyśmy* wybrać inne narzędzie pojęciowe aniżeli bodźce powierzchniowe – „powierzchnia styku jest rodzajem triku” (*interface is an artifice*) (Quine 1993, s. 113) – jednakże ta metoda jest zalecana ze względu na jej prostotę i przejrzystość. W podejściu tym chodzi o wybranie najbardziej odpowiedniego miejsca, w którym „schodzą się” informacje pochodzące od przedmiotów zewnętrznych i zostają starannie zidentyfikowane i pogrupowane. Jest to zadanie wykonalne tylko w zasadzie, gdyż Quine z pewnością nie sugerował, że powinniśmy w dosłownym sensie rozpocząć od badania siatkówek oczu ludzi (oraz innych części ich powierzchni pobudzeń).

³ Rozmowy z Olafem Müllerem pomogły mi to dostrzec.

Quine zorientował się jednak później dzięki uwagom swoich krytyków, że semantyka może być rozwijana nawet bez odwołania się do pojęcia znaczenia bodźcowego, które wymaga dużej zgodności pobudzeń receptorów u różnych osób w danych warunkach. W ostatnich pismach porzucił je całkowicie jako „głównego winowajcę” (Quine 1993, s. 114). Zgodność ta nie jest kluczowa dla komunikacji. Co więcej, znaczenie bodźcowe nie posuwa nas daleko w kwestii pełnokrwistej komunikacji językowej (Quine 1986, s. 365). Kierując się wyłącznie pobudzeniami, możemy dokonać pogrupowania zdań dwóch osób, które będzie się całkowicie różniło od pogrupowania opartego na zewnętrznych przedmiotach odniesienia tych zdań. Ten sam przedmiot, o którym się mówi, może być postrzegany pod różnymi kątami, z różnych odległości i w różnych warunkach oświetlenia. Wszystko to będzie stanowiło wytłumaczenie potencjalnie olbrzymiej różnorodności we współwystępujących pobudzeniach. Ponadto, jak zauważył kiedyś Davidson, ktoś mógłby założyć okulary odwracające spektrum barw, co czyniłoby napływające bodźce różnymi od bodźców obserwatorów tego samego zdarzenia, którzy nie noszą takich okularów. Nie zablokowałoby to jednak u tej osoby kontaktów językowych z innymi, a przynajmniej nie na długo (potrzebowałaby ona z pewnością trochę czasu na przystosowanie się do nowego sposobu doświadczania). Skrajne rozbieżności w znaczeniu bodźcowym mogą nie wpływać na zgodność pod względem znaczenia właściwie rozumianego. A jeśli tak, to na przegraną skazana jest koncepcja, która znaczenia zdań różnych języków wiąże z tym, co dzieje się na powierzchni ciała.

Ustaliwszy to wszystko, można się zastanawiać, jaka – w myśl późniejszych poglądów Quine’a – jest rola pobudzeń w rozważaniach teoretycznych na temat komunikacji. Skoro możemy obejść się bez założenia o bardziej lub mniej wspólnym znaczeniu bodźcowym, racjonalne powody zachowania odwołań do pobudzeń stają się niejasne. Tak czy inaczej, bezpodstawne jest założenie Davidsona (wyrażone w 1990), że rola pobudzeń wedle Quine’a polega na dostarczaniu zdaniom właściwych im drobnoziarnistych treści semantycznych. Zdania obserwacyjne u Quine’a nie są wyłącznie o pobudzeniach; pobudzenia nawet nie determinują ich treści. Tym, co ostatecznie podaje w wątpliwość wartość znaczeń bodźcowych nie jest, z całym szacunkiem dla Davidsona, ich natura proksymalna, lecz to, że są one teoretycznie *nieistotne* w koncepcjach zachowania językowego.

Nie jest to jednak pomyślane jako krytyka poglądów semantycznych Quine'a. Gdy zapytamy, jak lingwista radzi sobie z przekładem dyskursu tubylców, wówczas od Quine'a możemy dowiedzieć się tylko tyle, że odbywa się on poprzez kierowane empatią odwołanie się do publicznie obserwowalnych przedmiotów, sytuacji, zdarzeń. A gdy zapytamy, co determinuje treść semantyczną dużej części naszego dyskursu (a pośrednio nawet jego jeszcze większą część), otrzymujemy tę samą odpowiedź: publicznie obserwowalne okoliczności. To dlatego możemy potraktować go dosłownie, gdy zaznacza, że jego „stanowisko w semantyce jest tak samo dystalne, jak Davidsona” (Quine 1993, s. 114).

Według mnie komentatorzy niedostatecznie doceniają fakt, że pogląd dystalny jest dla Quine'a niewystarczający do *wyjaśnienia* czegokolwiek dotyczącego komunikacyjnego użycia języka. Jest on raczej jedną z tych rzeczy, które przyjmuje się za pewnik w namyśle nad semantyką. Specyficznie Quine'owska próba wyjaśnienia przywoływałaby zatem pojęcie pobudzenia jako niepretensjonalny punkt wyjścia do tego, co z upływem czasu stanie się, miejmy nadzieję, pełnokrwistą naturalistyczną teorią komunikacji. Niemniej wydaje się, że wyrzekając się znaczenia bodźcowego, Quine uznał, że interesujące nas pojęcie nie stanowi najlepszego narzędzia ujmującego komunikację w sposób przejrzysty i naukowo godny szacunku. A to, bardziej niż cokolwiek innego, wzmacnia wnioski, że jego poglądy w kwestii determinowania treści nie są proksymalne w sensie Davidsonowskim.

2. Epistemologia: sceptycyzm i pośredniki

Także w kwestiach epistemologicznych pobudzenia stanowią centralny wątek debaty. Quine rzekomo

nadaje [...] pobudzeniom rolę epistemiczną bardzo podobną pod istotnymi względami do roli, jaką dane zmysłowe (surowe doświadczenia, percepty, nieprzetworzone dane sensoryczne) odgrywały w pismach wczesnych empirystów. [...] Spodobała mu się idea nieprzetworzonych danych sensorycznych jako podstawy naszych przekonań o świecie i uważał, że schemat pobudzeń tworzy mniej zagmatwaną podstawę (Davidson 1999, s. 134).

Nie brzmi to najlepiej, lecz najpierw musimy mieć jasność, w jakim sensie pojawia się u Davidsona termin „podstawa”. Czy powinniśmy, w myśl Davidsonowskiej interpretacji Quine’a, uciekać się do pobudzeń w celu *uzasadnienia* naszych przekonań o rzeczywistości zewnętrznej? Czy stanowią one nasze jedyne, albo rozstrzygające, *świadcstwo*? Otóż nie sądzę, żeby próba przypisania Quine’owi tego założenia łatwo się powiodła, gdyż Quine zwykł używać terminu „świadcstwo” w zupełnie zwyczajny i niekwestionowalny sposób – na przykład w swojej odpowiedzi Keithowi Lehrerowi, gdzie twierdzi, że „obserwacja jest siedliskiem świadcstwa” (2000, s. 412)⁴. Świadcstwo jest tu najwyraźniej czymś, co jest dostępne podmiotowi prowadzącemu badania naukowe. Jednakże, i jest to rzecz kluczowa dla Davidsona, inne fragmenty w pismach Quine’a wydają się znacznie zmieniać ten obraz. Sugerują one, że świadcstwami są *po prostu* same pobudzenia (Quine 1976, s. 229, przekład polski s. 28; 1969, s. 75, przekład polski s. 111; 1974, s. 40, przekład polski s. 71–72; 1981b, s. 40).

(A) Można mówić o dwóch wątkach Davidsonowskiej krytyki tego stanowiska⁵. Prostszy i bardziej znany zarzut odnośnie do przywoływania pobudzeń mówi, że zawiera ono zwykły błąd kategorialny – nie ma wcale sensu mówienie o pobudzeniach jako świadcstwie uzasadniającym nasze przekonania i teorie, gdyż świadcstwo może docierać do nas jedynie w postaci propozycjonalnej (czyli sądowej), której to pobudzenia nie mają (Davidson 2001, s. 292). Przekonania nie mogą wspierać się na pobudzeniach, tak jak budowla nie może wspierać się na przekonaniach; przekonanie może wspierać się tylko na innym *przekonaniu* (Davidson 1986, s. 319). Rzecz jasna, zmysły z ich pobudzeniami powierzchniowymi odgrywają zasadniczą rolę przyczynową w nabywaniu przekonań percepcyjnych, jednak ten truizm nie ma, dla Davidsona, *żadnych* wartych zauważenia konsekwencji. „Produktem końcowym” procesu poznawczego są, z jednej strony, publicznie obserwowalne byty, stany i zdarzenia, zaś z drugiej strony nasze przekonania.

Zgodnie z tym, jak odczytuję Quine’a, zarzut powyższy jest absurdalny. Mam na myśli to, że jest on absurdalny, gdy prezentuje się go w ramach

⁴ Zob. także Quine 1993, s. 110–111, gdzie scharakteryzował on zdania obserwacyjne jako „nośniki” świadcstw dla twierdzeń naukowych w bardziej teoretycznym tonie.

⁵ Gwoli precyzji, jest jeszcze trzeci wątek, skoncentrowany na zagadce „relatywizmu pojęciowego”. Pominę tę sprawę w obecnym artykule.

krytyki poglądów *Quine'a*, a nie w odniesieniu do doktryn wielu innych autorów, gdzie może okazać się całkiem trafny. Po pierwsze, Quine – powtórzmy – nigdy nie uważał, że pobudzenia siatkówki oraz inne są czymś, do czego percypujący podmiot – lub też badający go podmiot – może mieć świadomy dostęp. Olbrzymia część ludzi prawdopodobnie nie zdaje sobie sprawy z istnienia swych receptorów powierzchniowych, nie wspominając już o schematach pobudzeń receptorów. W analogii do przypadku semantycznego przedstawionego powyżej, powody, dla których Quine wybrał pobudzenia dla celów epistemologicznych, są pragmatyczne. Świadectwo, o które mu chodzi, ma charakter trzeciosobowego świadectwa właściwego epistemologii znaturalizowanej, które epistemologowie postulują, by rzucić nieco światła na proces dochodzenia podmiotu do teorii świata. Co więcej, świadectwo w tym szczególnym sensie jest czymś całkowicie *kausalnym*. Nie ma tu mowy o uzasadnieniu, a Quine, który – wedle mojej najlepszej wiedzy – zawsze unikał słowa „uzasadnienie”, był jeszcze bardziej niechętny, by go używać w obliczu wątpliwości Davidsona (Quine 1994, s. 502). Posługując się jego własnym sformułowaniem, nic w jego systemie nie jest na tym zawieszono (Quine 1990, s. 80). Zatem różnica między epistemologią Davidsona i Quine'a polega na tym, że podczas gdy temu pierwszemu chodzi o koncepcję uzasadnienia przekonań i teorii w zgodzie z przyczynowym ujęciem nabywania przekonań i teorii, ten drugi optuje wyłącznie za koncepcją przyczynową⁶. Można zarzucić Quine'owi, że jego „epistemologia” jest zbyt odizolowana od bardziej tradycyjnych zainteresowań w tej dziedzinie, niemniej nie można powiedzieć, że jest rażąco nieracjonalna. (Nie zamierzam dowodzić słuszności tego nowego stylu uprawiania epistemologii, a jedynie oczyścić go z zarzutu, który wydaje się chybiony).

(B) Zobaczymy, czy druga eskapada Davidsona jest bardziej udana. Davidson zarzuca współczesnemu empiryzmowi, którego przykładem są

⁶ Quine wyjaśnia (2000, s. 412), że zaleca zwrot w kierunku psychologii empirycznej nie w celu całkowitego wyeliminowania zagadnienia uzasadnienia, ale po to, by *oddzielić* je od rozważań na temat tego, co „faktycznie robimy”, kiedy zajmujemy się badaniem natury, łącznie z podmiotami ludzkimi. Mówienie o uzasadnianiu należy zastąpić przyczynowymi ujęciami dotyczącymi tego, które pobudzenia wywołują w nas takie a nie inne reakcje werbalne. Następnie przechodzi do wyłożenia swoich pozytywnych poglądów na uzasadnienie w nauce; polega ono na skutecznym przewidywaniu i wstępnej selekcji teorii wartych przetestowania.

teorie danych zmysłowych *à la* Russell i Ayer, wprowadzenie *tertium quid*, czegoś znajdującego się pomiędzy naszymi myślami o świecie a samym światem, co reprezentuje umysłowi coś względem niego zewnętrznego. Uznałby on Quine'a za ostatniego heroicznego przedstawiciela tej tradycji, proponującego w miejsce anachronicznych danych zmysłowych pobudzenia, aczkolwiek w dużej mierze dla tego samego celu. Te „neurologiczne substytuty” (Davidson 1990, s. 69), w tym samym stylu, co ich poprzedniki, reprezentują rzeczywistość zewnętrzną wobec umysłu.

Z tego, co rozumiem, zagrożenia, które niepokoją Davidsona, dotyczą zgodności tej reprezentacjonistycznej epistemologii ze skrajnymi postaciami sceptycyzmu. Poleganie na „bytach jawiących się umysłowi” rejestrujących to, „co na zewnątrz” i informujących to, „co wewnątrz” jest ryzykowne, gdyż takie pośredniki mogą przedstawiać nam świat *bardzo* nieadekwatnie. Pobudzenia, które mamy, mogą być dokładnie takie same, chociaż świat tam na zewnątrz radykalnie się zmienił, a nasze o nim przekonania percepcyjne i inne okazały się w dużej mierze fałszywe (Davidson 1986, s. 313). Davidson nie widzi innego wyjścia z tego kłopotliwego położenia, jak tylko zupełne odrzucenie pośredników, ponownie w duchu nieskomplikowanego dystalizmu.

Czy zatem Quine'owskie pobudzenia są jakimiś *tertia* w sensie Davidsona? Zaczniemy od tego, iż uważam, że samo nasuwa się coś przypominającego wniosek poprzedniej części, a mianowicie, iż pobudzenia nie mogą być pośrednikami prezentującymi się umysłowi (lub przez niego „ujmowanymi”) po prostu dlatego, że – w *przeciwieństwie* do danych zmysłowych – nie są one dostępne podmiotowi (ani jego interpretatorowi). Przypuśćmy jednak, że Davidson obstaje przy tym, że bycie obiektem świadomej uwagi *nie* jest jedną z charakterystycznych cech pośrednika epistemicznego. Jednakże nie ma to znaczenia. Nadal nie możemy sobie z nimi poradzić. Jako nasze jedyne źródło informacji o rzeczywistości tam na zewnątrz *są* one pewnego rodzaju pośrednikami. Nie jest rzeczą rozsądną ufać im, gdyż mogą nas okłamywać.

Jedną ze strategii usuwających tę obawę jest po prostu *przyznanie racji* sceptycyzmowi. O dziwo, w swojej odpowiedzi Barry'emu Stroudowi z 1981 roku Quine wydaje się myśleć dokładnie w ten sposób. Dowiadujemy się tam, że nauka może twierdzić o świecie tylko tyle, iż jest „jakoś tak ustrukturuwany, że gwarantuje sekwencję pobudzeń, którą każe nam oczekiwać nasza teoria” (Quine 1981d, s. 474). Czy powinniśmy zgodzić

się na tę aprobatę sceptycyzmu oraz samoograniczenie się epistemologii reprezentacjonalistycznej? Czy powinniśmy uznać, że Quine przystaje na to, iż nie możemy wyjść *poza* nasze pobudzenia i nie docieramy do świata zewnętrznego? Wniosek ten, wedle Davidsona, świetnie pasuje do znanej Quine'owskiej idei „bytów postulowanych”, ponieważ teoria postulująca wydaje się traktować przedmioty zewnętrzne jedynie tak „jak gdyby” istniały (Davidson 1990, s. 73; 1994, s. 187). Jeśli zaś przedmioty istnieją tylko „jak gdyby”, to Quine ulega wersji antyrealistycznego konstruktywizmu, kwestionującego nawet samo pojęcie rzeczywistości niezależnej od umysłu⁷.

Uważam tę strategię interpretacyjną za błędną, pomimo kilku fragmentów w pismach Quine'a, które sugerują coś zgoła przeciwnego (Quine i Ullian 1978, s. 22). Zaczniemy od tego, że nie jest rozsądne patrzeć na Quine'a jako na przedstawiciela nurtu traktującego zewnętrzne przedmioty i zdarzenia jako byty postulowane *skonstruowane* z zasadniczo indywidualnych wzorców pobudzeń. Z pewnością nie konstruujemy ich w sensie składania prostych elementów w większą całość. Quine'owskie teoretyczne byty postulowane nie są efektem jakiegoś rodzaju „syntezy”. Są bytami *nieredukowalnymi*, postulowanymi co najwyżej *w odpowiedzi* na pobudzenia, a nie z nich wytworzonymi (Quine 1953, s. 44, przekład polski s. 73). Ale nie tylko to. Quine niejednokrotnie dał wyraz swojej mocnej wiary w solidny realizm zewnętrzny. Mówi on o „z góry uznanym świecie zewnętrznym” (1992, s. 19, przekład polski s. 40), gdzie owo uznanie jest punktem wyjścia epistemologii znaturalizowanej, a nie wynikiem jego dociekań nad naszą wiedzą o rzeczywistości (zob. Hylton 1997). A zatem przynajmniej skrajne wersje sceptycyzmu nie dadzą się pogodzić z oficjalnymi zobowiązaniami ontologicznymi Quine'a⁸. Na zarzut, że jest on zobowiązany do przyjęcia realizmu w sprawie pobudzeń oraz idealizmu w kwestii pozostałych przedmiotów w świecie, odpowiedział w sposób następujący:

⁷ Niektórzy najbardziej kompetentni badacze myśli Quine'a uznają ideę bytów postulowanych za wskazówkę pełnej akceptacji konstruktywizmu. Najwyraźniej wyraża to Lars Bergström: „Quine przyjmuje pogląd, że świat jest, w pewnym sensie, ludzką konstrukcją lub projekcją («czymś postulowanym»)” (2001, s. 31). Również Robert Fogelin (2004, s. 38) interpretuje Quine'a jako zatwardziałego antyrealistę.

⁸ Zauważmy, że scenariusz mózgow w naczyniu nie ma zastosowania w przypadku Quine'a, gdyż pobudzenia stanowią część niezależnej od umysłu rzeczywistości.

Mam w swej koncepcji siły pochodzące od realnych przedmiotów zewnętrznych, które wpływają na nasze zakończenia nerwowe i mam też w niej nas, przyswajających sobie zdania o realnych przedmiotach zewnętrznych, częściowo za sprawą warunkowania przez owe pobudzenia neuronalne, a częściowo za sprawą złożonych relacji zdań do zdań (1981c, s. 181).

Tym, co prawdopodobnie przekonuje wielu czytelników Quine'a do przypisywania mu silnie antyrealistycznego poglądu reprezentacjonalistycznego jest fakt, iż mówienie o obiektach postulowanych wydaje się w sposób intuicyjny implikować *nierealność* postulowanych obiektów. Nie jest to jednak słuszne. Byty postulowane nie są nierealne (z całym szacunkiem dla bogów Homera, flogistonu, eteru i wszystkiego innego). Mówienie o obiektach postulowanych sygnalizuje jedynie, że wszystkie byty w świecie, które istnieją według tej lub innej teorii, są ostatecznie postulowane w odpowiedzi na pobudzenia. Quine stwierdza tu coś epistemologicznego, a nie ontologicznego. Nie dzieli on zewnętrznych rzeczy fizycznych na dwie fundamentalne grupy: jedne realnie istniejące (pobudzenia), a drugie rzekomo istniejące (cała reszta)⁹.

Ponadto musimy poważnie potraktować fakt, że pobudzenia są wywołane *przyczynowo* przez zdarzenia w świecie. Quine zawsze konsekwentnie przedstawiał to jako ustalenie naukowe; przyjmujemy to chcąc nie chcąc, o ile nauka nie wytworzy czegoś lepiej ugruntowanego. Pobudzenia są zatem przedmiotami fizycznymi na równi z przedmiotami, które przyczyniają się do ich powstania: z drzewami, kamieniami i elektronami. W tym czysto przyczynowym otoczeniu nie ma miejsca na odwołanie się do reprezentacji: to, że *X* wywołuje przyczynowo *Y*-a w żaden sposób nie implikuje, że *Y* reprezentuje *X*-a. Zamiast utrzymywać w mocy pośredniczące reprezentacje, Quine za sprawą swego czystego kauzalizmu pozbawia ich właściwego im miejsca.

Zauważmy w końcu, że jeśli pobudzenia byłyby pośrednikami, to musiałyby wprowadzać nas w błąd za sprawą jakiegoś zakłócenia powstającego gdzieś między skórą a rzeczywistością tam na zewnątrz. Czym jednak mogłoby to zakłócenie być? Potrzebowalibyśmy sytuacji odwrotnej do tej z okularami odwracającymi spektrum barw, czyli coś w świecie, coś, z czym po-

⁹ Dreben (1992) również podkreśla ten fakt.

zostajemy w kontakcie percepcyjnym musiałoby się zmienić pomimo braku odpowiedniej zmiany po stronie pobudzeń. Muszę wyznać szczerze, że nie potrafię podać żadnego przykładu, który nie wydawałby się śmieszny, kiedy tylko zostanie przelany na papier. Fakt ten, przynajmniej w moich oczach, stanowi dodatkowy powód, by nie traktować pobudzeń jako nadających się do pełnienia roli pośredników. Weźmy pod uwagę ponownie dane zmysłowe. Ich orędownicy twierdzą, że przedmioty badane przez umysł stanowią coś o w dużej mierze nieznanych własnościach¹⁰. Takie stanowisko daje swobodę do wprowadzenia głębokiej rozbieżności między reprezentacjami (dany mi zmysłowymi) a tym, co one reprezentują. Kontrast z poglądem Quine'a jest uderzający, gdyż mówi on o pobudzeniach i ich dobrze znanych przyczynach w świecie – moje obecne pobudzenia są wywołane przyczynowo przez dobrze znane mi biurko, a nie przez jakieś w dużej mierze nieznaną *Ding an sich*.

3. Konkluzja

Mój wniosek jest taki, że Davidson przecenia analogię między koncepcją znaczenia i wiedzy nowożytnych empirystów a Quine'owską. Jak obficie potwierdza to przedstawiona dyskusja, Quine'a nie jest łatwo przełożyć na bardziej tradycyjny język filozoficzny. On sam skłaniał się do traktowania swoich projektów jako kontynuacji tradycyjnej działalności filozoficznej, lecz przekształconej, tj. znaturalizowanej. Jednakże wielu jego czytelników protestowało, że nowy sposób filozofowania daleko odbiega od tego, co tradycyjnie wiążemy z tą dziedziną, a w związku z tym że to, co on robi, trzeba oznakować innymi etykietkami. Jednakże etykietki się nie liczą – co także zauważył Quine. Liczy się natomiast to, że naginając poglądy Quine'a do prokrustowego łoża tradycyjnej filozofii, najprawdopodobniej nie dostrzeżemy tego, co mają nam one do zaoferowania¹¹.

¹⁰ Na przykład Russell, co jest szeroko znane, doszedł do wniosku, że po prostu *nie potrafimy* prawidłowo odczytać większości cech rzeczywistości zewnętrznej, poza kilkoma cechami strukturalnymi rzeczy zewnętrznych, które z powodzeniem możemy wy-dobyć z naszych reprezentacji (są to cechy dotyczące np. względnego położenia rzeczy w czasoprzestrzeni). Zob. Russell 1912.

¹¹ Praca nad tym artykułem była możliwa dzięki wsparciu Fundacji Aleksandra von Humboldta. Na wielkie podziękowania zasługuje Colin Guthrie King za poprawienie angielskiej wersji tekstu.

Literatura

- Bergström L. (2001), *Davidson's Objections to Quine's Empiricism*, [w:] *Interpreting Davidson*, eds. P. Kot'átko, P. Pagin, G. Segal, Stanford: CSLI, s. 17–36.
- Davidson D. (1986), *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, [w:] *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. Lepore, Oxford: Blackwell, s. 307–319.
- Davidson D. (1990), *Meaning, Truth and Evidence*, [w:] *Perspectives on Quine*, eds. R.B. Barrett, R.F. Gibson, Cambridge, MA: Blackwell, s. 68–79.
- Davidson D. (1994), *On Quine's Philosophy*, „Theoria” 60, s. 184–192.
- Davidson D. (1999), *Reply to Roger F. Gibson*, [w:] *Donald Davidson: Truth, Meaning, and Knowledge*, ed. U.M. Żegleń, London–New York: Routledge, s. 134–135.
- Davidson D. (2000), *Quine's Externalism*, [w:] *The Philosophy of Quine. Naturalism and Ethics*, ed. D. Føllesdall, New York–London: Garland, s. 75–86.
- Davidson D. (2001), *Comments on Karlovy Vary Papers*, [w:] *Interpreting Davidson*, eds. P. Kot'átko, P. Pagin, G. Segal, Stanford: CSLI, s. 285–307.
- Dreben B. (1992), *Putnam, Quine – and the Facts*, „Philosophical Topics” 20, s. 293–315.
- Fogelin R. (2004), *Aspects of Quine's Naturalized Epistemology*, [w:] *The Cambridge Companion to Quine*, ed. R.F. Gibson, Cambridge: Cambridge University Press, s. 19–46.
- Hylton P. (1997), *Rorty and Quine on Scheme and Content*, „Philosophical Topics” 25, s. 67–86.
- Quine W.V.O. (1953), *Two Dogmas of Empiricism*, [w:] W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row, s. 20–46 [wydanie polskie: *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] W.V. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 49–75].
- Quine W.V.O. (1960), *Word and Object*, Cambridge, MA: MIT Press [wydanie polskie: *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999].
- Quine W.V.O. (1969), *Epistemology Naturalized*, [w:] *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, s. 69–90 [wydanie polskie: *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PIW 1986, s. 106–125].

- Quine W.V.O. (1974), *The Roots of Reference*, La Salle: Open Court, 1974 [wydanie polskie: *Korzenie ontologii*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia 2006].
- Quine W.V.O. (1975), *On Empirically Equivalent Systems of the World*, „Erkenntnis” 9, s. 313–328.
- Quine W.V.O. (1976), *The Scope and Language of Science*, [w:] W.V.O. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, 2nd ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 228–245 [wydanie polskie: *Zakres i język nauki*, [w:] *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PIW 1986, s. 27–47].
- Quine W.V.O. (1981a), *Empirical Content*, [w:] W.V.O. Quine, *Theories and Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 24–30 [wydanie polskie: *Treść empiryczna*, tłum. T. Bigaj, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia percepcji*, Warszawa: Aletheia-Spacja 1995, s. 217–222.
- Quine W.V.O. (1981b), *On the Very Idea of a Third Dogma*, [w:] W.V.O. Quine, *Theories and Things*, s. 38–42.
- Quine W.V.O. (1981c), *Responding to M. J. Cresswell*, [w:] W.V.O. Quine, *Theories and Things*, s. 179–181.
- Quine W.V.O. (1981d), *Reply to Stroud*, [w:] *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 6: *The Foundations of Analytic Philosophy*, eds. P.A. French, T.E. Uehling, H.K. Wettstein, Morris: University of Minnesota Press, s. 473–475.
- Quine W.V.O. (1986), *Reply to Robert Nozick*, [w:] *The Philosophy of W. V. Quine*, ed. L.E. Hahn, P.A. Schilpp, La Salle: Open Court, s. 364–367.
- Quine W.V.O. (1990), *Comment on Davidson*, [w:] *Perspectives on Quine*, eds. R.B. Barrett, R.F. Gibson, Cambridge, MA: Blackwell, s. 80.
- Quine W.V.O. (1990), *Pursuit of Truth*, 2nd ed., Cambridge, MA: Harvard University Press [wydanie polskie: *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Spacja 1997].
- Quine W.V.O. (1993), *In Praise of Observation Sentences*, „The Journal of Philosophy” 90, s. 107–116.
- Quine W.V.O. (1994), *Response to Gibson*, „Inquiry” 37, s. 501–502.
- Quine W.V.O. (1999), *Where do We Disagree?*, [w:] *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. L.E. Hahn, Chicago: Open Court, s. 73–79.
- Quine W.V.O. (2000), *Response to Lehrer*, [w:] *Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine*, eds. A. Orenstein, P. Kotatko, Dordrecht: Kluwer, s. 411–412.

Quine W.V.O., Ullian J.S. (1978), *The Web of Belief*, 2nd ed., New York: Random House.

Russell B. (1912), *The Problems of Philosophy*, London: Home University Library [wydanie polskie: *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Warszawa: PWN 1995].

*Z języka angielskiego przełożyła Adriana Schetz
Przekład przejrzał Tadeusz Szubka*

THE DAVIDSON-QUINE DISPUTE ON MEANING AND KNOWLEDGE:
A CONCISE GUIDE

Summary

The paper addresses the ‘distal/proximal’ debate between Donald Davidson and W.V.O. Quine on the nature of meaning and knowledge. It is argued that Davidson’s misgivings, though interesting, are not devastating for Quine’s version of empiricism, which is not readily translatable into traditional philosophical categories.

JERZY PAWLISZCZE*

„TERAZ” U PARMENIDESA: B 8. 5

Słowa kluczowe: czas, wieczność, teraz, terażniejszość, moment, przeszły, przyszły, porządek cykliczny, zbawienie
Keywords: time, eternity, now, presence, moment, past, future, cyclical order, salvation

W prawdziwym gąszczu tekstologicznych i rzeczowych kwestii dotyczących Parmenidesa wyłania się jedna spośród bardzo wielu, tym niemniej poważna zagadka: pytanie o czas. Parmenides bowiem odrzuca przeszłość i przyszłość, wyłączając z tej negacji terażniejszość (fragm. 8. 5–6): οὐδὲ ποτ' ἄν οὐδ' ἴσται, ἄρ' ἐν ἴσται ἴσται, / ἄρ', sunecšj–, „Nie był on nigdy ni będzie, skoro teraz jest razem wszystek, / Jeden, ciągły¹”. Jeżeli bowiem mówimy: „Piotr nie istniał nigdy, ani istnieć nie będzie”, to mamy na myśli także i to, że Piotra nie ma obecnie (por. Schofield 1970, s. 123). Parmenides tymczasem sprzeciwia się temu, mówiąc iż Piotr właśnie jest. Podobną zagadkę stawia nam Platon, ale daje jej rozwiązanie (Ti. 37 E1 – 38 A8):

* Jerzy Pawliszcze, ur. 1963 r., studia filozoficzne i filologiczne w KUL, doktorat w UAM: *Logiczno-semantyczna parafraza ontologii Parmenidesa: przestrzeń, kwantyfikacja i kombinatory* (2003). Publikacje w „Principiach”, „Ruchu Filozoficznym” oraz „Filozofii Nauki”. E-mail: jerypawliszcze@interia.pl.

¹ Przekład (z pewnymi zmianami) oparto na znakomitej translacji Wesołego: Wesoły 2001, numeracja fragmentów presokratyków według: Diels-Kranz 1960–1961.

Dnie i noce, miesiące i lata nie istniały zanim się zrodziło niebo: ich urodziny dokonały się w tym czasie, w którym niebo było budowane. Wszystkie one to części Czasu. Przeszłość i przyszłość są normami zrodzonymi z Czasu. A gdy nieświadomie odnosimy je do substancji wiecznej, to dlatego, że nie znamy jej natury. Mówimy bowiem o niej, że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie „jest” stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażen „był” i „będzie” należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie. Oznaczają one bowiem ruchy, podczas gdy to, co „jest” nieruchome i niezmienne, ani się nie starzeje, ani się nie odmładza w pochodzie czasu, ani nie było chwili, w której by go nie było, ani w której by się dopiero stawało sobą, ani w której miałyby być w przyszłości. Takiemu bytowi nie przysługują żadne atrybuty, które proces stawania się daje poruszającym się wśród rzeczy postrzeganych zmysłowo. Są to obrazy czasu, który naśladuje wieczność i który porusza się ruchem kołowym według praw matematycznych².

Porównanie to jest przyczyną, dla której rozgorzał spór o to, czy Parmenides, podobnie jak Platon, rozróżniał ciągłe trwanie od beczasowej wieczności³. Argument Owena (1966, s. 273) na rzecz beczasowej wieczności u Parmenidesa bierze się z leibnizjańskiej zasady nie-odróżnialności faz egzystencji tego samego bytu (tj. bytu Parmenidesa i idei Platona), interpretowanej jako zasada beczasowości. Jednakże zasada ta, jak przyznaje sam Owen, nie została przez Parmenidesa rozpoznana.

² Por. Wittgenstein 1927: 6.4311: „If by eternity is understood not temporal duration but timelessness, then he lives eternally who lives in the present”.

³ Za beczasową wiecznością opowiadają się: Mondolfo 1956, s. 92; Guthrie 1965, s. 29–30; Owen 1966; Kahn 1968, s. 127–129; Kirk, Raven, Schofield 1983 (1999), s. 250; Groarke 1985, 1987; Coxon 1986, s. 196; Casertano 1978, s. 97 (bardziej z zastrzeżeniami co do stosowania terminów czasowych niż za wiecznością); Cerri 1999, s. 214. Za istnieniem w czasie są: Fränkel 1960, s. 191, przyp. 1; Tarán 1960, s. 175–188; 1979; Stokes 1971, s. 127–137; Gallop 1984, s. 13–14; Matthen 1986. Za istnieniem momentalnym (punktualistycznym): Barnes 1979, I, s. 194: „Not only is there no time like the present – there is no time but the present. *O*'s existence is not a beautiful atoll in the empty sea of eternity: there are no points in time not embellished by *O*, because time itself embraces no more than a point of time at once; for time has only one point. The present moment's all its lot”, por. Lloyd 1976 (1988), s. 228, że istnienie u Parmenidesa można traktować jako momentalne, choć niewątpliwie nie należy tego czynić.

Tematem przedstawionego artykułu nie jest jednak samo porównanie, ani tym bardziej analiza pojęcia wieczności u Platona⁴, ale wyłącznie analiza użycia „nǽn”, czyli „teraz” u Parmenidesa. Istnieją bowiem dwa istotne problemy, które trzeba rozwiązać. Po pierwsze, u Melissosa, który jest niewątpliwie zależny bezpośrednio od Parmenidesa, występuje pojęcie wiecznego trwania, odmienne jednak od ujęcia Parmenidesa. Po drugie, Parmenides, inaczej niż Platon, który wprowadza beczasowe „jest”, mówi wyraźnie, że „teraz jest” – nǽn éstin, co stawia na straconej pozycji tych, którzy przyjmują, jak Owen, beczasowość jego bytu. Rozwiązanie, którego broni się niniejszym, przyjmuje nie beczasową wieczność u Parmenidesa, ani nie wieczne trwanie, ani nie istnienie momentalne, ale pośrednie istnienie cykliczne. Sformułowanie to, nowe, a użyte dla specyficznego celu, rozumie się tu jako określenie denotatu szczególnego twierdzenia ograniczonego czasowo (*temporally restricted proposition* – Lyons 1977, s. 282).

I

Przyjrzyjmy się najpierw sformułowaniu Melissosa (fragm. 2): óte to...nun oũk ἄgšneto, ésti dš, ἔe ἄnka ἔe éstai ka ἔrcInoũk ścei oũdt teleut»n, ἔll' Apeirḅn éstin – „zatem, jeśli nie powstało, lecz jest, było zawsze i zawsze będzie, i nie ma ani początku, ani końca, ale jest nieograniczone” (por. ἔ...dion we fragm. 4). Również Parmenides twierdzi, chociaż zastrzega się, że byt „nie był nigdy ani będzie”, iż byt „jest bez początku, bez końca, skoro powstawanie i ginięcie / Daleko zepchnięte zostały” (éstin Anarcon Apauston, ἔmpe ἄgšnesij ka ἔÓleqroj / tÁle mŁl' ἔmplŁcqhsan) (fragm. 8. 27–28), a także podaje racje, dla których tak uważa: „Jakżeby potem zniknąć mógł byt? Jakżeby miał się narodzić? / Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być. / Tak powstawanie stłumi i niezrozumiałe ginięcie” (pĭj d' ἔn spēit' ἔpḅloito ἔḅn (D-K); ale Kahn, Gallop poprawiają ἔpḅloito: pšloi, co daje sens: „jak mógłby być byt w przyszłości” – ta lekcja jest uznawana niniejszym); pĭj d' ἄn ke

⁴ Chociaż są tacy, którzy odkrycie wieczności przypisują myślicielom późniejszym od niego – Whittaker 1968, 1971; z drugiej strony Reale twierdzi, iż pojęcie beczasowej wieczności było znane nie tylko Parmenidesowi, ale także Melissosowi (Reale 1970).

gšnoito; /e,,g|r >gent', oŭk'st', oŭd' eþpotemšllei šsesqai. /tēj gšnesij mtn ŷpšbestai ka^ Apustoj Ôleqroj) (fragm. 8. 19–21). Podaje jeszcze bardziej podstawową zasadę, a mianowicie zasadę racji dostatecznej dla odrzucenia powstawania z nicości (i zapewne symetrycznie dla zanikania): „Jakiż to przymus by go skłonił / Z nicości poczynając, prędzej czy później, się narodzić?” (t... d' An min ka^ cršoj đrsen / Űsteron Ŕ prŇsqen, toŕmhden Őj ŷrxŁmenon, frn) (fragm. 8. 9–10). Takie – równoległe do wiecznego bycia w czasie Melissosa – trwanie u Parmenidesa wzmocnione jest słowami: „Tożsamy w tożsamym pozostając, przy sobie sam się układa / I tak niewzruszenie tam trwa” (taŭtŇn t' tmn taŭtŭ te mšnon kaq' ŷautŇte ke< tai / coŭtwj šmpedonaŭqi mšnei) (fragm. 8. 29–30). Fränkel (1960a, s. 191, przyp. 1) oraz Schofield (1970, s. 129) przyjmują, w celu uniknięcia pleonazmu lub z ogólnych powodów (Fränkel), lekcję menex – „będzie trwać”, ale jest to tylko kwestia interpretacji. Jednakże, zdaniem Kahna (1968, s. 127–128), odrzucenie przyszłości dla bytu jest widoczne w pŷij d' ŷn špeita pšloi tŐtmŇn; ... oŭd' eþpotemšllei šsesqai we fragm. 8. 19–20. Korespondujące odrzucenie przeszłości jest prawie całkiem pewne w chiastycznym użyciu gšnoito i šgento w tym samym kontekście, z formą aorystu od g... gnesqai jako supletywnym czasem przeszłym od eŷnai. Narzucają się, zdaniem Kahna, dwa powody, dla których Parmenides odrzucałby przeszłość i przyszłość. Pierwszy to ten, iż Parmenides odrzuca powstawanie (i zanikanie) (Owen 1966, s. 278). Drugi polega na zastosowaniu dysjunkcji (fragm. 8. 15–16): a dŷ kr... sij per^ toŭtwn tmn tŭd' šstin: / šstin Ŕ oŭk šstin – „A osąd w ich sprawie na tym polega: jest albo nie jest”. Jeśli przyjmiemy emendację Kahna i Gallopa we fragm. 8. 19, która daje dobry sens, mimo pewnej asymetrii związanej z brakiem opozycji zanikania i powstawania, to musimy postawić sobie pytanie o właściwy sens zdania pŷij d' ŷn špeita pšloi tŐtmŇn – „Jak mógłby być byt w przyszłości?”. Jak zauważa Schofield (1970, s. 125), zdanie to może znaczyć albo: „Jak mógłby być zacząć być w przyszłości?”, albo: „Jak mógłby kontynuować swoje istnienie w przyszłości?”. Zdanie następne: „Jakżeby miał się narodzić?” upewnia nas w tym, iż chodzi tutaj o pierwsze pytanie – o możliwość powstawania w przyszłości. We fragm. 8. 20: „Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być”, odrzuca narodziny przeszłe i przyszłe, ale nie samo istnienie w przeszłości lub przyszłości (nazwijmy to wyjaśnieniem S). Powyższy argument Schofielda jest przekonujący, czego nie można powiedzieć o jego tezie (Schofield 1970, s. 129–

134), iż następne wersy (fragm. 8. 22–49) dostarczają uzasadnienia z temporalnej ciągłości dla istnienia w przyszłości i przeszłości.

Niektórzy, tak jak Schofield, sądzą, iż *sunecšj* (fragm. 8. 6) – „ciągły” – odnosi się właśnie do ciągłości w czasie, analogicznie do ciągłości przestrzennej opisanej następująco:

Nie jest też do rozdzielenia, gdyż wszystek jest jednolicie [adv.: Owen, Schofield]; / W niczym go tu nie ma więcej, by ciągłość mu wstrzymywało, / Ani też mniej i tam, wszystko zaś bytem jest tak wypełnione. / Dlatego ciągły jest wszystek (τὸ *xunecšj* p@n tmstin), byt bowiem do bytu przylega (fragm. 8. 22–24).

Hipoteza ta jest pociągająca, jednakże przy bliższej analizie ujawniają się jej braki – po prostu nie jest pewne, czy byt Parmenidesa posiada cechę przestrzennej ciągłości. Parmenides rozumie bowiem przez ciągłość pewną jednorodność bytu, która nie jest podzielna (οὐδὲ διαίρετῆν tmstin) (fragm. 8. 22).

U Arystotelesa występuje zgoła inne pojęcie ciągłości: „Ciągłe (*sunecšj*) jest to, co jest podzielne na części, które z kolei są podzielne w nieskończoność” (de Cael. 268 a 6–7). Stosunek pojęcia podzielności i ciągłości Arystoteles rozważa szerzej w *Fizyce* (VI, 1) oraz w traktacie *O powstawaniu i ginięciu* (I, 2).

Jest oczywiste, że wszelkie kontinuum składa się z części podzielnych w nieskończoność, bo gdyby się składało z części niepodzielnych, wówczas stykałyby się części niepodzielne z niepodzielnymi, gdyż krańce rzeczy, które wzajemnie tworzą całość, stanowią jedność i stykają się ze sobą (Phys. VI, 1 231 b 15–18, por. 232 b 24–26).

Arystoteles ponadto używa czasem wyrazu *sunecšj* w znaczeniu bezpośredniego sąsiedztwa (*ptñmenon* – „dotykany”) (de Cael. 287 a 5–11, por. Phys. V, 3), jednakże można powątpiewać, czy Parmenides miał na myśli takie zmysłowe znaczenie, bowiem *ptñmenon* w sensie Arystotelesa zakłada jakąś podzielność (na to, co jest dotykane i na to, co dotyka). Wyraz *sunecšj* nie dotyczyłby zatem przestrzennej ani czasowej ciągłości, ale znaczyłby, zgodnie ze swym podstawowym znaczeniem, „trzymający razem” (LSJ, s. 1714: *holding together*) (fragm. 8. 22) (por. 8. 5: tmpe^ nñn śstin đmoř p@n – „skoro teraz jest razem wszystek”). Taką interpretację wzmacnia argument oparty właśnie na budowie zdania w wersie 8. 22 –

być jest „niepodzielny”, ponieważ (ἑῆς) jest „cały równomiernie (jednolicie)” (πῶς ἑῆς ἴσος ὅμοιος – por. fragm. 8. 5). Owa implikacja odnosi nas do wyrazu ὅμοιος – „podobny, równy”. Podstawowe znaczenie ὅμοιος Schwyzer (1959, 1, s. 435; 2, s. 488) określa jako „wspólny byt lub działanie” (*ein gemeinsames Sein oder Tun ausdrücken*) (por. Chantraine 1983, s. 799: *un, le même, commun, uni*; rozległe konotacje omawia Gonda 1953, s. 37–39). Wyraz ten powstał z rdzenia **sem-* „jeden” (por. ἄμα – „razem, równocześnie” – *simul*, ἴσος – „równy, gładki, regularny”) i oznaczał pierwotnie (u Homera, Hezjoda i Parmenidesa – ἴσος, fragm. 8. 47) – „jeden, taki sam, ten sam, wspólny, równy, gładki”. W złożeniach ἴσος-ono samo i jego derywaty wykazują paralelizm w ewolucji i semantyce z łacińskim *similis* (np. *adsimilis* – παρἴμοιος; *consimilis* – συνἴμοιος, etc.). *Similitudo* w języku retoryki i filozofii późniejszego okresu jest odpowiednikiem ἴσος...w-sij i oznacza „analogię, porównanie” oraz „monotonię” („zuniformizowanie” stylu) (Ernout, Meillet 1959, s. 626–627; Chantraine 1983, s. 799–800; Stolz-Schmalz 1963, s. 234).

Istnieją jednak ważne i istotne dla naszych rozważań różnice, bowiem *simulacrum* (od *simulo* – upodabnam, naśladowuję coś [jako model], przedstawiam) – posiada w swym znaczeniu element opozycji do istnienia realnego, także w sensie pozoru, zjawiskowości, snu. Tego elementu nie ma w platońskim ἴσος...ἄμα (Phdr. 250 A; Sph. 266 D, Phdr. 250 B; Prm. 132 D, 133 D; Leg. 7. 812 C), które posiada znaczenie wspólne z *simulacrum* i *similitudo*, ale nie z *imago* lub *effigies* (obrazem lub wizerunkiem). Wydaje się, że tym bardziej u Parmenidesa ὅμοιος podkreśla element wspólności i równości, iż w grece może ono posiadać znaczenie równoważne ταῦτἑν (por. Arist. de gen. et corr. 323 b 11: τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον; Diog. Apoll. fragm. 5; Od. 16. 182; Hes. Op. 114; Antipho 5. 76; Pl. Phdr. 271 A) – jest to tym bardziej prawdopodobne jeśli, za Owenem (1960, s. 92–93) i Schofieldem (1970, s. 117), uznamy je za przysłówek. Poza tym należy je widzieć w związku z ἴσος (fragm. 8. 5), które znaczy nie tylko *together*, ale także *at the same place* i *at once* (LSJ, s. 1228). Jak pisze Barnes (1979, s. I, 192): „three phrases *homou pan, hen* and *suneches* (‘all together, one, continuous’) are synonymous, or at least mutually explicatory. To say that *O* is ‘one’ is to say that it is unity, and a prime way of being unitary is being continuous (cf. Aristotle, *Met.* 1015 b 36 – 1016 a 3)”. Jednakże wyjaśnienia (S) Schofielda i Gallopa (por. niżej) dostarczają wystarczających dowodów za trwaniem bytu Parmenidesa w czasie. Tutaj przyjmuje się tezę

odwrotną do twierdzenia Kahna, które głosi, iż byt ten jest pozaczasowy, ale przestrzenny, a mianowicie, że jest wprawdzie czasowy, ale za to poza-przestrzenny. Jednakże czasowość ową należy rozumieć inaczej niż zwykle: jak – to przedstawiamy na końcu artykułu.

II

Następny problem dotyczy zagadkowego słowa $\eta\rho\acute{\nu}\nu$ – „teraz”. Zdaniem Tarána, w swojej analizie wersów 8. 5–6 Owen nie zwrócił uwagi właśnie na użycie tego wyrazu. Według niego fraza $\tau\acute{\omega}\rho\epsilon^{\wedge}\eta\rho\acute{\nu}\nu\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ wyraźnie wskazuje na to, że Parmenides nie zdołał uformować pojęcia beczczasowej wieczności (Tarán 1979, s. 46). Owen poprawnie zauważa, że w przypadku beczczasowych twierdzeń, takich jak „sprawiedliwość jest cnotą” i „dwa razy dwa jest cztery”, nie ma sensu wprowadzanie czasu przeszłego i przyszłego, ponieważ czas terażniejszy jest tutaj beczczasowy. Ale jeśli jest absurdem mówienie „dwa razy dwa było cztery” lub nawet „dwa razy dwa było, jest i będzie cztery”, to tak samo niedorzecznie jest mówić, iż „dwa razy dwa jest teraz cztery”. Użycie „teraz” przez Parmenidesa pokazuje, zdaniem Tarána, iż nie zamierzał on wypowiadać beczczasowych twierdzeń oraz że nie rozumiał implikacji beczczasowego użycia czasownika „być”.

Warto zauważyć, że fragm. 8. 5 jest jedynym przypadkiem, gdy Parmenides używa $\eta\rho\acute{\nu}\nu$; we wszystkich pozostałych posiłkuje się samym $\acute{\sigma}\tau\iota\nu$. Poza tym argument ten jest ważny niezależnie od tłumaczenia $\omicron\upsilon\delta\acute{\sigma}\rho\omicron\tau\acute{\sigma}$. Może ono znaczyć: „ani pewnego razu (kiedyś)...” albo „ani nigdy...”⁵. Przy

⁵ Fränkel 1960 a, s. 191, przyp. 1: „Parmenides sagt dort nicht $\omicron\upsilon\delta\acute{\sigma}$ ’ ἄν $\omicron\upsilon\delta\acute{\sigma}$ ’ $\acute{\sigma}\tau\iota\nu$, sondern setzt $\rho\omicron\tau\acute{\sigma}$ hinzu, das offenbar für beides gilt; er spricht demnach nicht von der, sondern von einer Vergangenheit und Zukunft, nicht von der ganzen sondern von einer gewissen Zeitstrecke. Also 8.5: «und es gibt nicht ein Sein das nur während irgend einer vergangenen Zeit bestand oder erst in irgendeiner zukünftigen bestehen wird, weil jetzt alles Sein insgesamt besteht als ein einziges Kontinuum». Parmenides ist also nicht so weit gegangen, die Realität der fließenden Zeit zu leugnen. Hätte er das getan, so hätte er das Verbum $\mu\acute{\sigma}\eta\nu\epsilon\iota\nu$, ‘verbleiben, dauern’, überhaupt nicht gebrauchen dürfen, auch im Präsens nicht, und hätte statt dessen $\acute{\sigma}\tau\iota$ sagen müssen”. Ale zob. Guthrie 1965, s. 30: „the addition of $\rho\omicron\tau\acute{\sigma}$ in v. 5 seems rather to emphasize the negation of past and future than to qualify it in any way”. Zdaniem Schofielda (1970, s. 123) homeryckie

pierwszym zdanie brzmi: „Nie był on pewnego razu (nie będąc teraz), ani nie będzie pewnego razu (nie będąc teraz), ponieważ istnieje teraz, wszystko razem”; przy drugim: „Nie był on nigdy (nie będąc teraz, tj. identyczny z tym, co było), ani nigdy nie będzie (nie będąc teraz, tj. identyczny z tym, co będzie), ponieważ istnieje teraz, wszystko razem”. W obu wypadkach, zdaniem Tarána, „teraz” zawiera element trwania, gdyż (1) co innego znaczy powiedzieć o niezmiennym bycie, (a) iż pewnego razu nie istniał (lub istnieć nie będzie), a co innego, (b) że jest teraz, oraz ponieważ (2) co innego znaczy powiedzieć o niezmiennym bycie, iż (c) nigdy nie istniał (lub istnieć nie będzie), a co innego, że (d) istnieje teraz. Zdań tych, tj. (a) z (b) oraz (c) z (d), nie wiąże stosunek inferencji, a zatem możemy „teraz” potraktować jako wyraz trwania, przynajmniej w czasie terażniejszym.

Można tutaj postawić zarzut Taránowi, iż nie określa dokładnie, jak długo miałyby przeciągać się to obecne trwanie. Powiedziałby on zapewne, iż w każdym czasie Parmenides mógłby orzec, iż byt „jest teraz razem wszystko, jeden, ciągły” w każdej chwili oraz że taki sposób mówienia zakłada trwanie (Tarán 1979, s. 49). Rozumowanie takie zakłada jednak, iż są przynajmniej dwie odrębne chwile czasu, w których Parmenides mógłby wypowiedzieć swoje zdanie – czy jednak tych chwil nie łączyłby stosunek sekwencji? Nawet jeśli uznalibyśmy, iż istnienie takiej sekwencji nie jest wykluczone przez fragm. 8. 20: „jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być” (bo przecież zakładamy, iż mówimy o jednym bycie, tylko w różnych chwilach), to sama sekwencja wymaga uznania przeszłości lub przyszłości, a to jest zabronione we fragm. 8. 5. Wyjście byłoby tylko takie, iż przyjęlibyśmy równoległe w czasie istnienie dwóch „teraz”, o tym jednak Parmenides nic nie mówi. Poza tym, czy istnienie dwóch „teraz” nie zakładałoby istnienia dwóch bytów w odrębnych chwilach? Jest to jednak wykluczone w ekskluzywnej metafizyce Parmenidesa.

Jak zwraca uwagę Gallop (1984, s. 13–14), inferencja ze zdania „X istnieje teraz, wszystko razem” twierdzenia „X nigdy nie istniało w przeszłości” lub „X nigdy nie będzie istnieć w przyszłości” nie jest prawomocna. Z faktu, iż Mount Everest „istnieje teraz, wszystko razem” nie wynika,

użycia oŮdš pote (Il. 5. 787–791) wyraźnie przeczą interpretacji Tarána i Fränkla, każącej traktować je jako ekwiwalent „not at some particular time by contrast with others”, lecz znaczą raczej „nor (or not) ever” (tak samo Owen 1966 (1974), s. 274).

że Mount Everest nigdy nie istniał w przeszłości lub że nie będzie istnieć w przyszłości. Kneale pisze o fragm. 8. 5: „The existence of the One is all at once, because it involves no temporal succession of earlier and later” (Kneale 1960–1961, s. 88). Zdaniem Gallopa spostrzeżenie to odwraca rozumowanie Parmenidesa: nie mówi on, iż podmiot istnieje wszystkim razem, ponieważ brakuje mu czasowego następstwa; raczej twierdzi, że ani nie jest, ani nie będzie, ponieważ jest teraz.

Trudność dla tych, którzy przyjmują beczasowe istnienie bytu Parmenidesa, polega na wyjaśnieniu, jak powinien być wówczas zbudowany ich dowód, tj. jak na podstawie obecnego istnienia zaprzeczyć istnienie w przeszłości i przyszłości. Poprawny argument uzyskujemy wówczas, gdy połączymy wers 8. 5 z antydowodem zmiany, który zaraz potem przychodzi (fragm. 8. 6–21). Bogini nalega (fragm. 8. 11) na to, że byt „albo w zupełności być powinien albo w ogóle nie”. Ponieważ drugi przypadek jest wykluczony (fragm. 8. 8–9), pozostaje pierwszy, że byt jest „teraz, razem wszystkim”. Co więcej, ponieważ istnieje jako „jeden, ciągły” (fragm. 8. 6), jak jest udowodniane później (fragm. 8. 22–25), musi posiadać istnienie zarazem w przeszłości, jak i w przyszłości. Byt zatem nie istnieje ani tylko w przeszłości, ani tylko w przyszłości. Gdyby istniał tylko w przeszłości, to już niczego by nie było, a gdyby tylko miał istnieć, to jeszcze niczego by nie było – oba człony alternatywy są wykluczone przez słowa: „Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być” (fragm. 8. 20; por. fragm. 8. 3: „Niezrodzony byt jest i niezniszczalny”).

Gallop zauważa, iż Bogini popełnia błąd: z faktu, iż coś będzie w przyszłości, wnioskuje o jego nieistnieniu teraz, tj. z faktu, że Mount Everest będzie istnieć w przyszłym roku wnioskuje o jego nieistnieniu teraz. Argument ten byłby prawomocny, gdyby dotyczył procesu powstawania, tj. jeśli byt powstaje, to znaczy że jeszcze nie istnieje. Pozostaje jednak trudność z interpretacją przeszłości. We fragm. 8. 20 Bogini stwierdza: „jeśli powstał, to nie jest”. Z faktu przeszłej genezy nie wynika obecne nieistnienie. Jeśli jednak Bogini argumentuje, prawomocnie, że przeszła geneza zakłada jeszcze wcześniejsze nieistnienie, to jej wnioskowanie nie jest symetryczne z fragm. 8.5, gdzie porządek idzie od przeszłości do przyszłości.

Wydaje się, iż interpretacja Gallopa jest bardziej spójna niż wyjaśnienia Tarána, o ile przyjmujemy, iż Parmenides zakłada ciągłość temporalną w analogii do przestrzennej (co jednak jest wątpliwe z podanych wcześniej

powodów). Jest bardziej spójna, ale nie potrafi wytłumaczyć, dlaczego Parmenides kładzie taki nacisk na nieistnienie w przeszłości lub przyszłości; mógłby przecież ograniczyć się tylko do stwierdzenia, że $\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$: wówczas istnienie w przeszłości i przyszłości wynikałoby z ciągłości bytu. Argumentacja Gallopa zakłada niespójność rozumowania u samego Parmenidesa. Czy jednak jest to właściwy punkt wyjścia? Jedyne, co można przyjąć z analizy Gallopa, to jego spostrzeżenie o nieprawomocności inferencji ze zdania o chwili obecnej zaprzeczenia istnienia w przeszłości lub przyszłości.

Inna zgola wykładnia pochodzi od Groarkego (1985; 1987), który w polemice z Gallopem, Taránem i Matthenem (Matthen 1986) broni pojęcia bezczasowej wieczności u Parmenidesa, wychodząc od twierdzenia z wersów 8. 8–9, iż niebytu nie można wyrazić ani zrozumieć. Jeśli tak, to twierdzenia o przeszłości i przyszłości, jako aktualnie nieistniejących, są zabronione: stąd zakaz ich istnienia we fragm. 8. 5. Groarke (1987, s. 551) argumentuje, iż problem referencji do obiektów nieistniejących stanowił ważną część greckich dyskusji. Powołuje się na świadectwo zaleźnego od eleatów (poprzez sceptyków) Sekstusa Empiryka, który stwierdził, że „przeszłość i przyszłość nie istnieją; bo jeśli przeszłość i przyszłość istnieją teraz, to obie będą terażniejsze” (PH, 3. 144, por. 106, 142; AM, 9. 191 i n.). Wydaje się, iż argument Groarkego byłby decydujący, gdyby został w ogóle przez Parmenidesa sformułowany, ale nie został. Nie mamy zatem prawa traktować go inaczej niż tylko jako pewnej możliwości interpretacyjnej.

Jednakże u Platona znajdujemy jeszcze jeden przykład rozważań o czasie. Używa on wyrazu podobnego w swej funkcji do $\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$. Jest to miejsce w *Parmenidesie* (156 D–E):

Moment ($\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$... $\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$), zdaje się, oznacza coś w tym rodzaju, jakby przejście z tamtego w jedno i w drugie. Bo przecież ono nie przechodzi ze stanu spoczynku, jak długo jeszcze trwa ruch. Tylko moment, ta osobliwa natura ($\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$ $\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$) jakaś, leży pomiędzy ruchem i spoczynkiem. Nie ma jej w żadnym czasie ($\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$ $\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$ $\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$ $\tau\acute{\nu}\nu\sigma\tau\iota\nu$), a w nią i z niej ruch przechodzi w spoczynek i spoczynek w ruch. [...] Zatem i Jedno, skoro i stoi w miejscu, i porusza się, to musi chyba przechodzić w jedno i drugie. Przechodząc, przechodzi w momencie. I kiedy przechodzi, nie może być w żadnym czasie i nie może poruszać się wtedy i nie może stać

(por. zwykle użycie wyrazu, w którym jest on tożsamy z $\nu\acute{\nu}\nu$ – Smp. 210 E; Ep. VII, 341 D). Miejsce to jest zagadkowe dla większości komentatorów, tym bardziej że Platon nie rozwija nigdzie zawartego w nim pomysłu. U Arystotelesa „moment” czy też „nagle” odnosi się do granicznie krótkiego trwania (Phys. VI 222 b 15): „Wyraz ‘nagle’ ($\tau\acute{\nu}\mu\chi\alpha\alpha\lambda\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$) odnosi się do takiej sytuacji, która wytworzyła się w czasie nieuchwytnym z powodu swej krótkości”.

Możemy porównać pogląd Platona na początek zmiany z opinią Arystotelesa (Phys. VI 236 a 14–15):

Z drugiej znów strony „pierwszy moment” odnoszący się do początku zmiany w ogóle nie istnieje, bo nie istnieje początek zmiany, a także czas zajęty przez zmianę nie zawiera żadnego „pierwszego momentu”, w którym miałyby się zacząć zmiana.

Z tego względu moglibyśmy uznać, iż Arystoteles odrzuca realne istnienie „nagle”: czas jest podzielny w ramach potencjalnej nieskończoności. Platońskie podejście jest odmienne: zakłada aktualną nieskończoność, to znaczy istnienie pierwszej części nieskończonego następstwa chwil (Allen 1983, s. 265). Nasuwa się tu porównanie z miejscem z *Metafizyki* (992 a 20):

Nawet Platon zwalczał punkty jako geometryczne fikcje. Nadawał im nazwę „zasady linii” i posługiwał się często wyrażeniem „linie niepodzielne” (ἄτομοι γραμμάτιοι). Jednak musiały mieć one jakiś kres (a zatem punkt); tak więc argument dowodzący istnienia linii dowodzi też istnienia punktu.

Zdaniem Cornforda (1939, s. 201–202) Arystoteles przyjmował w rzeczywistości platoński punkt widzenia: punkt jest podobny do „teraz” w czasie: „teraz” jest niepodzielne i nie jest częścią czasu; jest tylko początkiem lub końcem czasu, podobnie jak punkt jest początkiem lub kresem linii, ale nie jest częścią jej wielkości (de Cael. 300 a 14: „niepodzielny moment zachowuje się jak punkt w linii”; Phys. 220 a 1–21, 231 b 6 i n.; Simplicios, Phys. 982, 2).

Przeciwna intuicja, zbliżona do ujęcia Parmenidesa, wyrażona jest w innym miejscu:

Zdaje się za tym przemawiać i to, że nie można poruszać się inaczej niż w czasie, przyjemności jednak doznawać można [inaczej]: gdyż to, co

dokonuje się w terażniejszości, stanowi całość (τό γὰρ τῆν τῦ νῦν ὅλον τι) (E.N. 1174 b 7).

Z podstawowego jednak powodu platońskie pojęcie τῶ ἄρ᾽ α... φησὶ nie jest poprawnym odpowiednikiem parmenidejskiego „teraz”. Parmenides mówi o byciu, iż jest on „nieporuszony” (8. 4: ἄτρεμῆς; 8. 26: ἄκινητον), a zatem nie ma w nim żadnego przejścia od ruchu do spoczynku i odwrotnie (punktualistyczna interpretacja Barnes’a jako ahistoryczna nie może być traktowana poważnie, choć sama w sobie nie jest sprzeczna wewnętrznie, zob. przyp.⁶). Wprawdzie Coxon (1986, s. 196) zwraca uwagę na to, że argument Zenona, iż strzała w locie jest zawsze τῆν τῦ νῦν i dlatego κατὰ τὸ ἄσπονδιον ἄκινητον (Arist. Phys. VI, 239 b 5–9, 30–33), jest zastosowaniem Parmenidesa pojęcia bytu.

III

W rozwiązaniu problemu νῦν u Parmenidesa może nam pomóc analiza samego słowa, bowiem wyraz ten jako przysłówek oznacza nie tylko obecny moment, lecz także ogólnie obecny czas (LSJ, s. 1185). W *Iliadzie* mówi się o „śmiertelnych naszych dni” (Il. 1.272 ὅϊ νῦν βροτο... εἰ, σὶν; por. Hdt. 1.68; Pi. O. 1. 105; Arist. Met. 1069 a 26). Jako rzeczownik τὸ νῦν występuje często u Platona (np. Prm. 152 C: ἄπο τοῦ νῦν) i Arystotelesa (np. Phys. 218 a 6). W *Parmenidesie* 141 E przysłówkowe νῦν oznacza w ogóle szeroko rozumianą terażniejszość, odróżnioną od przeszłości i przyszłości (podobnie używa νῦν we fragm. 1 9.1–2 Parmenides, przeciwstawiając ją przyszłości i przeszłości: „Tak oto zgodnie z mniemaniem zrodziły się rzeczy i są teraz / I odtąd dalej się rozwijając, kres swój wreszcie osiągną” – może to być wskazówką, iż przyszłość i przeszłość ogranicza on do sfery ludzkiego doświadczenia, a „teraz” do ponadludzkiej perspektywy Bogini).

⁶ Chociaż Parmenides tego nie twierdzi, ale jest to oczywiste, por. fragm. 16. 1: ὅ γὰρ ἄτρεμῆς – „jak bowiem za każdym razem”, gdzie ἄτρεμῆς odnosi się do aspektu νῦν we fragm. 19. 1; por. cały fragment powyżej oraz zob. jego interpretacja: Guthrie 1965, s. 67 o przysłówkowym (a zatem nacechowanym czasowo) ἄτρεμῆς oraz Laks 1990, s. 7, przyp. 19 o chwylnej różnicy pomiędzy νῦν (zdolność) i νῦνμα (akt myślenia).

Najciekawsze są niektóre użycia u Sofoklesa: $\alpha\mu\sigma\tau\alpha\ \alpha\ \nu\acute{\alpha}\nu$ O.T. 351; $\nu\acute{\alpha}\chi\ \alpha\ \nu\acute{\alpha}\nu$ Ant. 16; $\alpha\ \nu\acute{\alpha}\nu$ $\Theta\delta\acute{\nu}\eta$ El. 1295, wskazujące na „teraz” nie jako moment czasu, ale jako pewną jednoczesność, ograniczoną do dnia, nocy lub przebiegu drogi. Zdaniem Coxona (1986, s. 196) miejsce we fragm. 8. 5: $\nu\acute{\alpha}\nu$ $\acute{\sigma}\tau\iota\ \nu$ $\Theta\mu\acute{o}\rho$ $\rho\omicron\ \nu$ odnosi nas nie tylko do *Timajosa* (37 D – 38 B), gdzie jednak Platon unika $\nu\acute{\alpha}\nu$ (w Prm. 152 B–E używa tego wyrazu jako temporalnego), ale także do wieczności Plotyna (Enn. III, 7, 3). Nie przesądżając odpowiedzi na pytanie, czy Parmenides zdołał skutecznie zdefiniować bezczasową wieczność, czy też nie, możemy przyjrzeć się tropowi jednoczesności. We fragm. 8. 44–49 Parmenides rozważa ją szczegółowiej:

W niczym bowiem szerszy, / Ani w niczym węższy nie ma potrzeby
być tutaj czy też tam. / Wszak niebyt nie jest możliwy, co by mu przery-
wał spojenie / Ze sobą jednakie; ani też byt nie jest takim, aby miał być
/ Tu bardziej, tam zaś mniej, skoro jest cały niewzruszony; / Sobie wszak
zewsząd jest równy, jednakowoż swych granic sięga.

Słowa Arystotelesa, iż „teraz” jest całością (E.N. 1174 b 7), stawiają problem właściwej interpretacji nie tylko fragm. 8. 5: $\nu\acute{\alpha}\nu$ $\acute{\sigma}\tau\iota\ \nu$, ale także fragm. 3: $\tau\acute{o}\gamma\ \nu$ $\rho\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}\ \nu$ $\acute{\sigma}\tau\iota\ \nu$ ν $\tau\epsilon\ \kappa\hat{\alpha}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ – „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie” i fragm. 8. 34: $\tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}\ \nu$ $\acute{\sigma}\tau\iota\ \nu$ ν $\tau\epsilon\ \kappa\hat{\alpha}\ \omicron\acute{\upsilon}\nu\epsilon\kappa\epsilon\ \acute{\sigma}\tau\iota\ \nu$ $\nu\eta\mu\alpha$ – „tym samym bowiem jest myślenie i to, z powodu czego istnieje myśl”. Jeśli bowiem byt „jest teraz”, to nic dziwnego, iż myślenie również „jest teraz”⁷, i odwrotnie. Oba te fragmenty (tj. 3 i 8. 34)

⁷ Niektórzy badacze wiążą ten fragment z Heraclit, fragm. 103: $\chi\upsilon\acute{\nu}\acute{o}\nu$ ν $\rho\epsilon\iota\ \kappa\hat{\alpha}\ \nu$ $\rho\acute{\sigma}\rho\alpha\gamma$ $\tau\mu\acute{\rho}\ \nu$ $\kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\upsilon$ – „W kole początek i koniec są wspólne” (Kirk, Raven, Schofield 1983 (1999), s. 245) lub Emp. fragm. 35. 1–2 (Meijer 1969, s. 104); Jameson (1958, s. 21) kwestionuje fragm. 5 jako nieautentyczny, ale jest on dobrze poświadczony u Proklosa; kolistość myślenia Bogini przyjmuje Ballew 1979, s. 193–194; Bicknell odrzuca ją i proponuje umieścić fragm. 5 przed fragm. 2, aby uzasadnić tłumaczenie $\chi\upsilon\acute{\nu}\acute{o}\nu$ jako *basic point*, tj. przesłankę „jest albo nie jest” (fragm. 2. 3; 6. 1–2; 8. 15–18), co jest jednak trudne ze względu na zwykłe (Homer) znaczenie wyrazu; Kirk, Raven (1957, s. 268) idą chyba zbyt daleko, przyjmując znaczenie fragm. 5: „every attribute of reality can be derived from every other” (krytyka tego podejścia w Gallop 1984, s. 19; Stannard 1960, s. 532–533); por. rozsądną tezę (Barnes 1979, I, s. 177), że Bogini ma tu na myśli fakt, iż dedukcja cech bytu może rozpocząć się od każdego ze „znaków” (fragm. 8. 2) (podobnie Meijer 1969, s. 107–108). Nie wdając się bliżej w ten spór, należy zauważyć, iż fragm. 5 przyjmuje, że kolejność punktów wyjścia jest obojętna, co można zinterpretować czasowo.

zmuszają zatem do postawienia na nowo problemu czasowości czy też bezczasowości bytu Parmenidesa.

Użycia Sofoklesa, już przytaczane, które wiążą „teraz” z jednoczesnością dnia, pozwalają nam ujrzeć owo „teraz” w nowej, *quasi*-religijnej perspektywie Prologu (fragm. 1), która może tak naprawdę jest ateistyczna. Bogini poucza wędrowca, iż pozna (zapewne „teraz”!) „prawdy wspaniale krągłej serce niewzruszone” (fragm. 1. 29), słowami, które wprost odnoszą nas do „niewzruszonej” (fragm. 8. 4) kuli bytu (fragm. 8. 43–44). Zdaniem Coxona (1986, s. 21), fragm. 16:

ćj g | r ~ kŁst' ścV kr@s in melšwn poluplŁgktwn,
těj nŃoj ~ nqrčpoisi paršsthken: tŃg | r aŭtŃ
śstin Ńper fronšei melšwn fŭsij ~ nqrčpoisin
ka ^ p@s in ka ^ pant...: tŃg | r plšon™st ^ nŃhma

(Jak bowiem za każdym razem zmieszane są cząstki ruchliwe,
Takie myślenie powstaje u ludzi; tym samym jest właśnie
To, czym się myśli, natura cząstek człowieka, u wszystkich
I u każdego. To bowiem, czego jest więcej, myślenie stanowi.)

oraz wersy Pindara (Pyth. 8. 95–97):

™pŁmeroi: t...dš tij; t...d' oŭ tij; ski@j Ńnar
A nqrwpoi: ~ ll' Ńtana@ gla diŃsdotoj ślqV,
lamprŃn špesti fšggoj ~ ndrŃn ka ^ me...licoja „,čn.

(Jestestwa krótkotrwałe [dosł. jednodniowe]! Czym jest każdy? Czym
nie jest?
Człowiek marą cienia. Ale gdy z bogów łaski
Padnie nań sławy światło, wspaniały blask go oblewa
I słodkie czeka życie.)

wyrażają wspólny paradoks, iż istoty ludzkie są niczym, a jednak mogą osiągnąć oświecenie. Pindar używa słowa *™pŁmeroj*⁸, które Fränkel określił jako „Kennwort für die menschliche Natur”⁹. W *Odysei* (18. 130–140)

⁸ Slater 1969, s. 214: *creature of a day, mortal*, por. fragm. 157, 182; adj.: *by day*: N. 6. 6; LSJ, s. 744.

⁹ Fränkel 1960b, s. 24: „Der Begriff ‘Tag’ soll hier nicht die Vorstellung einer Zeitdauer erwecken; vielmehr ist ‘Tag’ gesehen als der Rahmen für ein besonderes Ereignis oder als Symbol für eine charakteristische Situation”.

mówi się: „Albowiem umysł (nŋoj) ludzi na tej ziemi jest taki, jaki każdego dnia pozwala przyjść ojciec bogów i ludzi”. Jednakże sytuacja „jedno-dniowości” nie jest pozbawiona nadziei: „w skromnym szczęściu będę skromny, w wielkim wielki” (Pi. Pyth. 3. 107 i n.). „Że za radością dnia idąc, w spokoju kroczę / Do swej starości i losem wyznaczonego wieku. / Wszyscy jednakowo umieramy, lecz los nasz nierówny” (Pi. N. 7.40 i n.). U Sofoklesa mówi się: „Ten dzień obie (rzeczy) tobie przyniesie, narodziny i zniszczenie” (O.T. 438). W prologu *Ajasa* Atena wyjaśnia: „Ten dzień powali i ten dzień podniesie znowu wysoko każde ludzkie istnienie” (131). A Arystoteles stwierdza (Po. 1449 b 13): „Tragedia bowiem usilnie dąży do tego, aby zmieścić się w czasie jednego obiegu słońca lub tylko nieznacznie go przekroczyć”¹⁰. Jak pisze Fränkel: „Ein Sterblicher ist mit Leib und Seele jedem beliebigen Tage preisgegeben” (s. 35). Słowo to jednak posiada ontologiczne zabarwienie u Heraklita (fragm. 6): $\text{Ἐ λ λ ι ο ς} \dots \text{ν ῆ ο ς} \text{᾽ ἄ μ ῆ ρ ὕ μ ῆ σ τ} \dots \text{n} -$, „Słońce ... jest co dzień nowe”. Teraźniejszość ma u niego także, podobnie jak u Parmenidesa (fragm. 1. 29 i 16), wymiar etyczno-ontologiczny. Heraklit stwierdza, iż „dusze zabite na wojnie są czystsze niż [zmarłe] w chorobach” (fragm. 136), a „lepszym śmierciom przypadają lepsze udziały” (fragm. 25). Wniosek, jaki nasuwa się z przytoczenia tych miejsc, jest taki, że nŋn Parmenidesa nie musi być wcale wiecznością ani momentem, lecz pewną miarą terażniejszości, w której człowiek uzyskuje ogląd absolutnej prawdy. Nasze widzenie nŋn (zob. Chantraine 1983, s. 758) musi odejść od skojarzeń narzucanych przez na przykład polskie „teraz”, które pochodzi od wyrażenia „ten raz”, a to z kolei od „raz” (por. · č x – „szczelina”: Brückner 1993, s. 568–569).

Istnienie cykliczne, którego pojęcie moglibyśmy wprowadzić, jest istnieniem bytu w czasie ograniczonym w taki sposób, iż przyjmuje się, że kolejność punktów-chwil w jego obrębie jest irrelevantna: może to być wystarczającym substytutem jednoczesności, o której mówi Parmenides; relevantne jest tylko atemporalne nacechowanie elementów takiego bytu, które wtórnie tworzy wewnętrzną „czasowość” terażniejszości. Modelem dla takiego bytu, lepszym niż tragedia, jest krzyżówka, w której kolejność

¹⁰ Por. odmienną koncepcję czasowości w *Etyce nikomachejskiej* (1098 a 18): „I to w życiu, które osiągnęło pewną długość. Jedna bowiem jaskółka nie stanowi o wiosnie ani jeden dzień; tak też jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani szczęścia”.

wypełniania pól jest nieistotna, albo zagadka, w której kolejność odgadanych elementów jest czasami bez znaczenia. Termin „cykliczny” sugeruje wprawdzie uporządkowanie na zasadzie następstwa (Lyons 1977 (1984), s. 280), ale tutaj mamy na myśli bardziej pierwotne spostrzeżenie, iż w kole nie ma wyróżnionego punktu, ponieważ każdy może być początkiem lub końcem: Heraclit, fragm. 103: $\chi\upsilon\nu\acute{\omicron}\nu\tilde{\nu}\ \rho\epsilon\lambda\ \kappa\alpha\hat{\nu}\ \pi\acute{\sigma}\rho\alpha\gamma\ \tau\mu\acute{\rho}\ \kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\upsilon-$ „Wspólny (jest) początek i koniec w kole” (por. „Sprawy ludzkie zamykają się w kole”, Herodot, I, 207; „Ludzie dlatego giną, iż nie mogą związać początku z końcem”, Alcmaeon, fragm. 2). Podobnie rozważa rzecz Arystoteles: „Tak więc moglibyśmy sami być wcześniejsi, i mógłby ktoś założyć, że jest tego rodzaju uporządkowanie ciągu [zdarzeń], iż ponownie nawraca się ku początkowi, i stanowi o ciągłości, i obejmuje zawsze jedne i te same rzeczy” (Prob. phys. xvii, 3; por. Phys. 223 b 24–6) (por. Parmenidesa fragm. 8. 5–6, 22). Przyjęcie takiego rozumienia czasu stawia w nowym świetle słowa Bogini o „prawdy wspaniale krągłej sercu niewzruszonym” ($\alpha\lambda\eta\gamma\epsilon\ \dots\ \eta\gamma\ \epsilon\acute{\upsilon}\kappa\kappa\lambda\acute{\iota}\sigma\eta\ \tilde{\nu}\ \tau\ \rho\epsilon\mu\tau\eta\ \acute{\alpha}\tau\omicron\rho$) (fragm. 1. 29 – o ile odrzucamy wbrew Jamesonowi (1958) lekcję $\epsilon\acute{\upsilon}\pi\epsilon\iota\ \eta\ \sigma\eta\ \tau\omicron\ \mu\epsilon\acute{\iota}\sigma\eta\ \tau\omicron\ \mu\epsilon\acute{\iota}\sigma\eta$) oraz sporny fragm. 5: „... $\chi\upsilon\nu\acute{\omicron}\nu\tilde{\nu}\ \delta\acute{\sigma}\ \mu\omicron\ \dots\ \tau\mu\acute{\sigma}\tau\iota\nu$, / $\epsilon\pi\pi\acute{\eta}\gamma\epsilon\nu\ \alpha\rho\chi\omega\mu\alpha\iota$: $\tau\acute{\eta}\eta\ \eta\ \gamma\ \rho\ \pi\ \lambda\iota\ \nu\ \tau\ \chi\omicron\mu\alpha\iota\ \alpha\hat{\alpha}\ \eta\ \eta\ \iota\ \eta$ – „Dla mnie jest wspólne (obojętne), skądkolwiek rozpocznie; tam bowiem wkrótce znów dojdę”, który może być tylko (i aż) nawiązaniem do Od. 1. 10: $\tau\iota\nu\ \tilde{\nu}\ \mu\acute{\eta}\eta\epsilon\nu$, $\gamma\epsilon$, $\gamma\epsilon\ \mid\ \kappa\upsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\rho\ \delta\iota\acute{\eta}\ \eta$, ϵ , „ $\pi\tau\ \kappa\alpha\hat{\nu}\ \alpha\mu\ \kappa\ \nu$ – „I nam coś z tego opowiedz, a zacznij, skąd chcesz, boska córko Zeusa” (J. Parandowski).

Literatura

- Allen R.E. (1983), *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Minneapolis: 1983, University of Minnesota Press.
- Ballew L. (1979), *Straight and Circular in Parmenides and the „Timaeus”*, „Phronesis” 19, s. 189–209.
- Barnes J. (1979), *The Presocratic Philosophers*, London–New York, 2 vol.
- Bicknell P.J. (1979), *Parmenides, DK 28 B 5*, „Apeiron” 13, s. 9–11.
- Brückner A. (1993), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Burnet J. (rec.) (1905–1913), *Platonis Opera*, 5 t., Oxford.

- Bury R.G. (1933–1949), *Sextus Empiricus*, vol. 1–4, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Casertano G. (1978), *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli.
- Cerri G. (1999), *Parmenides di Elea. Poema sulla natura*, Milano.
- Chantraine P. (1983), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Éditions Klincksieck.
- Cornford F.M. (1939), „*Plato and Parmenides. Parmenides*” „*Way of Truth*” and *Plato's „Parmenides*”. *Translated with an Introduction and a Running Commentary*, London.
- Coxon A.H. (1986), *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, Assen–Maastricht (= *Phronesis Suppl.*, vol. III).
- Diels H. (1960–1961), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. von Walther Kranz*, (Diels-Kranz) 10. Aufl., Berlin.
- Ernout A., Meillet A. (1959), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris.
- Fränkel H. (1960a), *Parmenidesstudien*, [w:] *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarisch und philosophiegeschichtliche Studien*, München, s. 157–197.
- Fränkel H. (1960b), *ΗΦΕΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur*, [w:] *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarisch und philosophiegeschichtliche Studien*, München (2), s. 23–39.
- Fränkel H. (1975), *Studies in Parmenides*, [w:] R.E. Allen, D.J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy, II: The Eleatics and Pluralists*, London, s. 1–47.
- Gallop D. (1984), *Parmenides of Elea, Fragments. A Text and Translation with an Introduction*, Toronto–Buffalo–London („Phoenix” Suppl., vol. 18).
- Gigon O. (1960), *Aristotelis Opera. Aristoteles graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Academia Regia Borussica 1831–1870, Berolini: W. de Gruyter et Socios.
- Gonda J. (1953), *Reflections on the Numerals „One” and „Two” in Ancient Indo-European Languages*, Utrecht: N.V. Oosthoek's Uitgevers-Mij.
- Groarke L. (1985), *Parmenides' Timeless Universe*, „Dialogue” 24, s. 535–541.
- Groarke L. (1987), *Parmenides' Timeless Universe Again*, „Dialogue” 26, s. 549–552.

- Guthrie W.K.C. (1965), *A History of Greek Philosophy, II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge.
- Jameson G. (1958), „Well-rounded Truth” and Circular Thought in Parmenides, „Phronesis” 3, s. 15–30.
- Kahn C.H. (1968), *Rev. of L. Tarán, Parmenides: A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton 1965, „Gnomon” 40, s. 123–133.
- Kirk G.S., Raven J.E. (1957), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. (1983), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge–London–New York. [Wyd. polskie: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań: PWN, Wydawnictwo Axis 1999].
- Kneale W. (1960–1961), *Time and Eternity in Theology*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 61, s. 87–108.
- Laks A. (1990), „The More” and „The Full” on the Reconstruction of Parmenides’ Theory of Sensation in Theophrastus, *De sensibus*, 3–4, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” VIII, s. 1–18.
- Lloyd G.E.R. (1976), *Views on Time in Greek Thought*, [w:] *Culture and Time*, Paris: The UNESCO Press. [Wyd. polskie: *Czas w myśli greckiej*, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa: PWN, 1988, s. 207–258].
- LSJ–Liddell H.G., Scott R. (1958), *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. by H.S. Jones and R. McKenzie, Oxford.
- Lyons J. (1977), *Semantics 2*, Cambridge University Press. [Wyd. polskie: *Semantyka 2*, tłum. A. Weisberg, Warszawa: PWN 1989].
- Matthen M. (1986), *A Note on Parmenides’ Denial of Past and Future*, „Dialogue” 25, s. 553–557.
- Meijer P.A. (1969), *Das Methodologische im 5. Fr. des Parmenides*, „Classica et Mediaevalia” 30, s. 102–108.
- Mondolfo R. (1956), *L’Infinito nel Pensiero dell’Antichità Classica*, Florence.
- Owen G.E.L. (1960), *Eleatic Questions*, „Classical Quarterly” 10, s. 84–102. Oraz [w:] R.E. Allen, D.J. Furley (ed.) 1975, „Studies in Presocratic Philosophy. II: The Eleatics and Pluralists”, London, s. 48–81.

- Owen G.E.L. (1966), *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, „The Monist” 50, s. 317–340. Oraz [w:] A.P.D. Mourelatos (ed.) (1974), *The Presocratics*, New York: Garden City, s. 271–292.
- Reale G. (1970), *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Schofield M. (1970), *Did Parmenides Discover Eternity?*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 52, s. 113–135.
- Schwyzler E. (1959), *Griechische Grammatik*, 2 Bde., vervollst. u. hrsg. von A. Debrunner, München (2).
- Slater W.J. (1969), *Lexicon to Pindar*, Berlin.
- Snell B. (ed.) (1964), *Pindari carmina*. Pars I *Epinicia*, Lipsiae (4); Pars II, *Fragmenta*, Lipsiae (3).
- Stannard J. (1960), *Parmenidean Logic*, „Philosophical Review” 69, s. 526–533.
- Stokes M.C. (1971), *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington: Center for Hellenic Studies.
- Stolz F., Schmalz J.H., Leumann M., Hofmann J.B. (1963–1969), *Lateinische Grammatik*, 2 Bde., München (2).
- Tarán L. (1965), *Parmenides: A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton: Princeton University Press.
- Tarán L. (1979), *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*, „The Monist” 62, s. 43–53.
- Wesoły M. (2001), *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. X, nr 2 (38), s. 59–85.
- Whittaker J. (1968), *The „Eternity” of the Platonic Forms*, „Phronesis” 13, s. 131–144.
- Whittaker J. (1971), *God, Time and Being: Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, Oslo (= Symbolae Osloenses, Fasc. Supplet. 23).
- Wittgenstein L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. C.K. Ogden, London: Routledge & Kegan Paul.

Polskie przekłady tekstów źródłowych

Arystoteles, *O niebie*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek, Warszawa: PWN 1980.

- Arystoteles, *Fizyka*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa: PWN 1968.
- Arystoteles, *Metafizyka*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa: PWN 1982.
- Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Regner, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 4, Warszawa: PWN 1993, s. 475–731.
- Herodot, *Dzieje*. Przełożył i opracował S. Hammer, Warszawa 1954.
- Pindar, *Ody zwycięskie. Olimpijskie. Pytyjskie. Nemejskie. Istmijskie*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył M. Brożek, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1987.
- Platon, *Parmenides*. Przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Warszawa: PWN 1961.
- Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek, Warszawa: PWN 1986.

“NOW” ACCORDING TO PARMENIDES: B 8. 5

Summary

The main purpose of this paper is to analyze the concept of time in Parmenides' poem. I begin with comparison between Parmenides and the concept of eternity in Plato's *Timaeus*. Some historians agree, that concept of eternity was alien for Parmenides and argue from fragm. 8. 5–6, where Parmenides uses the term “now” – *nyn* in non-eternal sense. I read the conceptions of Schofield, Kahn, Gallop and Groarke (and many others writers) and observe some difficulties with their interpretations. I make entrance with strictly philological analysis of *nyn* (Plato, Sophocles, Aristotle) and compare their use of “now” with poems of Pindar. I introduce the concept of “cyclical” time, where order of moments is irrelevant and men can achieve salvation relatively easy to access.

PAWEŁ PRZYWARA

CZY DOWÓD ONTOLOGICZNY
STANOWI OSTATECZNY ARGUMENT
PRZECIW GLOBALNEMU SCEPTYCYZMOWI?
(Polemika z poglądami S. Judyckiego¹)

Jestem jednak zdania, iż zmiana kierunku [w nauce – przyp. P.P.] proponowana przez pana z całą pewnością nie będzie owocna. Jest to oczywiście tylko moje przekonanie, a nie ścisły dowód. Tym niemniej przekonanie to jest potwierdzone przez naszą wiedzę w dziedzinie psychoanalizy, i nie tylko, która wyjaśnia, w jaki sposób idea Boga i wszystko to, czego teologia dotyczy, rodzi się z pewnych przekonań i doświadczeń naszego dzieciństwa.

Rudolf Carnap²

Przywołana wyżej wypowiedź pochodzi z 13 listopada 1940 roku z rozmowy Kurta Gödla i Rudolfa Carnapa na temat relacji między teoriami odwołującymi się do „pojęć metafizycznych”, takich jak ‘Bóg’, ‘dusza’ ‘idea’, a teoriami nieodwołującymi się do tego typu pojęć. Wspominam o niej w kontekście tezy sformułowanej przez Stanisława Judyckiego w artykule *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, zgodnie

¹ Chodzi o artykuł *Sceptycyzm i dowód ontologiczny* („Analiza i Egzystencja” 1 (2005)). Większość moich przypisów odnosić się będzie do stron i miejsc w tymże tekście.

² Kurt Gödel, *Rudolf Carnap. Stenogram rozmowy*, tłum. T. Sierotowicz, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 21 (1997), s. 19.

z którą problem Boga miałby być najważniejszym problemem filozoficznym³. W niniejszej polemice chciałbym dowieść, że **najważniejszym problemem filozoficznym jest zagadnienie prawdziwości poznania**, a wcześniej poddać krytyce wybrane fragmenty dowodu ontologicznego (DO)⁴, analizą którego zajął się w swym artykule Judycki. Sądzę, że tylko konkluzywne rozstrzygnięcie kwestii prawdziwości naszego poznania, dokonane na gruncie autonomicznie rozumianej epistemologii, pozwala zająć się innymi ważnymi i poważnymi zagadnieniami filozoficznymi (np. problemem istnienia Boga)⁵, nie zaś odwrotnie (tzn. nie można np. na podstawie dowodu o istnieniu Boga wnioskować o istnieniu prawdziwości naszego poznania, czego dokonuje chociażby Kartezjusz i co również czyni Judycki⁶, nadając swojej interpretacji DO przesłanie mocno metafizyczne⁷). Przy okazji chciałbym

³ Bez trudu można by wskazać filozofów, którzy odrzuciliby tezę Judyckiego, twierdzących, że pojęcie Boga ma jedynie konotacje psychologiczne i/lub kulturowe, wobec tego zajmowanie się tzw. dowodem ontologicznym jest zajęciem zupełnie jałowym filozoficznie i naukowo. Rzecz jasna, nie odwołuję się do tej tradycji filozofowania, tylko o niej przypominam.

⁴ Skrótoowo będę zapisywał „dowód ontologiczny” jako DO, „globalny sceptycyzm” jako GS, „hipotezę złośliwego demona” jako hZD, a „hipotezę mózgow w laboratorium” jako hML.

⁵ Jeśli nie wiemy, co jest prawdą, a co nie, to tym bardziej nie będziemy wiedzieć, który sąd jest prawdziwy w kwestii istnienia czy też poznania Boga.

⁶ Jak wiemy, wnioskowanie to ma obalać tezę GS (argument o możliwości istnienia złośliwego demona łudzającego nas, co do wszelkich naszych sądów o tym, co poznajemy). Według Kartezjusza dobroć Boga wyklucza możliwość działania złośliwego demona, a tym samym możliwość fałszywości naszego poznania. Wadliwość tego wnioskowania polega m.in. na tym, że gdyby nie udało się nam udowodnić istnienia Boga, nie moglibyśmy głosić, że możliwe jest prawdziwościowe poznanie. Judycki pisze wprost: „jedyną adekwatną odpowiedzią na globalny sceptycyzm jest tzw. dowód czy argument ontologiczny” (s. 10), a nieco dalej „tylko wtedy, gdy osiągnęliśmy Boga z jego atrybutami, którymi są dobroć i prawdomówność, tylko wtedy możemy twierdzić, że coś wiemy. Tylko taki Bóg może zagwarantować, że wszystko jest mniej więcej tak, jak się nam, ludziom, wydaje” (s. 23). Judycki interpretuje DO absolutystycznie, twierdząc, że DO „jakby ‘na przestrzał’ gwarantuje rozprawienie się nie tylko ze sceptycyzmem co do świata zewnętrznego, lecz także ze sceptycyzmem sugerującym, że to nie my myślimy nasze myśli, lecz że nasze myśli są myślane przez coś lub kogoś innego” (s. 26–27). Wynikałoby stąd, że DO zachowuje swą moc „dowodową” bez względu na strukturę świata (s. 27). Jest to jedna z mocnych tez metafizycznych Judyckiego, o których jeszcze będzie mowa.

⁷ O metafizyce i ontologii Judyckiego zawartych w jego artykule (zwłaszcza 21–23 oraz 17–20) będę jeszcze tu pisał, teraz jedynie odwołam się do jednej z konkluzji Ju-

wykazać, że tzw. globalny sceptycyzm (GS) można krytykować z pozycji autonomicznie rozumianej teorii poznania, nie wykazując ani jego wewnętrznej sprzeczności, ani inkoherencji⁸.

Już w punkcie wyjścia rozważań Judyckiego pojawia się teza wymagająca uzasadnienia. Chodzi mi o uznanie *samozwrotności* za podstawową strukturę naszego umysłu⁹. Pomijając to, czy refleksyjność jest strukturą, cechą, czy może jednym ze sposobów działania ludzkiego umysłu (choć dobrze byłoby i to przy okazji ustalić), sądzę, że tym, co podstawowe jest tu **zdolność do transcendencji**, czyli przekraczania sfery *stricte* „mojej” (w obrębie mentalności). Ta zdolność umożliwia z kolei samozwrotność umysłu¹⁰. O ile możliwy wydaje się umysł, który nie dysponuje zdolnością do refleksyjnego myślenia¹¹, o tyle niemożliwy wydaje się umysł niezdolny do transcendencji (niekierujący się na to, co jest „poza nim”). Judycki uważa ponadto, że samozwrotność umysłu pozwala nam nie tylko sformułować DO, ale też postawić tezę globalnego sceptycyzmu¹². Takie rozwiązanie, przyznam, dodatkowo komplikuje sprawę, gdyż **na tym samym fundamencie opierają się budowy wzajemnie sprzecznych koncepcji świata** – jednej, uznającej istnienie Boga za gwaranta prawdziwości naszego poznania i gwaranta istnienia tego, co realne, a drugiej, uznającej za możliwe, że na przykład jesteśmy łudzeni przez ‘złotliwego demona’ (Kartezjusz), jesteśmy ‘mózgami w laboratorium’ (H. Putnam) itd.¹³ Wydaje się zatem, że albo ten fundament został nie do końca prawidłowo zinterpretowany, albo związek między samozwrotnością umysłu a tymi dwiema konsekwencjami nie jest taki, jak go przedstawia Autor¹⁴.

dyckiego wyrażonej następująco: „istnienie Boga jest warunkiem możliwości wszelkiej metafizyki” (s. 26).

⁸ Por. s. 13. Można powiedzieć, że u podstaw GS leży specyficzna (agnostyczna) koncepcja prawdy: niemożliwe jest uzyskanie poznania prawdziwego, por. s. 12.

⁹ Por. s. 15.

¹⁰ Nasz umysł musi najpierw umieć transcendować swoje stany i granice, nim zacznie pracować *piętrowo*, czyli refleksyjnie. Można powiedzieć jeszcze inaczej: *samozwrotność* umysłu ufundowana jest na jego *zdolności do transcendencji*, czyli jest jakby zmodyfikowaną formą tej ostatniej. Przypomnę, że E. Husserl formułując zadania autonomicznej epistemologii uznaje właśnie problem transcendencji poznania za podstawowy (*Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 15, 30).

¹¹ Można podejrzewać, że taki jest umysł niemowlęcia.

¹² Por. s. 16.

¹³ Por. s. 16–17. Judycki dorzuca tu również solipsystyczny sceptycyzm D. Hume’a i L. Wittgensteina.

¹⁴ Zgodnie z prawem: $(p \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow \sim q) \rightarrow \sim p$. A. B. Stępień dodaje jeszcze inny, istotny argument: „z samej analizy zawartości idei [tu – idei Boga – przyp. P.P.] nie

Zacznijmy jednak od samego DO¹⁵. Podstawowe zastrzeżenie, jakie można by wobec procedury Judyckiego zgłosić, polega na tym, że **opiera się ona na wielu ukrytych założeniach, których zasadność może budzić wątpliwości z epistemologicznego punktu widzenia**. O jakie założenia chodzi? O te, które dotyczą 1) *poznawalności Boga*¹⁶, 2) jakiejś (nie do końca sprecyzowanej tu) *wiedzy o Bogu*¹⁷,

wynika uznanie faktycznego istnienia jakichkolwiek przedmiotów, nawet samej idei! [...] jeśli nie dojdą do tego odpowiednie rozważania epistemologiczne i metafizyczne” (*Metafizyka a ontologia*, w: tegoż, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 270).

¹⁵ Samo wyrażenie „DO” wydaje się dość niezręczne z paru względów. 1) Nie do końca jest jasne, co rozumiane jest pod terminami „idea Boga” oraz „Bóg”. Zauważmy, że Judycki mówi zamiennie o „idei Boga” i „pojęciu Boga”, co przecież nie jest równoznaczne (s. 17–18, 25). Co więcej, nawet, gdy ma na myśli raczej „ideę Boga” aniżeli nasze o nim pojęcie, to traktuje ją intuicyjnie, nie precyzując za bardzo *zawartości* tego typu idei. Można by więc wnioskować, że DO wiąże się z kwestią Boga *możliwego*, a nie – realnego, Judycki twierdzi jednak stanowczo, że chodzi o Boga faktycznie istniejącego (s. 18–20, 22). Takie zapewnienie wcale nie rozwiewa naszych wątpliwości, gdyż nadal nie wiemy za bardzo (poza paroma dość ogólnikowymi stwierdzeniami), *jak* tego Boga pojmować. Nie trzeba chyba przypominać, że istnieje też filozoficzny spór dotyczący właśnie realnego Boga (teiści twierdzą, że realny Bóg istnieje; ateści zaprzeczają temu itd.). 2) Nie do końca wiemy, w jakiej sferze „ideę Boga” się lokuje (sfera mentalna?, abstrakcyjna?, idealna?, Boży umysł?), a w związku z tym 3) jak dany podmiot, który konstruuje DO, dochodzi do poznania i uchwycenia tejże idei. Ponadto 4) rozważania czy to św. Anzelma, czy to Kartezjusza, czy to I. Kanta, czy wreszcie Autora nie mają charakteru *stricte* ontologicznych (np. *jak możliwy jest Bóg*), a raczej epistemologicznych (tj. jak z analizy zawartości naszego umysłu można „wywieść” istnienie Boga) oraz... metafizycznych, osnutych wokół pojęć możliwości i konieczności (s. 19–22, 26–28).

¹⁶ Por. A.B. Stepień, *Filozofia poznania a filozofia Boga*, w: tegoż, *Studia...*, zwłaszcza s. 123–125. Oczywiście jest, że ktoś, kto konstruuje DO, zakłada mimochodem, że Bóg jest poznawalny. Sam DO ma przecież posłużyć za argument na rzecz tejże poznawalności. W takiej jednak sytuacji nie bierze się pod uwagę kwestii: *dlaczego Bóg miałby być poznawalny* (choćby dla ludzkiego umysłu) i *dlaczego umysł ludzki miałby być zdolny do poznania Boga?* Bez względu na to, czy istniałby jakiś związek ontyczny między Bogiem a ludzkim umysłem, to Bóg musiałby w jakiś sposób „zezwoić” na poznanie siebie (mógłby bowiem nieustannie pozostawać w ukryciu).

¹⁷ Wiemy np., czym lub kim Bóg *nie jest*. Pamiętając z kolei o tym, że św. Anzelm konstruował swój „dowód” (*ratio*) w kontekście wiary chrześcijańskiej (i chyba w podobnym kontekście poruszają się zarówno jego kontynuatorzy, jak i krytycy), powinniśmy mieć świadomość, że taki kontekst wyklucza uznanie DO przez podmiot poznania nieobeznany z teologią chrześcijańską.

3) zdolności ludzkiego umysłu do poznania Boga¹⁸ oraz 4) znajomości określonych warunków poznawalności Boga¹⁹. Ponadto procedura związana z DO opiera się jakby na wariacji imaginatywnej na strukturze naszego umysłu, a przecież nie ma żadnej gwarancji, że takie uzmiennianie nie doprowadzi nas dalej niż do idei doskonalszego *naszego umysłu*, nie zaś idei Boga²⁰ (skąd bowiem wiemy, że Bóg jest w swej strukturze „analogiczny” do struktury naszego umysłu?²¹). Co więcej, wielowiekowy spór dotyczący natury ludzkiego umysłu czy świadomości świadczy, że nasza filozoficzna wiedza na ich temat nie jest do końca ustalona.

Te cztery ukryte założenia leżące u podstaw DO wiążą się bezpośrednio z kwestią prawdziwości naszego poznania. Odmian poznania prawdziwego może być wiele, gdyż strukturalna różnorodność obiektów, które są poznawalne, narzuca strukturalną różnorodność sposobów ich poznawania. Inaczej poznajemy figury geometryczne, inaczej twarz jakiejś osoby na zdjęciu, a jeszcze inaczej na przykład zależności między idiomatycznymi zwrotami w języku angielskim i polskim. Ponadto prawdziwość poznania określonego typu może wiązać się także z pewnym kontekstem sytuacyjnym²². W przypadku zaś **poznania istnienia Boga** wydaje się, że

¹⁸ Św. Anzelm mówi wprost: „Doprawdy, Panie, światło to, w którym przebywasz, jest niedostępne [...]; nie ma dojścia do niego mój intelekt” (cyt. za T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 284). Św. Tomasz natomiast: „Nasz intelekt jednak nie może przedstawić Boga dzięki upodobnieniu w taki sposób, w jaki przedstawia stworzenia. Gdy bowiem poznaje jakieś stworzenie, pojmuje pewną formę, która jest podobizną rzeczy w całej jej doskonałości – i tak intelekt rzecz definiuje. Skoro jednak Bóg nieskończenie przewyższa intelekt, forma pojęta przez intelekt nie może przedstawiać Boskiej istoty w pełni, ale odwzorowuje ją w jakimś ograniczonym stopniu” (*O ideach*, tłum. A. Białek, Lublin 2006, s. 73).

¹⁹ Mistycy mówią o „nocy ducha” czy „nocy wiary” oraz o Bożej ingerencji w ludzką duchowość. Mówią także jednak o błędach poznawczych, na które człowiek może się narazić usiłując dotrzeć do Boga (np. kwestia tzw. rozpoznawania duchów czy Bożych natchnień). Są to jednak kwestie zupełnie niezbadane od strony epistemologicznej.

²⁰ Zwolennicy DO posługujący się wariacją imaginatywną tego typu nie biorą pod uwagę kwestii, że 1) nie do końca wiemy, jaka jest struktura naszego umysłu, 2) być może należałoby dokonać wariacji na strukturze naszej duszy (z kolei dusza też nie jest dla nas obiektem w pełni „odsłoniętym” w naszych aktach poznania, na co zwraca uwagę Stępień (*Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 228–229)).

²¹ Skąd znamy tzw. atrybuty Boga, które Mu przypisujemy? Czy jeszcze poruszamy się na obszarze filozofii, czy wkraczamy na teren teologii? W tekście Judyckiego to również nie jest wyjaśnione (por. s. 12).

²² Może być np. tak, że ktoś pokazuje nam zdjęcie jakiejś osoby, którą dobrze znamy i pyta: „Czy nie sądzisz, że ona się bardzo postarzała?” Wtedy prawdziwość poznania będzie polegała albo na wychwyceniu tych cech, które danemu obiektowi inny podmiot

musimy wcześniej dysponować 1) kryteriami prawdziwościowego poznania *istnienia* i 2) kryteriami prawdziwościowego poznania *Boga*. Jeśli wiemy, co to znaczy *istnieć* i wiemy, *czym* lub *kim* jest Bóg²³, wtedy możemy wypracować kryteria pozwalające nam stwierdzić, w jakich warunkach można mówić, że *poznajemy istnienie Boga*. Jest to zastrzeżenie o tyle ważne, że mogą wystąpić sytuacje, w których **będziemy mówić o poznaniu istnienia Boga, gdy to poznanie w ogóle nie zachodzi**. I sądzę, że takie niebezpieczeństwo grozi nam w przypadku DO.

Powinniśmy – co już tu sygnalizowałem – jasno i wyraźnie ogłosić na wstępie, czy chodzi nam o Boga **realnego**, czy o Boga **możliwego** (możliwy podmiot absolutny, możliwy umysł absolutny itp.). Jeśliby chodziło o poznanie Boga możliwego, to DO nie byłby do jego usankcjonowania nawet potrzebny. Zakładając natomiast, że DO ma faktycznie „moc dowodową” i że chodzi o *realnego* Boga, *implicitnie* głosimy, że 1) nasz umysł może o własnych siłach dotrzeć do sfery niewidzialnej i bezpośrednio niepoznawalnej w żaden sposób, 2) Bóg – przynajmniej w aspekcie swego istnienia – może się stać przedmiotem naszego poznania. Już na pierwszy rzut oka widać, że te dwa kolejne ukryte założenia stoją wobec siebie w pewnej opozycji. Z jednej strony w żaden sposób Boga nie można zobaczyć (a tym samym, spostrzec Jego istnienia), z drugiej strony głosimy, że mimo wszystko *jakoś* do tego istnienia możemy poznawczo dotrzeć.

Oczywiście, gwoli ścisłości, rzecz się ma nieco inaczej, aniżeli to zostało teraz przedstawione. Istnieją bowiem podmioty poznania, które twierdzą, że 1) Bóg *jest* poznawalny i – co więcej – 2) *daje się poznać*. Mało tego, istnieją świadectwa podmiotów poznania dotyczące sposobów *doświadczenia istnienia Boga*, a także różnorodnych *widzeń* Jego oblicza czy Osoby²⁴. Kwestia poznawalności Boga jest o tyle delikatna, że wymaga założenia, że **dysponujemy aparatem poznawczym, który jest w stanie takiego rozpoznania dokonać**, tzn. na przykład, że obecność Boga nie „rozsadzi” naszego aparatu poznawczego. Wyobraźmy sobie, że mielibyśmy za pomocą paru aktów poznawczych uchwycić Wszechświat. Pomijając to, że wydaje się to mało możliwe ze względu na ogrom danych, które musiałby nasz

przypisuje, albo na stwierdzeniu, że tenże podmiot się myli. Naturalnie, odmian poznania prawdziwego może być więcej, ale nie analizuję tu tego zagadnienia.

²³ Sformułowanie *czym jest Bóg* nie jest bezzasadne, skoro potrafimy twierdzić, że Bóg jest miłością, dobrocią itp. Z kolei mówienie, *kim* jest Bóg odwołuje się wprost do idei przekazywanych w chrześcijaństwie, do których nawiązuje też Judycki, pisząc: „twozymi pojęcie istoty, która jest aktualnie nieskończona, jest doskonale dobra, wszechmocna, wszechwiedząca, która jest świadoma, jest osobą” (s. 16).

²⁴ Epistemologia nie dysponuje jak na razie metodami weryfikowania tychże doniesień.

umysł umieć ogarnąć, ale czy nasz umysł byłby w stanie tego typu dane „przerobić”? Czy dysponuje „mocami przerobowymi”, by uchwycić taki przedmiot jak Wszechświat, skoro nie jest w stanie ustalić choćby liczby π ? (Jeśli nie, to skąd wiemy, że dysponuje mocami, by poznać Stwórcę Wszechświata?) Już z tego prostego przykładu widać, że kwestia *rozumienia* Boga (i idei Boga) ma istotne znaczenie przy rozważaniu na temat DO. W Starym Testamencie, jak pamiętamy, lud wybrany prosi Mojżesza, by do niego mówił *za* Boga, w obawie przed śmiercią²⁵. Może więc, mając na myśli *realnego* Boga, zabieramy się za poznanie czegoś bez dostatecznego przygotowania?²⁶

Problem, by tak rzec, ograniczoności ludzkiego umysłu jest dużo głębszy aniżeli tylko zagadnienie np. ustalalności liczby π . Chodzi także o różnicę między *pojęciem* czegoś a *idea* czegoś²⁷. Święty Tomasz mówi, że **o Bogu myślimy za pomocą różnych pojęć**, ze względu na niedoskonałość naszego umysłu. Można też rzec, że istnieją **różne idee Boga**²⁸. Pytanie, czy te różne idee mogą zgodnie współistnieć w umyśle poznającego podmiotu? Jeden podmiot powie, że w jego umyśle istnieje wiele idei Boga, drugi, że jedna, trzeci zaś, że w jego umyśle nie ma

²⁵ „I mówili do Mojżesza: «Mów ty z nami, a my będziemy cię słuchać! Ale Bóg niech nie przemawia do nas, abysmy nie pomarli!»” (Wj, 20, 19). Pomijam już świadectwa mistyków chrześcijańskich, takich jak św. Jan od Krzyża czy św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), dowodzące, że *doświadczenie Boga* należy do wyjątkowo bolesnych i „mrocznych” przeżyć poznawczych.

²⁶ Por. św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986; K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, tłum. K. Stawecka, Lublin 2000 oraz M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków 1987.

²⁷ Por. Stępień, *Istnienie czegoś a pojęcie i sąd*, w: tegoż, *Studia...*, s. 178–196.

²⁸ Św. Paweł odwołuje się do tego spostrzeżenia podczas swej przemowy na Areopagu do filozofów greckich (Dz 17, 16–33). Mało tego, o wielości „idej Boga” jest też wielokrotnie mowa w Starym Testamencie, czego przykładem jest choćby szyderstwo Eliasza wypowiedziane pod adresem pogańskich proroków: „Wołajcie głośniejsze, bo to bóg! Więc może zamyślony albo jest zajęty, albo udaje się w drogę. Może on śpi, więc niech się obudzi!” (1 Krl 18, 27). Zawartość idei Boga nie jest u Judyckiego dokładnie podana, zatem i Bóg, i idea Boga traktowani są intuicyjnie, co już może się wydać podejrzane dla epistemologa. Z kolei, gdyby Autor dokładniej scharakteryzował zawartość idei Boga, to mógłby się narazić na zarzut, że opisuje przedmiot (poznania), którego istnienie dopiero zamierza w DO udowodnić (por. s. 20). Problem leży w tym, że właściwie nie możemy wiedzieć, konstruując DO, że chodzi o *realnego* Boga, o ile nie odwołujemy się do jakichś naszych *przekonań*, co do istnienia realnego Boga (mamy pewne religijne przekonania i chcemy je wzmocnić tego typu dowodem – taka zresztą była intencja św. Anzelm). Jednakże, jeśli posiadamy tego typu przekonania, to należałoby przed konstrukcją DO uzasadnić je od strony czysto epistemologicznej, czego Judycki nie czyni.

żadnej idei Boga – i co wtedy? Czy w tym ostatnim przypadku stwierdzimy, że *dany umysł* tak naprawdę *nosi* w sobie ideę Boga („głęboko ukrytą”), a jedynie nie potrafi do niej *dany podmiot* dotrzeć?

Nie mówię tu o kwestii czysto psychologicznej, lecz *stricte* epistemologicznej (choć, rzecz jasna, ma ona także wydźwięk metafizyczny): albo Bóg (jak chce Kartezjusz) **wszczepił w każdy ludzki umysł (transcendentalną) ideę Boga, albo nie**. Jeśli nie, to taka „idea” może być tylko **konstruktem** człowieka – wtedy zaś DO wisi w próżni. Może wszak zachodzić sytuacja, w której człowiek, mając zdolność do idealizowania pewnych treści odkrywanych w poznaniu, modeluje na przykład strukturę własnego umysłu, konstruując „ideę Boskiego umysłu”, podczas gdy tak naprawdę jest to idea „wyidealizowanego umysłu”. O *idei Boskiego umysłu* można by z kolei mówić zasadnie, gdybyśmy dysponowali jakimś *poznaniem* tego Boskiego umysłu²⁹ (wydaje się, że na takiej zasadzie możemy odczytywać pisma św. Augustyna czy św. Tomasza nt. Boskiego umysłu³⁰). **Trudno sobie wyobrazić odwoływanie się do przedmiotu, którego struktury się w ogóle nie zna**. Ponadto założenie, że nasz umysł jest analogicznie skonstruowany do umysłu Bożego (dlatego choćby jego idealizacja jest możliwa) wymagałoby także jakiegoś dowodu³¹. Podobieństwa między strukturą naszego umysłu a strukturą Boskiego umysłu może wszak nie być w ogóle.

Sprawy komplikują się szczególnie, gdy Autor umieszcza DO w kontekście koncepcji GS³². Nie zauważa on bowiem, że **główne przesłanie GS podważa wiarygodność jakichkolwiek naszych sądów poznawczych** – o czym świadczy traktowanie zdania wyrażającego DO jako zdania „wyjątkowego” czy „wyróżnionego”

²⁹ Stępień pisze wprost: „Bóg jako osobowy byt absolutny nie jest bezpośrednim przedmiotem naszego naturalnego poznania. Nie jawi się też jako pośredni przedmiot poznania osiąganego w naukach szczegółowych” (*Filozofia poznania...*, s. 124).

³⁰ Nie ma jednak wątpliwości, że obaj filozofowie dysponowali doświadczeniem mistycznym – „nieosiągalnym” dla „zwykłego epistemologa”.

³¹ Jednym z takich dowodów byłoby pokazanie ontycznej genezy ludzkiego umysłu, tzn. pochodzenia od umysłu Bożego – innymi słowy, uznanie Boga za Stwórcę (a nawet za Ojca).

³² Tenże sceptycyzm jest pojmowany dość szeroko, gdyż Judycki wlicza doń zarówno kartezjańską hipotezę ‘złośliwego demona’ (hZD), jak i hipotezę ‘mózgów w laboratorium’ (hML). Nie wydaje się, by takie zestawienie było w pełni uzasadnione, gdyż hZD możemy zinterpretować jako DO na istnienie wszechmocnego „złego Boga” (DO à *re-bours*), „ponad którym nic już nie istnieje”, zaś hML jako hipotezę głoszącą trwanie mrocznego eksperymentu obejmującego cały nasz świat łącznie z nami, ale niewyklucającą możliwości istnienia (jakiegoś) Boga (mimo to) (por. s. 27).

(spośród innych zdań naszego języka)³³. W ten sposób Judycki niejako „przywraca” referencjalność jakiemuś fragmentowi naszego języka, zapominając chyba, że **referencjalność ta została zniesiona tezą GS**³⁴. Co więcej, według Autora, to właśnie DO (w postaci choćby zdania *Istnieje istota najdoskonalsza*) „obala” tezę GS³⁵. Należałoby zatem sądzić, że mamy do czynienia z następującym wnioskowaniem: 1) DO, 2) jeśli DO jest prawdziwy (a zakładamy, że tak), to nasze poznanie jest prawdziwe, czyli ~hML, 3) ~hML, więc 4) świat jest taki, jaki jest (teza realizmu metafizycznego i epistemologicznego)³⁶. Judycki nie podaje jednak żadnego **epistemologicznego** uzasadnienia dla tezy głoszącej, że prawdziwość DO ma implikować prawdziwość ludzkiego poznania – wyłącznie *metafizyczne*³⁷.

Ponadto (zakładając, że moja rekonstrukcja jest właściwa), jeśli prawdziwa byłaby implikacja 1) → 2), tj. DO → ~hML (co moglibyśmy przełożyć jako *Jeśli istnieje Bóg, to nie jesteśmy mózгами w laboratorium*), to transpozycja tej implikacji również musiałaby być prawdziwa, czyli hML → ~DO (tj. *Jeśli jesteśmy mózгами w laboratorium, to Bóg nie istnieje*). Autor twierdzi jednak, że nie, podkreślając, że: *Gdyby nawet moje myśli nie były w rzeczywistości moimi myślami, to nawet wtedy dowód ontologiczny jest poprawny i spełnia swoją rolę*. Należałoby więc odczytywać tezę Judyckiego jeszcze inaczej – metafizycznie najmocniej: *Nieвозмоżliwe, żeby Bóg nie istniał*³⁸.

³³ Por. s. 21.

³⁴ Autor podkreśla, że „jest to sytuacja bardzo specyficzna semantycznie, a wręcz semantycznie unikalna. Oczywiście, Bóg jest warunkiem możliwości wszystkich zdań i czegokolwiek w ogóle, lecz tylko w wypadku tego zdania Jego istnienie wynika w powyższy sposób z tego zdania, podczas gdy w wypadku każdego innego zdania wynika co najwyżej pewna konieczność myślowa” (s. 21).

³⁵ Podrozdz. 8.

³⁶ Por. s. 23.

³⁷ Por. s. 23: „Tylko Bóg może zagwarantować, że wszystko jest mniej więcej tak, jak się nam, ludziom wydaje”. (Czy nie jest to teza okazjonalizmu à la N. Malebranche?).

³⁸ Do takiej interpretacji skłaniają następujące uwagi: „Gdyby nie istniały żadne podmioty myślące i gdyby nie istniał świat przestrzenno-czasowych przedmiotów [...] to dowód ontologiczny i tak zachowywałby swoją poprawność...” (s. 27) oraz *Bóg musi istnieć* (18). Jednakże wydaje się, że do uznania zdania *Nieвозмоżliwe, żeby Bóg nie istniał* (o ile nie poruszamy się na gruncie teologii chrześcijańskiej np.) za prawdziwe powinniśmy podać jakieś warunki jego prawdziwości, typu *Gdyby Bóg nie istniał, to prawdziwa mogłaby być hML*, albo *...świat byłby chaosem*, albo *...nie istniałyby podmioty poznania* itp., tymczasem Autor podaje warunek taki, że: nie dałoby się sformułować DO (por. s. 22).

Poniżej spróbuję wykazać, że prawdziwość naszego poznania można zagwarantować bez powołania się na DO. Załóżmy, że prawdą jest hML³⁹. Postawmy się jednak na chwilę w roli „podmiotu eksperymentującego” (czy „złośliwego demona”)⁴⁰, tj. P_E. Mógłby on zaplanować swój eksperyment następująco: „skonstruuje takie warunki, by tamte podmioty mogły je rozpoznać i postawić hML”⁴¹. Innymi słowy: „skonstruuje tak ich umysły i ich świat, by mogli poznać prawdę o swej ‘niespecjalnie korzystnej ontycznie’ sytuacji”. Znaczy to, że podmioty poddawane eksperymentowi dysponują pewną „swobodą poznania”, czyli **nie są w pełni sterowane** przez P_E (i jego instrumentarium)⁴².

W jaki sposób P_E mógłby sterować (nieszczęsnymi) mózgami w laboratorium? Mógłby na przykład sterować 1) formami poznawczymi (typu np. ‘obiekty przestrzenne’), 2) treściami poznawczymi (typu np. ‘kwitające jabłonie na ulicach mojego miasta’) oraz 3) zarówno pierwszymi, jak i drugimi. Tego rodzaju zabiegi wymagałyby nie tylko wglądu w umysły podmiotów (by sprawdzić, czy prawidłowo przebiega eksperyment), ale też albo *rejestracji* bezpośredniego przekazu „świata” w celu jego „transmisji”, albo „bezpośredniego przekazu” owego „świata” z umysłu P_E⁴³. Jednakże, nie wchodząc w dalsze szczegóły opisu tego uniwersum, problem prawdziwości naszego poznania sprowadzałby się do stwierdzenia, że *nieprawdą jest, że świat istnieje realnie, prawdą zaś jest, że to, co nazywamy światem jest tylko i wyłącznie przekazywane do naszych umysłów*. Zmieniłyby się kwestie związane z kategoryzacją pewnych pojęć i poznań, ale na pewno **budowanie prawdziwościowej teorii byłoby możliwe ze względu na prawdziwość naszego poznania**⁴⁴.

³⁹ Jeśliśmy wzmocnili hML tak, że nadalibyśmy jej status sądu koniecznościowego, to paradoksalnie mielibyśmy typ wynikania analogiczny jak u Judyckiego: 1) możliwe, że hML, 2) jeśli 1) i jeśli nie dysponujemy żadnym dowodem przeciwko prawdziwości 1), to konieczne, że hML.

⁴⁰ Aczkolwiek, jak już wspomniałem (przyp. 27), można byłoby mówić o odmiennych „uniwersach” generowanych przez koncepcję kartezjańską i putnamowską. Judycki w swoim artykule bierze pod uwagę głównie hML, więc i ja będę się jej trzymał.

⁴¹ Wydaje się to oczywiste, skoro jesteśmy zdolni do postawienia na serio hML.

⁴² Ewentualnie P_E podpowiada tymże podmiotom (niektórym, np. uważającym się za „filozofów”) „jak naprawdę z nimi jest”. Równie dobrze może jednak nie podpowiadać, tylko obserwować przebieg eksperymentu.

⁴³ W tym przypadku podmioty te miałyby do czynienia z wnętrzem umysłu P_E. Abstrahujemy tu od możliwych ograniczeń technicznych tego typu „eksperymentu”.

⁴⁴ Konstrukcja teorii o takim uniwersum wymagałaby ustalenia m.in. 1) korelacji między mózgami w laboratorium a P_E, 2) na czym polega eksperyment, 3) czy istniejemy wiecznie, czy nie, 4) czy nasze istnienie to też „transmisja”, 5) jak ta transmisja przebiega itp.

Założmy jednak, że GS pociąga za sobą *permanentne zwodzenie*, tzn. że P_E dba o to, byśmy nie poznawali prawdziwie. Gdyby tak faktycznie było, nie byłibyśmy w stanie osiągnąć poznania ogólnego⁴⁵, a przecież z takim poznaniem *mamy do czynienia*. Można by więc założyć na koniec, że P_E nie zwodzi nas *nieustannie*, tylko od czasu do czasu. Wtedy jednak możliwe jest osiągnięcie i poznania ogólnego, i prawdziwego (zatem wracamy do pierwszego, proponowanego wyżej przeze mnie, rozwiązania).

Jak jednak wygląda sytuacja z *idea Boga* w uniwersum generowanym przez hML? Czy w takim uniwersum Bóg nie mógłby istnieć? Mógłby, oczywiście, ale nie jako „element transmisji” nadzorowanej przez P_E , lecz jako byt radykalnie transcendentny wobec tego, co transmitowane i, rzecz jasna, zupełnie niezainteresowany naszym losem⁴⁶. W zależności od tego, czy zachodziłaby prawdziwość naszego poznania, czy nie – nasza idea Boga byłaby prawdziwa lub zupełnie błędna, ale dotyczyłaby jedynie Boga *możliwego*.

Proponuję, by tezę GS zinterpretować „pozytywnie” (nie nihilistycznie) jako **tezę o epistemicznej niesamodzielnosci ludzkiego poznania**. Sceptycy głoszą po prostu, że **nasze poznanie jest zewnętrznie zdeterminowane (stymulowane, zakłócanie itp.), tzn. istnieją inne czynniki, które biorą w nim udział, ale czynników tych nie możemy o własnych siłach wyeliminować i opisać, zaś naszego poznania nie możemy skorygować**⁴⁷. Mówiąc jeszcze inaczej: poznanie dokonywane przez podmiot P_1 jest zależne od poznania nieznanego podmiotu P_x , który ingeruje w akty poznawcze P_1 .

Zauważmy jednak, że tezie o epistemicznej niesamodzielnosci naszego poznania można nadać interpretację dogmatyczną (przyjając ją bez dowodów lub nadać jej status tezy *quasi*-metafizycznej, tak jak to robią sceptycy globalni) albo umiarkowaną, zgodnie z którą nie zdobywamy wiedzy o świecie sami, nie poznajemy świata sami, lecz w porozumieniu z innymi podmiotami poznania, modyfikującymi (pozytywnie lub negatywnie) to, jak spostrzegamy⁴⁸ oraz to, co spostrzegamy.

⁴⁵ Poznanie ogólne wymaga pewnej powtarzalności zjawisk, procesów, obiektów, a zatem zachodzenia pewnych regularności strukturalnych w tym, co nazywamy światem. To, co poznajemy nie podlega permanentnym zmianom czy dezintegracji.

⁴⁶ Tak, jak my nie interesujemy się losem jakiegoś mrowiska gdzieś w Puszczy Kampinoskiej. Nie trzeba chyba dowodzić, że (obcy) Bóg z uniwersum generowanego przez hML nie byłby Bogiem chrześcijan.

⁴⁷ Por. też A.B. Stępień, *Czy rozum ma szanse się obronić?*, [w:] tenże, *Studia...*, s. 238–245.

⁴⁸ Np. rodzice modyfikują pracę narządów wzrokowych u rozwijającego się niemowlęcia.

„Powyższej wersji dowodu ontologicznego można by zarzucić, że polega na pewnym ‘tricku’ argumentacyjnym, którego celem jest wyjście poza myślenie czy poza pojęcie”, pisze Autor nieco żartobliwie. Trick jednak polega na tym, że DO Judyckiego w kontekście tezy GS może nas doprowadzić jedynie do *możliwego* Boga, nigdy zaś do *realnego*⁴⁹ (skoro nie mamy dostępu poznawczego do jakiegokolwiek rzeczywistości), Autor natomiast upiera się przy metafizycznej interpretacji DO.

Judyckiego teoria bytu wyraża się zresztą nie tylko mocną (metafizycznie) interpretacją DO, ale też mówieniem o istnieniu Boga na zasadzie Jego ontycznej *inherencji* w egzystowaniu wszelkich obiektów realnego świata oraz generowaniu przez Niego wszelkich możliwości⁵⁰, w tym także możliwości metafizyki. Nie trzeba chyba dowodzić, że te konkluzje *nie wynikają wprost* z DO. Co więcej, DO niesie dla Autora tak wiele metafizycznego optymizmu, że jest on w stanie nawet przewidywać „nieuchronny koniec eksperymentu” (*vide* hML) oraz uświadomienie sobie przez „eksperymentatorów” ich skończoności⁵¹. Ale gdyby hML była prawdą, to ten optymizm byłby zupełnie nieuzasadniony i przedczesny, ponieważ możliwy Bóg „istniejący gdzieś poza całym eksperymentem” nie miałby nic wspólnego ani z Bogiem św. Anzelma, ani Judyckiego.

Podsumowanie

Rozwijając filozofię chociażby w ramach badań epistemologicznych jesteśmy zdani na siły naszego umysłu i na wzajemne porozumienie między nami a innymi poznającymi podmiotami. Jeśli w tychże warunkach nie potrafilibyśmy ustalić kryteriów prawdziwości naszego poznania, to DO ani odrobinę nie poprawiłby naszej ontycznej i epistemicznej sytuacji. Autonomicznie rozumiana teoria poznania zapoczątkowana monumentalnymi pracami Husserla pozwala pokonać (zarów-

⁴⁹ Podobną myśl (choć *implicite*) wyraża Stępień, mówiąc o dwóch sposobach uprawiania filozofii Boga, z których ten prowadzący do realnego Boga może być uprawomocniony jedynie ogólną teorią bytu (*Filozofia poznania...*, s. 123). Dodaje też, że „wszelkie odrywanie rozważań o Bogu od całości metafizyki jest rezygnacją z czysto poznawczej i racjonalnej postawy wobec zagadnienia Boga” (jw., s. 124). Natomiast klasycznie uprawiana metafizyka programowo odrzuca sceptycyzm (jw. s. 125) (co zupełnie klóci się ze strategią argumentacyjną Judyckiego). Należy przy tym pamiętać, że to „teoria poznania ocenia wartość poznawczą metafizyki” (jw. s. 125), a nie odwrotnie.

⁵⁰ Przypomina to jedną z tez tomizmu egzystencjalnego, por. A.B. Stępień, *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej teorii tomistycznej*, w: tenże, *Studia...*, s. 232.

⁵¹ Por. s. 27.

no metafizyczny, jak i epistemologiczny) irracjonalizm sceptycyzmu poprzez **wykazanie możliwości zachodzenia prawdziwościowego poznania bez względu na strukturę świata**⁵². W takiej z kolei sytuacji postawiona przez Judyckiego kwestia DO powinna zostać rozważona zupełnie na nowo z uwzględnieniem metodologicznego postulatu zastosowania redukcji transcendentalnej⁵³. Należałoby bowiem wziąć w nawias jakiegokolwiek dotychczasowe nauki o Bogu i doniesienia innych podmiotów na temat Boga i drogą rozważań ejdetycznych oraz konstytutywnych wykazać: 1) jak możliwa jest manifestacja Bożej obecności podmiotowi poznania oraz 2) jak istnienie Boga faktycznie manifestuje się w naszej świadomości⁵⁴. Jest to jednak obszar badań dopiero do zbadania, jak sędzę.

⁵² Sam fakt, że możemy ustalać równe „warianty” świata dowodzi, że nasz umysł nie pracuje „na uwięzi”.

⁵³ Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, s. 18.

⁵⁴ Być może nie należałoby wtedy mówić o DO, a raczej o dowodzie epistemologicznym.

STANISŁAW JUDYCKI

BÓG I DOWÓD

Uwagi Pawła Przywary poruszają ogromną ilość podstawowych problemów filozoficznych, a stąd ustosunkowanie się do nich musiałoby przybrać postać obszernego traktatu, co w oczywisty sposób nie jest tu możliwe. Uwagi te ukazują również, jak skomplikowaną rzeczą jest filozofia. Ograniczając się do możliwie skondensowanej odpowiedzi, chciałbym wskazać na następujące kwestie.

Dowód lub argument ontologiczny ma bardzo bogatą tradycję, w ramach której przeważają przeciwnicy jego konkluzywności nad zwolennikami. Pisząc swoją polemikę, Przywara stanął w szrankach przeciwników. Wydaje mi się, że główny zarzut, który sformułował przeciwko temu rozumowaniu, polega na tym, iż wykazuje ono, jak sam pisze, ‘możliwego Boga’, lecz nie ‘Boga realnego’. Nie jest to najbardziej szczęśliwe sformułowanie najstarszego zarzutu wobec wartości tego dowodu, zarzutu, który stwierdza, że nie ma przejścia od idei Boga do jego faktycznego istnienia. W ten jednak sposób Autor polemiki w ogóle nie podjął głównego problemu, gdyż aby go podjąć, musiałby albo skonfrontować swój zarzut z tą interpretacją dowodu, którą przedstawiłem w moim artykule, czego nie uczynił, albo musiałby powtórzyć zarzuty, które pojawiły się dziejach dyskusji na ten temat, czego też nie uczynił. Tak więc ‘rdzeń’ rozumowania nazywanego dowodem lub argumentem ontologicznym w polemice Przywary nie został podjęty, a skoncentrował się on wprawdzie na sprawach istotnych, lecz nie na kwestii zasadniczej. Ciągłe więc mogę obstawać przy tym, że moja interpretacja dowodu ontologicznego ukazuje go jako rozumowanie poprawne.

Jaką ideą Boga operuje dowód ontologiczny? Otóż operuje on filozoficzną ideą (lub filozoficznym pojęciem) Boga, a więc ani ideą religijną, bo tych jest wiele, jak również nie ideą potoczną, ponieważ tych również jest wiele. ‘Filozoficzną ideą Boga’ to znaczy ideą istoty najdoskonalszej. Podobnie jest w innych dyscyplinach wiedzy, gdyż na przykład matematycy lub fizycy nie posługują się potocznymi pojęciami trójkąta czy siły, lecz pojęciami, które sami konstruują. W odniesieniu do idei najdoskonalszej istoty pojawia się trudność, o której Autor polemiki nie

wspomina, jakie intuicje aksjologiczne kierują nami, gdy konstruujemy taką ideę. Kwestię tę podejmuję w artykule pt. *Co wiemy o istocie dobra?*, który teraz jest przygotowywany do druku. Określone intuicje aksjologiczne są założone w ramach rozumowania przedstawionego przez św. Anzelmą i Kartezjusza, lecz samo to rozumowanie wyraża się wyłącznie w pytaniu, czy z pojęcia (idei) najdoskonalszej istoty wynika jej istnienie – tylko tyle i aż tyle! Moja interpretacja dowodu, jak jestem przekonany, ukazuje, że jest on poprawny, a więc że w tym jedynym przypadku z samego pojęcia (idei) pewnego przedmiotu wynika istnienie tego przedmiotu. Czy jest to Bóg tej lub innej religii, jest dalsza kwestia, którą częściowo podejmuję we wspomnianym wyżej artykule *Co wiemy o istocie dobra?*

Drugim istotnym składnikiem uwag polemicznych Przywary jest opozycja pomiędzy epistemologią, którą – powołując się na A.B. Stepania – Autor nazywa autonomiczną, a metafizyką oraz teza, że epistemologia, jako dyscyplina całkowicie autonomiczna, najpierw powinna ustalić, na czym polega prawdziwość poznania ludzkiego, a dopiero potem, tzn. posługując się wiedzą na temat, powiedzmy, istoty i kryterium prawdy, moglibyśmy próbować stwierdzić, czy prawdziwe są jakiegokolwiek inne tezy, a w tym tezy metafizyczne, a w tym z kolei, czy prawdziwe jest rozumowanie nazywane dowodem ontologicznym (w jakiegokolwiek jego interpretacji). W świetle tego zarzutu mój tekst na temat dowodu ontologicznego jest metafizyczny w tym między innymi znaczeniu, że dogmatycznie zakłada, iż możemy poznawać prawdę, a więc w tym wypadku prawdę na temat konkluzywności dowodu ontologicznego.

Otóż trzeba przypomnieć, że koncepcja tzw. autonomicznej epistemologii ma swoje korzenie w metodycznym wątpieniu Kartezjusza i w wynikającym z niego usytuowaniu się filozofa w pozycji teoretycznej, w obrębie której wszystkie możliwe dane stają się wyłącznie danymi do rozważenia, a w tym do rozważenia pozostaje również hipoteza uniwersalnego złudzenia (demon, mózgi w laboratorium). Sam autor tego pomysłu filozoficznego, a więc Kartezjusz, nie widział jednak innego wyjścia z tej sytuacji niż właśnie argument ontologiczny, natomiast Przywara sugeruje, że w wyniku jakichś badań dokonywanych przez teoretyka poznania da-dzą się osiągnąć istota i kryterium prawdy, którymi potem można operować tak, aby rozstrzygać różne kwestie, w tym kwestię poprawności dowodu ontologicznego. W tym punkcie nie mogę się zgodzić z Przywarą, przy czym wspieram się autorytetem Kartezjusza, który widział, że nie ma innego wyjścia poza sferę wytworzoną przez metodyczne wątpienie oraz poza hipotezę uniwersalnego złudzenia niż dowód ontologiczny. Ta sytuacja teoretyczna jest jedyna: Bóg wzięty w nawias wątpienia metodycznego, czy też redukcji transcendentnej w sensie Husserla (bo to prawie to samo), o której Przywara wspomina, okazuje się ‘wychylać’ spoza tego nawiasu jako ostatnia deska ratunku. Nie mogę sobie wyobrazić takich badań

filozoficznych i epistemologicznych, które mogłyby w tym względzie zastąpić dowód ontologiczny.

Wydaje mi się, że na niezrozumieniu teoretycznego charakteru tej kwestii polega uwaga Przywary na temat doświadczenia Boga: oczywiście, dowód ontologiczny nie ma nic wspólnego z możliwością bezpośredniego doświadczenia Boga i Jego (niektórych) atrybutów, czy to doświadczenie nazwiemy mistycznym, religijnym, czy filozoficznym.

W kontekście dyskutowanej problematyki zupełnie nie widzę, w jaki sposób redukcja transcendentalna Husserla mogłaby stanowić narzędzie umożliwiające rozwiązanie głównego problemu, którym jest zagadnienie uniwersalnego sceptycyzmu. Niestety Autor polemiki nie podaje jakichkolwiek przykładów, jak rozważania Husserla mogłyby rozstrzygnąć kwestię uniwersalnego złudzenia, ale sugeruje, że jest to jakoś możliwe – ale jak?

ADRIANA SCHETZ

CZY MOŻEMY SPAĆ SPOKOJNIE?

Daniel C. Dennett, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge: MIT Press 2005, ss. XIII+199*.

Przedmowa do tej zwięzłej książki Dennetta rozpoczyna się od słów: „Kilka lat temu poproszono mnie o napisanie przeglądowej recenzji najnowszych teoretycznych prac dotyczących świadomości, będących dziełem autorów z różnych dziedzin, od fizyki kwantowej i chemii, poprzez neuronaukę i psychologię, do filozofii i literatury. Pobieżne przejrzanie *dobrych*, nowych książek ustawionych na szczycie mojego regału (dziś, 28 stycznia 2004 roku, jest ich 78, a są tylko książkami na ten temat) przekonało mnie, że powinienem z tego zadania zrezygnować. Była to burzliwa dekada, tak hałaśliwa, że niektórzy ludzie piszą książki o tym zgiełku. Dokładam swoją książkę do tej powodzi w ramach odroczonej konserwacji mojego własnego stanowiska” (s. IX).

Dennett ma niewątpliwie rację, iż problematyką, która zdominowała współczesne badania z zakresu nauk przyrodniczych i humanistycznych, jest zagadnienie świadomości. Bez większych zastrzeżeń można się również zgodzić z nim co do tego, że nie jest łatwo wyłowić najciekawsze prace autorów, którzy mają coś więcej

* W związku z tym, że już po przyjęciu recenzji do druku ukazał się polski przekład, Daniel C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka 2007, wszystkie cytaty z recenzowanej książki podaję we własnym tłumaczeniu.

do powiedzenia na temat świadomości aniżeli tylko odtwarzanie najbardziej donośnych głosów w całej tej rozległej dyskusji.

Można zapytać: „O co tyle hałasu?” Przecież każdy wie, czym jest świadomość, bo każdy ma świadomość. W 1991 roku ukazała się książka Dennetta, w której przedstawił on swoje spojrzenie na problem świadomości. Jej znamienity tytuł *Consciousness Explained* (*Świadomość wyjaśniona*) nie pozostawia wiele wątpliwości – Dennett jest przekonany, iż na temat świadomości zasadniczo nie ma już powodu dyskutować. Skoro jest to prawdą, to dlaczego problematyka świadomości wciąż cieszy się tak żywiołowym zainteresowaniem, na które Dennett zwraca uwagę w przedmowie do swojej najnowszej książki? Po co sam, po 14 latach, podejmuje tę problematykę, skoro nie ma nic nieodkrytego, czy nic do wyjaśnienia w zjawisku świadomości? Sporo z hałasu, o którym wspomina Dennett, wiąże się z teorią świadomości, którą wyłożył w *Consciousness Explained*. Model wielokrotnych szkiców (*Multiple Drafts Model*), jak można by określić tę teorię w języku polskim, porównuje świadomość do szkicowej wersji artykułu, którą autor nieustannie poprawia. Nie istnieje jedna, ostateczna czy najbardziej właściwa wersja artykułu, jakim, w tej metaforze, jest świadomość. Kontrowersyjny pogląd Dennetta, odbierający świadomości jej wyróżnioną pozycję centrum dowodzenia procesami i stanami mentalnymi, podważający uprzywilejowany do niej dostęp, a zatem ostatecznie odbierający jej całą tajemniczość i powagę, wywołał serię krytyki, która do dnia dzisiejszego nie cichnie. Zbiór artykułów *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* jest głosem obrony modelu wielokrotnych szkiców. Dennett proponuje również drobne modyfikacje tej wersji swojej teorii świadomości, które nie są zupełnie nowe, gdyż prezentował je przy okazji rozmaitych wykładów i w artykułach publikowanych po ukazaniu się książki *Consciousness Explained*.

Proponuję przyjrzeć się poprawkom, które wprowadza Dennett w książce *Sweet Dreams* do modelu wielokrotnych szkiców (MWS). Na początek omówię jedno z kluczowych założeń MWS, a mianowicie ideę heterofenomenologii. Jak pisze Dennett: „Przechodzenie z perspektywy trzecioosobowej do perspektywy pierwszoosobowej jest proszeniem się o kłopoty. Nie masz żadnych danych, które nie byłyby już dostępne nam wszystkim z perspektywy trzecioosobowej i ryzykujesz, że będziesz szukał wiatru w polu usiłując uchwycić świadome przeżycia, o których tylko ty sądzisz, że je masz” (Dennett 2005, s. 49–50). Wydaje się jednak, wbrew Dennettowi, że istnieją specyficzne przeżycia świadome, dane wyłącznie z perspektywy pierwszoosobowej. Bez nich bylibyśmy istotami, które w literaturze filozoficznej są określane jako zombi. David Chalmers, uważający, że wyobraźliwość zombi niesie ze sobą poważne konsekwencje dla możliwości stworzenia adekwatnego wyjaśnienia zjawiska świadomości, opisuje je w następujący sposób:

Zombi może być istotą molekularnie identyczną ze mną lub z każdym z nas. Marównież identyczne treści mentalne, stany funkcjonalno-behawioralne oraz przekonania. Jedyna różnica między nami a zombi polega na tym, że gdy zombi jest przekonane o tym, że jest mu zimno, albo że widzi coś czerwonego itp., nie ma ono bezpośredniego świadectwa uzasadniającego te przekonania. W przeciwieństwie do zombi jesteśmy przekonani o tym, że jest nam zimno dlatego, że mamy bezpośrednie świadectwo na rzecz tego przekonania – jest nim odczuwanie przez nas zimna. Zombi nie czuje niczego, gdyż zombi nie jest istotą świadomą¹. Skoro możemy wyobrazić sobie zombi, tj. skoro jest rzeczą logicznie możliwą, że organizm sprawiający wrażenie świadomego w rzeczywistości nie ma pierwszoosobowego wglądu w swoje stany mentalne, oznacza to, iż wyjaśnienia udzielane w ramach heterofenomenologii są nieadekwatne. Co więcej, nie dotyczą wcale tego, co miało stanowić przedmiot ich zainteresowania – nie są wyjaśnieniem zjawiska świadomości tylko innych stanów i innych procesów mentalnych.

Dennett nie podziela obaw Chalmersa i innych zwolenników idei wyobrażalności zombi. Zauważmy, powiada Dennett, że zombi jest przekonane o tym, iż ma bezpośrednie świadectwo swoich doświadczeń, na przykład tego, że jest mu zimno. Wydaje się więc, że zdaniem Chalmersa to przekonanie żywione przez zombi jest fałszywe. Píše on, że zombi nie ma takich samych przekonań jak my, ponieważ świadomość odgrywa istotną rolę w konstytuowaniu się treści propozycjonalnych dotyczących własnych doświadczeń. Dennett uważa, że świadomość nie odgrywa żadnej roli w przypadku przekonań o swoich doświadczeniach, gdyż zombi – wedle założenia Chalmersa – *jest* w stanie stwierdzić, iż jest mu na przykład zimno. „Nawet jeśli jego «przekonania fenomenologiczne» przestaną nagle być przekonaniem fenomenologicznymi, on nie będzie miał o tym pojęcia. Nie będzie *zdawał sobie sprawy* z tego, że jego przekonania nie są już przekonaniem fenomenologicznymi” (s. 49).

Można ulec wrażaniu, że kwestię zombi mogłaby rozwiązać koncepcja oparta nie na idei heterofenomenologii, ale empatii albo pewnego rodzaju zaufaniu, tj. na raportach introspekcyjnych. Zresztą na przykład Alvin Goldman zarzuca heterofenomenologom, iż rzeczywista metoda stosowana przez nich w celu wyjaśnienia zjawiska świadomości opiera się w dużej mierze właśnie na wiedzy introspekcyjnej, a zatem na ufności raportom z przebiegu doświadczeń. Z kolei Francisco Varela i Jonathan Shear widzą potrzebę uwzględnienia empatycznego udziału eksperymentatora w raportach badanego podmiotu. Dennett szybko rozprawia się zarówno z oskarżeniem sformułowanym przez Goldmana odnośnie do rzekomej niekon-

¹ D. Chalmers, *The Conscious Mind*, New York: Oxford University Press 1996, s. 94–95.

sekwencji heterofenomenologów, jak i z zasadnością postulatu konieczności wprowadzenia empatii do metody analizowania świadomości.

W odpowiedzi na zarzut Goldmana Dennett przytacza eksperymenty, które pokazują, że często osoby składające raporty introspekcyjne w rzeczywistości nie wiedzą, o czym mówią. Na przykład, gdy ich zadanie polega na udzieleniu odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób odgadli, że pewna skomplikowana bryła narysowana w danej pozycji jest tą samą bryłą, co narysowana w innej pozycji, odpowiadają, że obrócili pierwszą bryłę o dany kąt „przed oczami swojego umysłu”. Tymczasem jest rzeczą niemożliwą, by udało im się to zrobić w czasie, w którym wykonali swoje zadanie. Wnioskuje się zatem, że wydawało im się, iż dokonują obrotu bryły, podczas gdy posługiwali się zupełnie inną umiejętnością. Nie powinniśmy ufać introspekcji – konkluduje Dennett. Jeśli chodzi o empatię, Dennett również szybko deprecjonuje to pojęcie. Gdy się zastanowić, czym dokładnie jest współodczuwanie przez badacza świadomych stanów mentalnych innej osoby, to okazuje się, że mamy raczej do czynienia z interpretacją z perspektywy podmiotu intencjonalnego. Stąd wrażenie empatii.

Zatrzymajmy się przy tym wątku przez chwilę. Zauważmy, że odpowiedź Dennetta na zarzut Goldmana ma postać argumentu, który możemy nazwać argumentem z niekompetentnego raportu introspekcyjnego. Na podstawie niektórych raportów introspekcyjnych trzeba by uznać, że badani są w stanie dokonać obrotu bardzo skomplikowanej bryły o 60° w ciągu jednej sekundy. Mamy prawo przypuszczać, że myślą się co do rozpoznania sposobu, w jaki dokonują identyfikacji przedstawionego im obrazu bryły. Błędnie sądzą, iż znają metodę, w oparciu o którą działali w czasie eksperymentu. Udzielają zatem niekompetentnych informacji. Dlaczego jednak przypadki, skądinąd zapewne dość liczne, niekompetentnych raportów introspekcyjnych powinny w ogóle zaprzętać nam głowę? Dlaczego powinniśmy, tak jak przekonuje Dennett, wyciągać z nich jakiegokolwiek wnioski na temat (bez)użyteczności introspekcji?

Wydaje się, że Dennett ma rację tylko wtedy, gdy argument zakłada, że także kompetentny raport introspekcyjny z konieczności zawiera istotne przeinaczenia i luki. Innymi słowy, twierdziłby on, że badany udziela błędnych odpowiedzi nie dlatego, że nie ma wystarczającej wiedzy, by trafnie analizować swoje doświadczenia, lecz dlatego, że inaczej jawią się one w perspektywie pierwszoosobowej, a inaczej w perspektywie trzecioosobowej. Tak na przykład można by wytłumaczyć, dlaczego gdy patrzymy na dwie szare linie umieszczone na pasiastym tle mamy wrażenie, że coś się po nich porusza. Fakt ten wyjaśnia również, dlaczego twierdzimy, że obracamy narysowaną bryłę „przed oczami umysłu”. Po prostu mamy wrażenie, że tego dokonujemy. Posiadanie przez nas wrażenia tego typu nie wynika z braku kompetencji, lecz jest istotną składową perspektywy pierwszoosobowej.

Jeżeli teraz heterofenomenologia dokonuje korekty raportu introspekcyjnego formułując pouczenia w rodzaju: „twierdzisz, że widzisz poruszający się trakt? błąd; nic takiego nie widzisz; trakt pozostaje nieruchomy; masz tylko wrażenie ruchu wywołane wieloma czynnikami: ruchami gałek ocznych, pasiastym tłem, nawykiem interpretacyjnym itp.”, to nie można odmówić jej zasługi odkrywania tego, jakim jest świat („trakt pozostaje nieruchomy”) oraz sięgania w zakamarki tego, co Colin McGinn nazywa ukrytą strukturą świadomości („masz tylko wrażenie ruchu wywołane wieloma czynnikami: ruchami gałek ocznych, pasiastym tłem, nawykiem interpretacyjnym itp.”). Wiele z tego, co wydaje nam się, że postrzegamy, myślimy czy czujemy w rzeczywistości jest czymś innym. Wgląd pierwszoosobowy ma swoje ograniczenia. Skoro podmiotowi wydaje się, że coś dostrzega albo że coś myśli czy czuje, i nie wynika to z jego niekompetencji introspekcyjnej, to powinno zastanowić nas, czym jest samo to wrażenie. Heterofenomenologia dobrze sobie radzi z wyjaśnianiem źródeł tego rodzaju „błędów” introspekcyjnych. Skoro wyjaśnia ich genezę, to znaczy że nie eliminuje w punkcie wyjścia perspektywy pierwszoosobowej. Zgadzam się z Dennettem, że w ramach heterofenomenologii empatia i zaufanie do raportów introspekcyjnych zastępowane są rzetelną analizą wszelkich okoliczności składających się na dane wrażenie. Stąd heterofenomenologia radzi sobie świetnie z przewidywaniem w rodzaju: „Każdy, kto patrzy na dwie szare linie na odpowiednio przygotowanym tle i ma standardowo skonstruowany układ wzrokowy, będzie miał wrażenie obserwowania ruchu”. Nie ma potrzeby odwoływania się do empatii czy zaufania.

Przejdźmy teraz do MWS. W książce *Consciousness Explained* Dennett wyjaśnia, że „Wszędzie tam, gdzie jest świadomy umysł, tam jest jakiś *punkt widzenia*. Jest to jedna z naszych najbardziej fundamentalnych idei dotyczących umysłu – lub świadomości. Świadomy umysł jest obserwatorem, który przyjmuje ograniczony podzbiór wszelkich informacji”². Tę ideę nazywa Dennett kartezyjańskim teatrem (KT), gdyż świadomość wyobrażona jest tu na wzór widza obserwującego to, co dzieje się na scenie. W przeciwieństwie do modelu KT proponuje on następującą interpretację tego, co dzieje się w świadomym mózgu: „Zgodnie z modelem wielokrotnych szkiców wszystkie rodzaje percepcji, a także wszystkie rodzaje myślenia lub aktywności mentalnej, są realizowane w mózgu przez paralelne, wieloscieżkowe procesy interpretacji i opracowywania danych zmysłowych na wejściu. Informacje wchodzące do układu nerwowego są pod stałą «kontrolą edytorską»”³. Dodaje następnie: „Jest zawsze otwartym pytanie, czy każda określona treść [...]

² D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, London: Penguin Books 1993, s. 101.

³ Tamże, s. 111.

pojawi się ostatecznie jako element świadomego doświadczenia [...]. Ten strumień treści jest tylko raczej jak narracja, ze względu na jego różnorodność. W każdej chwili istnieją wielokrotne «szkice» fragmentów narracyjnych na różnym etapie edycji w rozmaitych obszarach mózgu⁴. Model wielokrotnych szkiców nie opiera się na pojmowaniu świadomości na wzór światła, którego blask zmienia znaczenie tego, na co pada. Świadomość nie jest rozumiana przez Dennetta w kategoriach przedstawiania sobie treści mentalnych jako aktualnie danych w odróżnieniu od treści potencjalnie danych, albo nawet nigdy niedostępnych świadomości. W mózgu zachodzi wiele procesów, których efekty bezpośrednio wpływają na sposób, w jaki percypujemy czy myślimy. Nie znaczy to jednak, że są one *dane* podmiotowi, że podmiot zdaje sobie sprawę z tego, co aktualnie kształtuje jego percepcję czy myślenie. Mimo wszystko procesy te są tak samo istotne dla aktualnych doświadczeń podmiotu, co kartezjańskie *cogito*. Stanowią integralną część tego, co określa się mianem stanów fenomenologicznych.

Obecnie Dennett proponuje pewne drobne zmiany w MWS. Zmiany te są raczej natury „kosmetycznej”. W miejsce modelu wielokrotnych szkiców wprowadza on teorię „sławy w mózgu” (*fame in the brain, cerebral celebrity*), przez analogię do sławy w telewizji, tj. sławy, jaką można osiągnąć pokazując się w środkach masowego przekazu. Píše on: „zasadniczy pomysł jest taki, że świadomość jest bardziej jak sława, niż telewizja. *Nie jest* ona specjalnym «medium reprezentacji» w mózgu, w które muszą być przekształcone zdarzenia będące nośnikami treści, po to by stały się świadome. Polega ona raczej na tym, że zdarzenia będące nośnikami treści w mózgu osiągają coś w rodzaju sławy w rywalizacji z innymi dążącymi do sławy (albo w każdym razie potencjalnie mogącymi stać się sławnymi) zdarzeniami” (s. 160). Dodaje, że świadomość bardziej przypomina może jednak nie tyle sławę, ile wpływy polityczne. Stany mentalne, które nazywamy świadomymi, są po prostu „bardziej wpływowe” niż inne. Sprawują w danym momencie kontrolę nad funkcjami ciała, zapewniają kontakt organizmu z otoczeniem i zdają sprawę z tego, co się dzieje z narządami wewnętrznymi. Świadomość nie jest kwestą nośnika. Rozważmy przykład osoby, która zostaje pokazana w telewizji. Czy z faktu, że pokazano ją przez pięć minut w głównym wydaniu wiadomości wynika, że jest ona sławna, czy w ten sposób zdobyła wpływy polityczne i uznanie? Oczywiście, że nie (choć może ostatnimi czasy można mieć co do tego uzasadnione wątpliwości). Świadomość nie jest istotna dlatego, że przedstawia coś podmiotowi, ale dlatego, że to, co prezentuje podmiotowi, jest akurat ważne. Liczą się następstwa, jakie niesie ze sobą prezentowanie się danych treści w perspektywie pierwszoosobowej,

⁴ Tamże, s. 113.

tak jak sława powstaje w wyniku następstw, jakie może ze sobą nieść wystąpienie w telewizji. Świadomość nie jest, zdaniem Dennetta, jak światło padające z jednego źródła, a problem tego, w jaki sposób wyjaśnić analogiczne do sławy, rozgłosu czy wpływu politycznego zachowanie świadomości nazywa trudnym problemem filozoficznym. Idea świadomości rozumianej jako rodzaj sławy czy rozgłosu jest ściśle powiązana z pojęciem roli funkcjonalnej. Jak powiada Dennett: „Ważnym punktem tej analogii jest to, że świadomość, tak jak sława, jest zjawiskiem *funkcjonalnym*: nie szata zdobi człowieka” (s. 164)⁵.

Na koniec jeszcze krótka uwaga dotycząca samego tytułu książki. *Sweet Dreams* można rozumieć dwojako. Albo jako życzenie dla tych, którzy śnią swój sen o świadomości pojętej na wzór światła przenikającego treści mentalne, albo jako lekceważące machnięcie ręką na wszystkich tych, którzy formułują wciąż nowe zarzuty pod adresem koncepcji prezentowanej przez Dennetta. W jednym i drugim przypadku mowa o ironicznym geście, który w tym znajduje swoje uzasadnienie, że jest podyktowany nieustającymi atakami na teorię świadomości zaprezentowaną przez Dennetta w poprzednich pracach. Tymczasem trzeba Dennettowi oddać sprawiedliwość przynajmniej co do jednego. Opierając się na jasnych i w dużej mierze przekonujących przesłankach, zaproponował alternatywę wobec klasycznego pojęcia świadomości. Podważając przyjęte w filozofii rozumienie świadomości, ustawił się niejako pod prąd panującym tendencjom wyjaśniania tego zjawiska. Można przypuszczać, że dodatkową zasługą Dennetta jest to, że nawet tym, których swoją propozycją nie przekonuje, nie pozwala spać spokojnie.

⁵ Dennett używa sformułowania „*handsome is as handsome does*”, co zwykło się oddawać w języku polskim za pomocą może niezbyt odpowiedniej konstrukcji „nie szata zdobi człowieka”.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

LUDWIG WITTGENSTEIN JAKO FILOZOF PODMIOTOWOŚCI

Katarzyna Gurczyńska: *Podmiot jako byt otwarty. Problem podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej: Lublin 2007, ss. 274.

Tematem recenzowanej książki jest kwestia podmiotu jako bytu otwartego. Wprawdzie Katarzyna Gurczyńska zawęża problematykę w podtytule książki, sugerując, że analizy dotyczyć mają późnych pism Wittgensteina, w rzeczywistości jednak monografia nie ma charakteru wąskohistorycznego, lecz także filozoficzny. Ambicją Gurczyńskiej nie jest jedynie egzegeza tekstów Wittgensteina, lecz zbudowanie podstaw całościowej filozofii podmiotu w oparciu o pomysły autora *Dociekań*; recenzowana monografia może stanowić do takiego przedsięwzięcia znakomity wstęp¹.

Zdaniem Autorki przedmiotem krytyki Wittgensteina były trzy iluzje: iluzja wnętrza jako sfery ludzkiego życia psychicznego, iluzja potrzeby nawiązania kontaktu ze światem oraz iluzja zewnętrżności świata względem podmiotu. Ich analiza zawarta została w trzech kolejnych częściach książki. Pierwsza, najbardziej obszerna, dotyczy wnętrza jako miejsca naszego życia psychicznego (rozdział 3), uprzywilejowanego dostępu do własnych stanów psychicznych (rozdział 4), introspekcji (rozdział 5), poznania Drugiego (rozdział 6), metody analogii w poznaniu Drugiego (rozdział 7), odmienności perspektywy pierwszej i trzeciej osoby (rozdział 8) oraz tożsamości osobowej (rozdział 9). Część druga traktuje o myśleniu (rozdział 10) i woli (rozdział 11) jako narzędziach nawiązania kontaktu podmiotu ze swia-

¹ Należy zaznaczyć, iż recenzowany tom jest drugą książką Katarzyny Gurczyńskiej na temat Wittgensteina. Pierwszą była monografia *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000).

tem, część trzecia natomiast – o pojęciu prywatnego świata (rozdział 12) oraz „wiedzeniu jako” (rozdział 13). Całość wywodów poprzedzona została instruktywnym wprowadzeniem na temat założeń koncepcji podmiotowości (rozdział 1) oraz terapeutycznej metody filozofowania (rozdział 2), zakończona zaś zarysem pozytywnej koncepcji podmiotu otwartego (rozdział 14).

Rozprawa stanowi – z jednej strony – inspirowaną Wittgensteinem fundamentalną i wielowątkową krytykę charakterystycznej dla filozofii europejskiej idei podmiotu zamkniętego, z drugiej – próbę nakreślenia koncepcji człowieka jako podmiotu otwartego. Głównym narzędziem budowania owej filozofii podmiotowości jest analiza naszych form i zachowań językowych. Punktem wyjścia jest dla Autorki Wittgensteinowska negacja idei wnętrza jako specyficznej „przestrzeni” ludzkich stanów, procesów i aktów psychicznych, do których dostęp ma jedynie (dzięki introspekcji) podmiot, który je przeżywa. Zdaniem Wittgensteina introspekcja jest modelowana na percepcji zmysłowej przedmiotów zewnętrznych, w związku z czym narzuca ideę podmiotu jako rzeczy pośród innych rzeczy. Zgodnie z takim modelem podmiot staje się przedmiotem izolowanym od świata, jego autorefleksja zaś nie jest bynajmniej formą samopoznania, lecz samozagubienia. Negując ideę wnętrza, Wittgenstein odrzuca także istnienie uprzywilejowanego dostępu poznawczego do własnych stanów psychicznych; wprawdzie jesteśmy inaczej otwarci dla siebie samych niż dla innych, nie znaczy to jednak, byśmy znali siebie lepiej aniżeli znają nas inni. Jest raczej odwrotnie – innych znamy lepiej niż siebie, podobnie jak inni znają nas lepiej, niż my sami. Mit uprzywilejowanego dostępu skazuje ludzi na radykalne zamknięcie i wzajemną izolację. Taki obraz relacji międzyludzkich modelowany jest na mechanizmach przyrody, podczas gdy w rzeczywistości życie ludzkie uwarunkowane jest społecznie (kryteria życia psychicznego nie mają charakteru prywatnego, lecz publiczny). Podobnie nasze pojęcia są uwarunkowane naszym zachowaniem, którego reguły są w ostatecznej instancji uwarunkowane społecznie. Z tego powodu wszelka idea podmiotu jako czystego ja odkrywanego w refleksji typu Kartezjańskiego *cogito* nie jest pierwotną daną doświadczenia, lecz nieistniejącą fikcją, stanowiącą rezultat skomplikowanych i sztucznych zabiegów teoretycznych. Ja tymczasem może być nam dane wyłącznie poprzez świat (i wraz z nim) oraz poprzez innych ludzi (i wraz z nimi).

Takie rozwiązanie problemu podmiotu rzutuje na sposób poznania cudzych stanów psychicznych, które Wittgenstein opisuje na przykładzie bólu. Jego zdaniem pojęcie bólu nie jest prywatne i nie zależy od rzeczywistego doznania bólu przez podmiot. W pojęciu bólu zawarta jest od razu wiedza, że ból odczuwają także inni ludzie; ma ono zatem charakter heterogeniczny, odnosząc się do reakcji, które pierwotnie nie muszą być nam znane z naszego doświadczenia. Pojęcie bólu obejmuje także nasz stosunek do owego doznania, a ten jest zawsze uwarunkowany

społecznie. Z tego powodu nie muszę sam doznawać bólu, aby wiedzieć, że drugi odczuwa ból. Tak bowiem, jak każdy z nas jest otwarty dla innych, tak Drugi jest otwarty dla nas, w człowieku bowiem nie ma żadnego ukrytego wnętrza, które można poznać dopiero po spełnieniu określonych zabiegów epistemicznych. Cudze stany psychiczne poznajemy bezpośrednio, bez żadnych wnioskowań; poznanie to jest przy tym rzeczywiście ujęciem **cudzych** stanów psychicznych, nie zaś projekcją własnych.

Zdaniem Wittgensteina mitem jest także idea zewnętrznego świata jako rzeczywistości niezależnej od podmiotu, do której możemy uzyskać dostęp dopiero za pomocą myślenia czy aktów woli. Świat nigdy nie jest nam dany jako czysty obiekt, w postrzeganiu go bowiem istotną rolę odgrywa nasze nastawienie; znaczy to, że świat zawsze widzimy „jako”, chociaż w samym widzeniu fakt owej interpretacji nie jest nam dany. „Widzenie – pisze Autorka – nie wspiera się na trwałym, niezależnym od nas przedmiocie, wręcz odwrotnie, przedmiot jest całkowicie zależny od sposobu, w jaki go postrzegamy” (s. 243). Jak nie ma więc podmiotu izolowanego, lecz zawsze podmiot odniesiony do świata, tak nie istnieje świat jako czysto zewnętrzny obiekt, lecz zawsze świat dla podmiotu. Konstytucja świata dokonuje się w formach językowych, które są ściśle związane z formami życia; świat nie jest zatem tworzony prywatnie, lecz społecznie. Świat czysto subiektywny nie istnieje, ponieważ nie jest możliwy ani prywatny język, ani prywatne doznania zmysłowe, ani nawet prywatne złudzenia (o tym wszak, czy coś jest złudzeniem, decydują kryteria społeczne). „O tym, czego wrażenie mamy, co stanowi subiektywny odbiór rzeczywistości, wreszcie o sposobie, w jaki łudzą nas zmysły, decydują reguły, które mają charakter wspólnotowy” (s. 227). Wspólnotowy świat stanowi zatem skutek społecznych reguł dotyczących tego, co i jak mamy widzieć. Ponieważ zaś owe umowy społeczne odnoszą się do naszego sposobu życia (czyli tego, co dla nas ważne), właśnie nasz sposób życia okazuje się ostateczną podstawą świata. Z tego powodu idea czysto obiektywnego świata jest nie tylko fałszywa, lecz także zbędna, niczego bowiem nie zmienia w naszej życiowej praktyce.

Proponowanej przez Wittgensteina idei podmiotu jako bytu otwartego nie można – jak przyznaje Gurczyńska – opisać w sposób pozytywny z racji ograniczeń naszego języka. Podmiot ten nie jest jednak zupełnie niepoznawalny, jego rozumienie jest nam bowiem dane w naszej codziennej życiowej krzątaninie. W życiu jednak odnajdujemy siebie nie jako czyste, izolowane ja o określonych własnościach, lecz jako podmiot otwarty, który jest tym, **co i jak się ujawnia**. Sposób istnienia podmiotu zatem to sposób, w jaki staje się on jawny i na ile angażuje się we wspólny świat. „Tym co konstytutywne – pisze Autorka – dla samej idei podmiotu, jest świat, w którym żyjemy wraz z innymi ludźmi” (s. 255). Podmiotowość jest więc z istoty transcendencją. „Byt ludzki charakteryzuje transcendencja – o ty-

le jesteśmy, o ile jesteśmy odniesieni do świata” (s. 262). Odniesienia tego nie należy interpretować w kategoriach intencjonalności, intencjonalność bowiem jest własnością podmiotu zamkniętego, który poszukuje pomostu zdolnego połączyć go ze światem. Podmiot Wittgensteinowski tymczasem jest na otwartość i odniesienie do świata skazany, chociaż sposób tego odniesienia jest wyuczony w społecznej tresurze. „Myślimy, czujemy, przeżywamy i doznajemy emocji pod dyktando społecznych reguł, które przyswajamy” (s. 259).

Taka wykładnia podmiotu ma, zdaniem Gurczyńskiej, pozytywne konsekwencje etyczne. Podmiot otwarty bowiem nie jest skupiony na sobie, lecz na sprawach poza sobą. Z tego powodu nie jest też do siebie przywiązany i nie traktuje siebie jako szczególnie znaczącej osoby. Można powiedzieć, że jest w jakimś stopniu uwolniony od egoizmu i obojętny wobec losu; obojętność ta jednak nie tyle dotyczy zdarzeń zewnętrznych (jak w teorii stoików), ile samego siebie.

Zaprezentowana interpretacja bytu ludzkiego jako podmiotu otwartego jest z pewnością oryginalna i zasadniczo trafna, Autorka argumentuje wszak, że filozofia późnego Wittgensteina była nie tyle filozofią języka, ile filozofią podmiotu. Tezę tę moglibyśmy rozszerzyć także na filozofię wczesnego Wittgensteina, w której problematyka podmiotu jako warunku i granicy świata z pewnością odgrywa znaczącą rolę. Wprawdzie w poszczególnych tezach *Traktatu* można upatrywać bardziej modelu podmiotu zamkniętego niż otwartego, to jednak, przynajmniej załączkowo, również ta druga koncepcja jest w nich obecna. Wittgenstein przekonywał wszak, że świat jest zawsze moim światem oraz że różnica między czystym realizmem a solipsyzmem w rzeczywistości nie istnieje. Gdyby te intuicje zyskały potwierdzenie w dalszych badaniach, to moglibyśmy stwierdzić, że Gurczyńska odkryła kolejny istotny klucz do ukazania fundamentalnej jedności obu filozofii Wittgensteina.

Innym kluczem mogłyby być wątki egzystencjalne filozofii Wittgensteina. Autorka przenikliwie wskazuje, że koncepcja filozofii jako swoistej sztuki życia (czy nawet – ćwiczenia duchowego) była obecna nie tylko w jego wczesnych, lecz także i w późnych pismach. Twierdzenie to jest cennym wkładem w historyczne studia nad filozofią autora *Dociekań*; o ile bowiem egzystencjalny (oraz etyczny) wymiar wczesnej jego filozofii nie budzi wśród badaczy wątpliwości, o tyle aspekty egzystencjalne jego późniejszych poglądów bywają w literaturze pomijane lub marginalizowane. Z tego powodu historyczno-filozoficzne ustalenia Autorki należy uznać nie tylko za istotne, lecz także za pionierskie.

Na osobne podkreślenie zasługuje akcentowana w rozprawie Wittgensteinowska idea przezwyciężenia (czy może raczej – eliminacji) wielu filozoficznych dualizmów, zwłaszcza w teorii człowieka. Jest ona o tyle cenna, że nie wiąże się bynajmniej z popadnięciem w jakikolwiek monizm – ani spirytualistyczny, ani fizykali-

styczny. Oba te stanowiska są bowiem teoriami metafizycznymi, podczas gdy idea podmiotu otwartego jest próbą uchwycenia – jak mówił Wittgenstein – powierzchni zjawisk, czyli tego, co dane w naszym niezakłóconym metafizycznymi obrazami doświadczeniu. Negując dualizm ciała i duszy (czy też – w nowszym sformułowaniu – ciała i umysłu), Wittgenstein odrzucał także dualizm tego, co wewnętrzne i zewnętrzne (zwłaszcza człowieka i świata oraz ja i innych). Ten program filozoficzny nie jest nowy, próbowało go bowiem realizować wielu myślicieli (choćby James, Lévinas czy Heidegger), chociaż niewątpliwie można argumentować, iż Wittgenstein sformułował w tej kwestii stanowisko najbardziej radykalne.

Trafne są też uwagi Autorki odróżniające negację introspekcji oraz idei wnętrza jako miejsca naszego życia psychicznego od fizykalistycznej teorii umysłu. Zdaniem wszak Gurczyńskiej neurofizjologia nie jest adekwatnym kluczem do interpretacji naszego życia psychicznego. Wprawdzie jest możliwe, że zjawiska psychiczne są powiązane ze zjawiskami zachodzącymi w mózgu (a nawet od nich zależne), związek ten nie ma jednak znaczenia dla ich istoty oraz sposobu ich obecności dla nas. Gdyby zaś dla zrozumienia tego, co zachodzi w umyśle konieczne było poznanie przebiegu zjawisk fizjologicznych, to mielibyśmy do czynienia z radykalną zmianą treści oraz sensu naszych pojęć odnoszących się do zjawisk psychicznych; zmiana ta oznaczałaby również całkowitą zmianą naszego życia. Podobnie słuszne wydają się uwagi Autorki na temat poznania Drugiego, zwłaszcza teza, iż wiedza ta ma charakter bezpośredni oraz pewny. Wprawdzie jej reguły mają źródło w doświadczeniu obcowania z innymi ludźmi i nie tworzą zwartego systemu, to jednak pozwalają na rozpoznanie cudzych stanów psychicznych bez jakichkolwiek wnioskowań.

Nie ulega wątpliwości, że w wywodach Gurczyńskiej dostrzegamy istotną próbę dotarcia do czystego, niezakłóconego metafizycznymi teoriami, widzenia zjawisk. Tendencja ta (zgodna z dążeniami samego Wittgensteina) wyraża się poszukiwaniem czystego doświadczenia podmiotu i jego relacji do świata oraz innych podmiotów. Doświadczenie to nie ma być żadną sztuczną konstrukcją teoretyczną ani specyficznym zabiegiem poznawczym, dostępnym jedynie wtajemniczonym. Przeciwnie, ma to być odsłonięcie jedynej wiarygodnej perspektywy samorozumienia w naszej codziennej krzątaninie, która jest naturalnym biegiem życia, wolnym od wszelkich filozoficznych bólów głowy. W ten sposób problem podmiotu, tak samo jak problem sensu życia, staje się całkowicie jasny wtedy, gdy przestaje nas zaprzętać. W tym dążeniu przejawia się Wittgensteinowski model filozofii, która nie ma być dążeniem w głąb, ku ukrytym istotom zjawisk, lecz odsłanianiem powierzchni życia, by same zjawiska stały się dla nas jasne. Filozofia bowiem, jak sugeruje Gurczyńska, nie polega na rozwiązywaniu problemów teoretycznych, lecz na ich eliminacji dzięki jasności umysłu. W tym sensie sztuka filozofowania polega

na sztuce widzenia, chociaż nie widzenia w rozumieniu fenomenologii Husserla (jako intuicyjnego oglądu istotowych struktur przedmiotowych), lecz raczej dostrzeżenia jednowymiarowości codziennego, ludzkiego doświadczenia świata, pod powierzchnią którego nie kryje się żadna ukryta rzeczywistość ani żadne filozoficzne zagadki.

Wobec zaprezentowanej wykładni podmiotu można postawić kilka pytań. Pierwsze ma charakter historyczny i dotyczy kwestii, czy model podmiotu zamkniętego, który Wittgenstein uważa za błędny, był kiedykolwiek w tak skrajnej postaci głoszony. Gurczyńska podkreśla, że autorowi *Dociekań* nie chodziło o krytykę jakiegokolwiek konkretnej doktryny filozoficznej, lecz naszego potocznego obrazu świata (zwłaszcza przekonania o subiektywności, w myśl którego każdy z nas jest zamknięty w swoim świecie). Wydaje się jednak wątpliwe, czy nasze myślenie potoczne jest rzeczywiście takim grzechem izolowanego i zamkniętego podmiotu obciążone. Na gruncie myślenia potocznego (które samo w sobie jest pojęciem nieostrym) podmiot jest pojmowany raczej jako odniesiony do innych ludzi oraz do świata niż zamknięty w sobie; w tym sensie zdaje się spełniać kryteria podmiotowości otwartej. W takim jednak razie rozważania Wittgensteina są bardziej **rekonstrukcją** potocznego sposobu myślenia aniżeli jego **krytyką** (chyba że mamy na myśli źródłowy sens pojęcia krytyki jako neutralnej oceny). Rzeczywistym obiektem ataków Wittgensteina wydają się raczej filozoficzne koncepcje podmiotu, zwłaszcza zrodzone w nowożytności.

Ważniejszy problem wiąże się z odrzuceniem introspekcji jako formy samopoznania. Wprawdzie Autorka przyznaje, że Wittgensteinem, że nie poznajemy własnych stanów psychicznych przez obserwację swego zachowania (a tym bardziej przez wnioskowanie na podstawie zachowania innych ludzi), to jednak odrzuca również introspekcję. Wówczas zaś powstaje pytanie, w jaki sposób wyjaśnić bezpośredniość poznania nas samych, która ma inny charakter aniżeli bezpośredniość, z jaką poznają nas inni. Zdaniem Wittgensteina poznanie to dokonuje się dzięki samorozumieniu w codziennej krzątaninie życiowej. Taką formę poznania jednak nadal z powodzeniem możemy określać mianem introspekcji, zwłaszcza jeśli rozszerzymy to pojęcie na samowiedzę typu nieaktowego (wzorem scholastycznej *reflexio in actu exercito* czy Ingardenowskiej intuicji przeżywania). Wtedy introspekcja nie będzie oznaczać percepcji jakiegokolwiek ukrytej i izolowanej rzeczy ani jej wnętrza, lecz naszą bezpośrednią świadomość siebie oraz naszych stanów psychicznych w ich aktualnym przeżywaniu. Sam zresztą Wittgenstein zdawał się skłaniać ku takiemu rozwiązaniu, podkreślając, iż w poznaniu Drugiego mamy do czynienia z relacją, w poznaniu natomiast samych siebie żadna relacja nie zachodzi. W takim jednak razie trudno oprzeć się wrażeniu, iż całkowita negacja introspekcji nie jest uzasadniona.

Z problemem tym wiąże się także kwestia uprzywilejowanego dostępu do własnych stanów psychicznych, który – zdaniem Wittgensteina – jest jedną z wielu naszych iluzji; w rzeczywistości bowiem mamy wiedzę jedynie o cudzych stanach psychicznych, nie zaś o własnych. Powodem ma być fakt, iż warunkiem wiedzy jest obserwacja, własnych natomiast przeżyć psychicznych nigdy nie obserwujemy. Rozstrzygnięcie to jednak wydaje się czysto definicyjne, związane jest bowiem z włączeniem warunku obserwacji do pojęcia wiedzy. Tymczasem w codziennej praktyce życiowej jest dla nas oczywiste, że własne przeżycia poznajemy inaczej niż cudze, nie wątpiąc bynajmniej, że poznanie to ma charakter wiedzy (i to takiej, której nie może mieć o nas nikt inny). Wbrew Wittgensteinowi też twierdzenie o uprzywilejowanym dostępie nie jest równoznaczne z tezą o nieomyślności wiedzy o naszych stanach psychicznych. Głosi ono jedynie, że istnieją sytuacje, w których tylko ja mogę wiedzieć, że odczuwam ból, podczas gdy nikt inny tego wiedzieć nie będzie. Jeśli jest to bowiem ból nie dość silny, by przejawiać się w moim zachowaniu (np. ból kręgosłupa przy czytaniu książki, od której nie mogę się oderwać), to zewnętrzny obserwator będzie dostrzegał najwyżej moje zainteresowanie lekturą, nic nie wiedząc o towarzyszącym mi równocześnie bólu. Przykład ten każe zastanowić się również nad konstrukcją samego pojęcia bólu, którym operuje Wittgenstein. Jeżeli bowiem do tego, bym wiedział, że ktoś inny doznaje bólu, nie jest konieczne, bym kiedykolwiek wcześniej sam odczuwał ból, to źródłem tego pojęcia nie będzie doświadczenie, lecz jakieś społeczne *a priori*, które zostaje mi przekazane w procesie nauki języka. W rzeczywistości jednak można wątpić, czy potrafię zrozumieć **pełną treść** pojęcia bólu, jeżeli odnoszę je jedynie do sytuacji, w której obserwuję cudze zachowanie, sam jednak bólu nigdy nie odczuwałem. Warunkiem wiedzy, **czym jest ból** (a nie tylko wiedzy, że ktoś inny aktualnie odczuwa ból) wydaje się wcześniejsze jego doznanie.

Pewne pytania budzi także sposób rozstrzygnięcia (czy raczej eliminacji) zagadnienia subiektywności, które ma przynajmniej kilka aspektów. Podstawowym jest idea ja jako podmiotu (czy „właściciela”) stanów i przeżyć psychicznych; zdaniem Gurczyńskiej tak rozumiane ja nie istnieje. Jeżeli bowiem nie ma wnętrza, to nie ma także posiadania określonych stanów (czy cech) przez podmiot; skoro zaś nie ma posiadania, to nie ma też żadnego ja, które miałyby być właścicielem owych stanów. W takim zaś razie „życie psychiczne nie ma właściciela” (s. 100). Rozumowanie to wydaje się mało przekonujące już choćby stąd, że każde życie psychiczne jest **czyimś** życiem, wobec czego istnieje doświadczalna podstawa do uznania prawomocności kategorii ja. Co więcej, obecne w naszej praktyce językowej słowo „ja” nie jest tylko wyrażeniem okazjonalnym, lecz zdaje się wskazywać na obecną w nas pewną głębszą strukturę ontologiczną (nawet, jeżeli jej adekwatny opis jest nieźmiernie kłopotliwy).

Problem subiektywności ma również ważniejszy aspekt, na który wskazuje zarówno omawiany wyżej przykład bólu, jak też zjawisko ślepoty. Zdaniem Autorki ślepoty nie trzeba rozumieć jako ukrytego zjawiska zachodzącego w duszy lub głowie ludzi pozbawionych wzroku; pojęcie to da się w całości zrekonstruować dzięki analizie behawioralnej. „Ślepotą [...] faktycznie nazywamy to, że ktoś ma utrudnioną możliwość poruszania się w świecie, że porusza się po ulicach z białą laską, że nie jest w stanie samodzielnie przeczytać książki napisanej zwykłym drukiem, że nie zareaguje na nasz uśmiech” (s. 34). Wydaje się jednak, że opis ten bynajmniej treści pojęcia ślepoty nie wyczerpuje, nie odzwierciedla bowiem sfery przeżyć osoby, która jest pozbawiona wzroku. Świadomości tego, co znaczy być ślepy nie może mieć nikt, kto ma dobry wzrok i nigdy go, choćby na krótki czas, nie utracił. Stwierdzenie to nie musi automatycznie zakładać mitu ukrytego wnętrza; opiera się raczej na założeniu o subiektywności naszych przeżyć, istnienie której wydaje się niezaprzeczalnym faktem (nawet jeżeli nie jest ona dostępna nikomu poza samym podmiotem). Z tego powodu formułowany przez Thomasa Nagela (a także J. Searle’a) postulat zbudowania ontologii subiektywności wydaje się uzasadniony. Istnienie subiektywnego wymiaru naszych przeżyć nie dowodzi wprawdzie, że analiza behawioralna naszych pojęć, preferowana przez Wittgensteina, jest błędna; sugeruje jednak, że jest niepełna.

Uznanie istnienia wymiaru subiektywnego nie jest bynajmniej tworzeniem mitu ukrytego wnętrza, ducha w maszynie czy podmiotu zamkniętego; subiektywność bowiem to nie **miejsce** naszych doznań (na wzór miejsc przestrzennych), lecz ich **jakość**, wskazująca na to, że są one właśnie **moje** i przeze mnie przeżywane. Subiektywność nie musi zatem oznaczać, że nikt o moich przeżyciach nie ma żadnej wiedzy, lecz wskazuje jedynie, że istnieje taki ich aspekt, który nie przejawia się w zachowaniu. Sugeruje to, że mogę wiedzieć, iż ktoś inny odczuwa teraz ból (tak samo, jak ktoś inny może wiedzieć, iż ja teraz odczuwam ból), nie mogę jednak wiedzieć, **co dla niego znaczy** odczuwać ból (on zaś nie może wiedzieć, **co znaczy dla mnie** odczuwać ból). Fakt ten nie skazuje nas jeszcze na wzajemną izolację czy agnostycyzm w kwestii możliwości poznania cudzych stanów psychicznych; sugeruje jednak, że nikt inny nie może ze mną przeżywać mojego bólu (tak jak ja nie jestem w stanie przeżywać z Drugim **jego** bólu). Jeśli zaś można tu mówić o izolacji podmiotu (lub jego zamknięciu), to byłaby to izolacja (i zamknięcie) jedynie częściowe, nie zaś całkowite.

Uwagi te, z konieczności skrótove i upraszczające, wskazują, iż istnieje taka sfera naszych przeżyć, których nigdy nie będziemy w stanie zakomunikować innym, ponieważ są one radykalnie subiektywne, język zaś jest ze swej natury publiczny. Podobnie trudno się zgodzić, jakoby wrażenia zmysłowe nigdy nie mogły być prywatne, lecz zawsze miały charakter publiczny. Wprawdzie ich treść jest nam

wszystkim wspólna, to jednak subiektywna (i w tym sensie prywatna) pozostaje ich strona doznaniowa (choćby sposób ich przeżywania przez nas). W takim jednak razie koncepcja podmiotu radykalnie otwartego musi zostać ograniczona, podmiot bowiem niejako z definicji musi być częściowo zamknięty (nieдоступny dla innych i oddzielony od świata). Zgadając się zatem, że w tradycji filozofii europejskiej rzeczywiście dominowała kategoria podmiotu (częściowo) zamkniętego, to – w świetle powyższych uwag – trudno oprzeć się wrażeniu, że zawierała ona elementy niewątpliwie trafne. Całkowita negacja tej tradycji i zastąpienie jej modelem podmiotu radykalnie otwartego zmusza do postawienia pytania, czy pojęcie podmiotu ma jeszcze jakikolwiek sens? Dalej zaś, czy nie wkraczamy na niebezpieczną drogę negacji tego, co w każdym z nas najbardziej ludzkie? Wydaje się wszak, że w każdej jednostce tkwi coś, co nie jest wyłącznie efektem społecznej tresury i przejętych od innych form życia; nawet sposób, w jaki w owych formach uczestniczymy, zabarwiony jest naszą niepowtarzalną subiektywnością. Jeżeli zaś Autorka – idąc za Wittgensteinem – uznałaby owo przekonanie o subiektywności jako jeszcze jeden mit, któremu hołdujemy, to wolno byłoby zapytać, dlaczego mit ten jest trwały i trudny do usunięcia. Fakt utrzymywania się tego mitu wydaje się antropologicznie znaczący, mówi wszak coś istotnego na temat nas samych. Należałoby w takim razie podjąć kwestię, co ten mit rzeczywiście znaczy i dlaczego jest mitem tak głęboko zakorzenionym w kulturze.