

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

35

2016

SZCZECIN 2016

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudziński (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Universite de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Wlodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń).

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: egzystencja.whus.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

Historia filozofii – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)

Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71–017 Szczecin
ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: egzystencja.whus.pl. Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals) CEEOL (The Central and Eastern European Online Library), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCOPUS oraz BazHum

Redaktor prowadząca – Elżbieta Blicharska

Korekta – Katarzyna Maziarz

Skład komputerowy – Halina Lipiec

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2016

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,5. Ark. druk. 8,8. Format A5. Nakład 65 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Lydia Amir, <i>Shaftesbury as a Popperian: critical rationalism before its time? Part I</i>	5
Mirosław Rutkowski, <i>Czy istnienie może być lepsze albo gorsze od nieistnienia? Część I: Ustalanie wartości w ramach dobrostanu</i> ..	23
Katarzyna Gurczyńska-Sady, <i>Sfera niczyja jako źródło życia psychicznego: Nietzsche, Scheler, Wittgenstein, Goffman</i>	45
Jakub Gomułka, <i>Podmiot jako wewnętrzny biegun symbolizmu. Antymentalistyczna wykładnia „Traktatu logiczno-filozoficznego”</i> ...	69
Paweł Zięba, <i>Dysjunktywizm i natura percepcyjnej relacji</i>	87
Andrzej Dąbrowski, <i>Czy emocje mogą być racjonalne? Analiza wybranych aspektów filozofii emocji Ronalda de Sousa</i>	113

CONTENTS

ARTICLES

Lydia Amir, <i>Shaftesbury as a Popperian: critical rationalism before its time? Part I</i>	5
Mirosław Rutkowski, <i>Can existence be better or worse than nonexistence? Part I: Fixing values for wellbeing</i>	23
Katarzyna Gurczyńska-Sady, <i>Unowned area as a source of mental life: Nietzsche, Scheler, Wittgenstein, Goffman</i>	45
Jakub Gomułka, <i>Subject as the inner pole of the symbol. Anti-mentalistic interpretation of Wittgenstein's Tractatus</i>	69
Paweł Zięba, <i>Disjunctivism and the nature of perceptual relation</i>	87
Andrzej Dąbrowski, <i>Can emotions be rational? The analysis of some aspects of Ronald de Sousa's philosophy of emotion</i>	113

ARTYKUŁY

LYDIA AMIR*

SHAFTESBURY AS A POPPERIAN: CRITICAL RATIONALISM BEFORE ITS TIME? PART I

Keywords: humor, critical rationalism, Shaftesbury

Słowa kluczowe: humor, krytyczny racjonalizm, Shaftesbury

Ridicule as the Test of Truth

British philosopher of the Enlightenment, Anthony Ashley Cooper Shaftesbury is best remembered by both defenders and adversaries as the proponent of a doctrine compressed into the phrase “ridicule, the test of truth.” This phrase never appears in exactly this form in the *Characteristics*, though Shaftesbury comes close to it in several places. There are four passages that are taken to refer to ridicule as the test of truth. The first passage associates reasoning with the test of ridicule: “How comes it to pass, then, that we appear such cowards in reasoning, and are so afraid to stand the test of ridicule?” (*Letter*, p. 2; CR I, p. 10).¹ The second suggests that justified raillery is a principal proof

* Lydia Amir – College of Management Academic Studies, Rishon LeZion, Israel.

Address for correspondence: E-mail: lydamir@colman.ac.il.

¹ The references to Shaftesbury’s works correspond to the following abbreviations: **CR**: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, ed. John M. Robertson, in two volumes, 1963; **CR3**: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, 6th edition, corrected, in three volumes, 1737; **Essay**: *Sensus Communis, an Essthe Freedom of Wit and Humour*; **Inquiry**: *Inquiry Concerning Virtue or Merit*; **Letter**: *Letter Concerning Enthusiasm*; **Life**: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical*

of truth: "Truth, 'tis supposed, may bear all lights; and one of those principal lights, or natural mediums by which things are to be viewed, in order to a thorough recognition, is ridicule itself, or that manner of proof by which we discern whatever is liable to just raillery in any subject" (*Essay*, i, p. 2; CR I, p. 44). The third substitutes wit and humor to ridicule: "Without wit and humour, reason can hardly have its proof or be distinguished" (*Essay*, i, p. 5; CR I, p. 52). Finally, the fourth passage suggests that humor and gravity test each other: "'Twas the saying of an ancient sage... that humour was the only test of gravity, and gravity of humour. For a subject which should not bear raillery was suspicious; and a jest which would not bear serious examination was certainly false wit" (*Essay*, i, p. 5; CR I, p. 52). A closer approximation to "ridicule, the test of truth" is found in some of the index entries Shaftesbury listed in the 1712 edition of the *Characteristics*:

Ridicule, its Rule, Measure, Test.

Test of Ridicule.

Truth bears all Lights. – Ridicule a Light, Criterion to Truth. (CR 3 III)

The controversy surrounding Shaftesbury's view of ridicule and its relation with truth along with the ensuing controversy over whether ridicule depends on reason or is an independent faculty have generated a heated debate in the 18th century (see Aldridge, 1945). To this day, commentators are divided in their understanding of the meaning of Shaftesbury's views of ridicule. The majority of contemporary scholars, however, agree that the phrase "ridicule, the test of truth" does not adequately represent Shaftesbury's views because, they point out, he is advocating "the test of ridicule" and not a "test of truth." Moreover, Shaftesbury never implies that "Ridicule is the only infallible test of truth," as one of his contemporaries claims (Ibbott, 1727), nor does he ever contend, as another charges, that ridicule "may be successfully applied to the investigation of unknown Truth" (Brown, 1751, p. 6). For Shaftesbury, ridicule is not a means to discovering new truth, nor is it a logical proof of the truth or falsity of a proposition. It is doubtful that

Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury; **Misc.:** *Miscellaneous Reflections on the Preceding Treatises, and other Critical Subjects*; **Moralists:** *The Moralists, a Philosophical Rhapsody*; **P.R.O.:** The Shaftesbury Papers in the Public Record Office in at Kew, Surrey; **Soliloquy:** *Soliloquy, or Advice to an Author*.

Shaftesbury ever thinks of ridicule as a mode of cognition. Ridicule is an instrument of reason, and it is reason ultimately which must distinguish between truth and falsehood.

One way of understanding “ridicule, the test of truth” is to take the phrase at face value and to assess it in light of Shaftesbury’s theory of truth. Shaftesbury holds that reality is an organic, harmonious and perfectly congruous whole. Any statement that is true, or any statement that is descriptive of this reality, cannot but refer to these features, and while these characteristics may not give us a definition of truth, they do provide us with a criterion of truth. On the contrary, anything that lacks the characteristics of organic harmony and congruity is unreal. Any statement, therefore, that is incongruous, any statement that reveals an internal disharmony, is untrue. Falsehood is characterized by a quality that can only be described as ridiculous.

An assessment of Shaftesbury’s view of ridicule requires further clarification of his conception of truth. Shaftesbury never doubts that a genuinely free interplay of ideas ensures that the best will prevail; only bad ideas suffer when subjected to free and humorous treatment (*Essay*, ii, p. 3; CR I, p. 65). Shaftesbury’s defense of freedom of thought is based on the assumption that truth is more powerful than error (*Letter*, 1; CR I, p. 6). Falsity mimics truth, exists only as its parasite, and lies paradoxically reaffirm it. Thus, Shaftesbury is overwhelmingly confident that, where men are allowed free trial and experience, truth will prevail: “Let but the search go freely on, and the right measure of everything will soon be found” (*Letter*, 2; CR I, p. 10). In accordance with Shaftesbury’s belief that free trade in goods is indicative of a healthy economy, free trade in ideas indicates a healthy culture. Free exchange of ideas is important for the religious sphere as well. True theism can only benefit from the establishment of an entire philosophical liberty (*Life*, p. 353), by which he means rational discussion in contradistinction to an appeal to emotions.

Shaftesbury’s confidence in the power of truth to maintain its own in free discussion may seem optimistic, but it is not naïve. He recognizes that human beings may err as well as be misled by others, and that liberty can be abused, but he believes that generally extremes balance each other and are tempered by good manners; atheists in his own time, he notes, are using “modester and more polite” language (*Life*, p. 353). It is important to remember, finally, that his optimism about the predominance of truth is conditional on the degree to which human beings attain self-mastery and

harmony of the affections, which are the prerequisites of sound reasoning and true freedom.

In a world where truth predominates and reason always benefits by free discussion, ridicule can pose no threat. In *A Letter Concerning Enthusiasm* Shaftesbury asks: “What ridicule can lie against reason?” (*Letter*, 2; CR I, p. 10). Indeed, he suggests that virtue has less to fear from its “witty antagonists” than from some of its ardent defenders. Yet, one cannot help asking, what about wit that is not “mannerly” and philosophy that is not “politely managed?” Shaftesbury’s answer is twofold: the first is that humor should be controlled and regulated; the second is that truth is congruous and harmonious. Acknowledging the excesses to which wit may be carried, Shaftesbury’s first answer insists primarily on the auto-regulation of humor

’Tis in reality a serious study to learn to temper and regulate that humor which nature has given us as a more lenitive remedy against vice, and a kind of specific against superstition and melancholy delusion. There is a great difference between seeking how to raise a laugh from everything, and seeking in everything what justly may be laughed at. (*Essay*, iv, p. 1; CR I, p. 85)

There is a difference between “genteel wit” or “true raillery,” on the one hand, and mere “buffoonery” or “banter,” on the other. For Shaftesbury, the former is an instrument of reason; it presupposes self-control and the regulation of the passions. The latter form of laughter, “banter,” is a passion, as are “extravagant mirth, airiness, humour, fantasticalness, buffoonery, drollery,” whose control is as difficult as it is necessary and might come at the social cost of appearing uncouth (*Life*, p. 152–153). Moreover, laughter is “malignity hid under humanity” (*Life*, p. 160), that should be rejected since it runs counter to sympathy (*Life*, p. 225–226).

As with any other passion, laughter can be tamed by Stoic techniques of self-mastery. With sufficient practice, humor (*hilaritas*) can take the place of mockery (*jocositas*), as the goal of the soliloquy is to tame impotent laughter in order to make room for laughter as an instrument of reason. In addition to the private taming of laughter, Shaftesbury maintains that wit and humor tend to correct and refine themselves in company. “Freedom of wit,” thus, is the best protection against false wit or “scurrilous buffoonery”:

[...] wit will mend upon our hands, and humour will refine itself, if we take care not to tamper with it, and bring it under constraint, by severe usage and rigorous prescriptions. All politeness is owing to liberty. We polish one another, and rub off our corners and rough sides by a sort of amicable collision. (*Essay*, i, p. 1; CR I, p. 46)

Even if wit exceeds its proper limits, which Shaftesbury concedes it may, an appeal to the magistrate for repression by force is not a good policy. If persons do not have the good sense to correct erroneous impressions in their own minds, governmental interference is not likely to help; rather it may make the situation worse, for political repression tends to encourage the “bantering” spirit.

While thought cannot be forcibly controlled, the public expression of opinion can and should be regulated to some degree. In public gatherings certain conventional limitations should be accepted willingly out of respect for common feeling and as a matter of good taste: “The lovers of mankind respect and honor conventions and societies of men” (*Essay*, i, p. 1; CR I, p. 46). In general, Shaftesbury’s views on tolerance are in accord with those of John Locke and Matthew Tindal, whom he expressly praises. Thus, the liberty he defends amounts to “the liberty of the club,” or the complete liberty of private conversation (*Essay*, i, p. 5; CR I, p. 53).

Shaftesbury’s claim that humor should be both auto-regulated and refined through private conversation is his first response to those who criticize his view of ridicule as a test of truth. The second and more fundamental answer Shaftesbury offers is based upon the conviction that truth and virtue are ultimately congruous and harmonious, while error and vice are incongruous and inharmonious. Since the essence of the comic for Shaftesbury is incongruity and inconsistency, he sees error and vice as inherently ridiculous. On the other hand, truth and virtue do not lend themselves properly to comic treatment, as their mark is congruence and consistency:

Nothing is ridiculous except what is deformed; nor is anything proof against raillery except what is handsome and just... A man must be soundly ridiculous who, with all the wit imaginable, would go about to ridicule wisdom, or laugh at honesty, or good manners. (*Essay*, iv, p. 1; CR I, p. 85f)

Shaftesbury concedes that humor may be directed against good causes and against truth itself. He is willing to take this risk, however, because of

his conviction that in a free society truth in the long run triumphs. Truth prevails because he believes true wit picks the right objects to ridicule while false wit does not.

The theory that ridicule is a test of truth may be seen as a logical development of Shaftesbury's optimistic philosophy. Philosophical optimism of the kind advocated in the *Characteristics* considers evil illusory. Much of what we regard as evil is not evil at all, according to this view, only part of a larger good; but in so far as evil does manifest itself, it conflicts with what is real. It can be laughed at as, strictly speaking, pure nonsense. Intrinsic evil is self-contradictory because ultimately it does not exist. Evil, which is tantamount to ugliness for Shaftesbury, is ridiculous, not only in the sense that it is capable of being ridiculed, but also in the sense that it is silly. This is the belief at the core of Shaftesbury's remarks on ridicule. One can safely laugh at evil, for good will always stands the test of ridicule, whereas evil will be seen in its true light as foolish. Thus, Shaftesbury maintains that "it is the hardest thing in the world to deny fair honesty the use of this weapon, which can never bear an edge against herself" (*Essay*, iv, p. 1; CR I, p. 85).

The idea that ridicule is a test of truth should be understood in light of Shaftesbury's theory of truth. Richard Brett emphasizes that the idea that ridicule is a test of truth is not something Shaftesbury thought out in passing. More than an aphorism, it is something he consistently maintains, firmly believes, and which, moreover, makes sense in relation to his view of truth as congruence and falsehood as incongruity (Brett, 1951, p. 171). The problem with this reading is that it makes the relation between ridicule and truth dependent on a view of truth that most of us may find difficult to endorse. Other readings, including those of Konrad Lorenz (Lorenz, 1966, p. 252–253), Ernst Cassirer (Cassirer, 1953, p. 183), Alfred Aldridge (Aldridge, 1945, p. 154), and Jean-Paul Larthomas (Larthomas, 1986, p. 359), translate Shaftesbury's doctrine of ridicule as the test of truth into a statement about insincerity: imposture and false gravity are what ridicule denounces. For Stanley Grean, however, the phrase "ridicule, the test of truth" denotes the free and objective state of mind with which we approach a subject and evaluate it (Grean, 1967, p. 123–124). Though all these assessments are correct – Shaftesbury did hold these views as well – I believe they do not capture the full import of Shaftesbury's assertion about ridicule. The above interpretations are not mutually exclusive, however. If

ridicule is the test of truth for Shaftesbury, as I believe with Brett that it is, it follows that whatever cannot withstand free and humorous examination cannot be well-grounded in reason either, as Grean holds, and that ridicule's chief value may lie in its use as a test of demeanor to unmask imposture, as Lorenz, Aldridge, Cassirer and Larthomas maintain.

When attempting to assess the view that has become synonymous with Shaftesbury's name, that ridicule is the test of truth, one cannot avoid concluding that it is undeniably original, as no one before has ever proposed something similar. Yet this view makes sense mainly within the context of Shaftesbury's metaphysics and epistemology. Shaftesbury holds that reality is an organic, harmonious and perfectly congruous whole. Any statement that is descriptive of this reality cannot but refer to these features, and while these characteristics may not give us a definition of truth, they do provide us with a criterion of truth. On the contrary, anything that lacks the characteristics of organic harmony and congruity is unreal. Any statement, therefore, that is incongruous, any statement revealing an internal disharmony, is untrue. Falsehood is characterized by a quality that can only be described as ridiculous.

However, we cannot know that the world is an organic, harmonious and perfectly congruous whole without intuiting it through a capacity of the human soul that Shaftesbury names "enthusiasm." Shaftesbury's philosophy amounts thus to a religious faith through which we know the harmony of the world, the benevolence of God, and the goodness of human nature. Judged as a purely rational system that attempts to justify God's ways to humankind, Shaftesbury's philosophy fails. The evidence he presents can be matched by an equal amount of counterevidence. Stanley Grean suggests that much of what Shaftesbury thought clearly implied a designing Mind, we see today as a product of natural mechanisms of adjustment operating according to the patterns of statistical probability. Yet as a religious faith, his philosophy finally stands or falls to the extent that it makes "the tragic and the absurd endurable by including them in an ultimately meaningful universe" (Grean, 1967, p. 87–88). As a philosophy of life, it falls short for many in the contemporary world because, despite his realism, Shaftesbury's effort to see the necessity of all things prevents him from doing full justice to the inexplicably tragic dimensions of human experience.

Without taking into account Shaftesbury's metaphysics, the view that ridicule is the test of truth is controversial. The controversy over whether

ridicule is a test of truth (whether ridicule is the proof of truth, or one of its tests, or not at all indicative of truth) and the ensuing controversy of its relation with reason (whether ridicule is a faculty that operates independently of reason or in conjunction with it) occupies an important place of concern for philosophers of the 18th century. Never before has the relation between ridicule and truth been put on the agenda, or the definition of ridicule as a faculty been entertained; and never before has the way it works with reason been explored.

To maintain the view that ridicule is the test of truth, then, requires embracing the religious faith that Shaftesbury's metaphysics represents. This aspect of Shaftesbury's thought, though original, can be thus implemented only at a price that many may not be willing to pay.

Humor and Good Humor as Habilitating Truth

The relation of ridicule to truth – whether it is or is not the test of truth – does not exhaust Shaftesbury's views on the epistemological value of humor and good humor. Shaftesbury ascribes epistemological value to good humor as the attitude through which truth is most likely to be grasped. In maintaining that humor and good humor enable us to grasp the truth, he imparts to these notions a habilitating role.

For Shaftesbury life is neither tragedy nor comedy, thus neither gravity nor jest is the proper attitude towards it: it is rather a mixture of earnestness and jest. For want of a better term, Shaftesbury deems this mixture “another species of laughter,” which he identifies sometimes as good humor and sometimes as humor (*hilaritas*). Good humor and humor are not clearly differentiated, but Shaftesbury occasionally suggests the latter is a means to the former. Humor is a remedy for the melancholy he diagnoses as the source of both a tragic view of life and certain forms of the comic, such as satire.

We know of humor's power against melancholy since antiquity as well as through the Renaissance school of medicine of Montpellier, where the French doctor Louis Joubert published treatises on the therapeutic value of humor (1560; 1578). Humor, Shaftesbury suggests, “is a kind of specific against superstition and melancholy delusion” (*Essay*, iv, p. 1; CR I, p. 85). Arising from the fear of chaos and arbitrariness in nature, melancholy yields disorders such as atheism, fanaticism or superstition – another form of depraved religion. By undermining melancholy or ill-humor, hu-

mor helps in attaining the contrary disposition of character – good humor. Shaftesbury maintains that emotional states determine our outlook on life. Thus good humor acquires for Shaftesbury an epistemological value as the only disposition enabling us to perceive the truth about God, that He is benevolent; nature, that it is a perfectly congruent whole; human nature, that it is inherently good; and human beings, that to be harmonious, they should be virtuous.

Shaftesbury's argument for good humor can be found in the second miscellany section commenting on his defense of raillery in *Sensus Communis*:

1st. That wit and humor are corroborative of religion, and promotive of true faith.

2nd. That they are used as proper means of this kind by the holy founders of religion.

3rd. That notwithstanding the dark complexion and sour humour of some religious teachers, we may be justly said to have in the main a witty and good-humored religion. (*Misc.*, II, p. iii; CR II, p. 217)

Shaftesbury's third point is the most substantive. The proposition is intended to praise concepts of divinity as beneficent, interpretations of Jesus as morally exemplary, and the ethic taught by Christianity as benevolent. Shaftesbury devotes considerable attention to the second point, maintaining that the chief "voices" in the Judeo-Christian tradition speak in a good humored way. He classifies as good humored writers the authors of the Old Testament, Jesus, the Apostles, and God (*Misc.*, II, p. iii; CR II, p. 227–231). Christ's miracles "carry with them a certain festivity, alacrity, and good humour," and God's good-humored attitude toward Jonah, and even Satan, is for Shaftesbury a model to be emulated. Since the evidence of God's cheerful and good natured ways are everywhere, he concludes that we have "in the main a witty and good-humoured religion" (*Misc.*, II, p. iii; CR II, p. 217, 229–231). Acknowledging religion as witty and good humored, as Shaftesbury proposes, would counter the sourness of enthusiastic intolerance: "All I contend for is to think of [religion] in the right humour... Good humour," he writes. Insofar as Shaftesbury's collected writings, the *Characteristics*, constitutes a "plea for complacency, sociableness, and good humour in religion," it seeks to submit religion to the discipline of politeness (*Misc.*, II, p. iii; CR II, p. 224).

Following the Stoics, Shaftesbury maintains that there is a correlation between the way we view reality and our attitude toward it. However, the vulgar attitude is not indicative of the true state of things: “The same rash opinion creates the evil as the good, where in reality there is neither... Why tragedy? Why a stage? Why witnesses?” (*Life*, p. 203). In contradistinction to the vulgar view of reality, he resolves that “no more of these parts to act, no tragedy. No comedy (mere comedy)” (*Life*, p. 193–194). Violent alternations from earnestness to jest should be particularly avoided (*Life*, p. 193). He portrays accordingly his ideal as a “middle genius, partaking neither of hearty mirth nor seriousness” (*Life*, p. 194–195). Elsewhere he maintains that “a mirth not out of the reach of wit is gravest. A gravity not abhorrent from the use of that other mirth. In this balance seek a character” (*Life*, p. 362). The mixture of “jest” and “earnest” that Shaftesbury calls “soft irony” characterizes the social self at its best, that is, a social self that corresponds with the philosophical self: “Such a tenour as this, such a key, tone, voice, [is] constituent with true gravity and simplicity, though accompanied with humor and a mind of raillery” (*Life*, p. 362–366). While the Shaftesburean ideal self maintains gravity and simplicity, it mitigates seriousness with humor and raillery in a “sober kind of cheerfulness” (*Letter*, p. 2–3; CR I, p. 17).

Both in the *Exercises* (*Askemata*), a posthumously published part of his notebooks, which describes his philosophic regimen, and in an unpublished text in Latin, “*Pathologia sive Explicatio Affectum Humanorum*,” Shaftesbury portrays his ideal by differentiating between hearty laughter and a gentler kind of laughter. In the *Exercises*, he writes: “How happy would it be, therefore, to exchange this vulgar, sordid, profuse, horrid laughter for that more reserved, gentle kind, which hardly is to be called laughter, or which at least is of another species?” (*Life*, p. 226). He advises himself to use this kind of laughter only, modeled on “that divine facetiousness (if so I may call it) of the divine man [Epictetus]” (*Life*, p. 82), and on the laughter of Socrates and his follower Xenophon, the playwright of the new comedy Menander, and also the cynics Demonax and Diogenes, because cynicism was praised by Epictetus. This philosophic laughter Shaftesbury calls good humor, or simply humor – the term by which we know it today.

A telling description of Shaftesbury’s favored kind of laughter can be found in the unpublished Latin text that antedates *A Letter on Enthusiasm* – “*Pathologia sive Explicatio Affectum Humanorum*.” Shaftesbury’s trea-

tise finishes with a long discussion on the nature of laughter, whose end he reiterates in *A Letter on Enthusiasm*. As his later prose in English tends to avoid the pedagogic style that characterizes “Pathologia,” nothing he subsequently writes on the subject of laughter is as precise as its description in “Pathologia.” In this work Shaftesbury distinguishes between two different kinds of laughter, *jocositas* or mockery, which is a form of evil, and *hilaritas*, the Latin term for humor, which is a form of admiration:

For *hilaritas* (“humour”) and *jocositas* (“mockery”) are not the same thing. Indeed, *hilaritas*, this sort of moderate laughter which can be mastered is a form of admiration, a certain joy which is born of the spectacle or the examining of an exterior object that we judge beautiful. For if we consider this object as pertaining to ourselves, either naturally or at the end of the effort which allowed us to make it ours, immediately such joy deteriorates into boastfulness or pride, if it is about very high qualities. *Jocositas* is a sort of hearty laughter, which does not let itself be managed, for it is the joy that a shameful hideousness in another causes us, which is foreign to us but as if it represented a good for us. Pleasure and joy can come from a good and beautiful object, either such or one which we take it for such. Since such a laughter is no desire nor aversion nor pain, but pleasure and joy, it follows necessarily that its object, that is, this ridicule or this evil, is held as good and beautiful from our point of view. It is therefore from malevolence and hatred that this laughter stems, it is therefore a species of evil (malevolence), a pleasure derived from the misfortune of another. (P.R.O 30/24/26/7, I, my translation)

The remainder of the text makes Shaftesbury’s case clear – because *jocositas* or hearty laughter cannot be tamed, it must be eradicated. As Shaftesbury explains in his notebooks, until this kind of laughter is completely eliminated, laughter cannot be controlled. Only when hearty laughter has entirely vanished, can the other kind of laughter – “this sort of moderate laughter which can be mastered” – be used without fear of losing control. The second kind of laughter, *hilaritas*, derives from admiration and laughs with beauty rather than at ugliness. Admiration should be directed only outwards, for when directed inwards it turns into pride or boastfulness. As in the *Exercises*, Shaftesbury calls *hilaritas* good humor or simply humor.

Through his notion of humor, Shaftesbury revives an ancient philosophic ideal that furthers the 18th century view of humor as amiable. The

notion of amiable humor is promoted by, and in turn helps to promote, close interrelations between jest, on the one hand, and earnestness, tragedy, tears, melancholy, sympathy and pathos, on the other. The ideal of amiable humor underlies Shaftesbury's disapproval of other forms of the comic whose aim is not moral criticism and also presupposes the taming of any other kind of laughter.

In assessing whether good humor is epistemologically valuable, it is important to remember that, for Shaftesbury, it acquires an epistemological value as the only disposition that enables the perception of the truth about God, nature, human nature, and virtue. Shaftesbury means by truth, first, the right view of God, the world, and human nature, which for him are God's benevolence, nature's harmony, and innate human goodness. Good humor as the pre-disposition to gaiety is a necessary condition for understanding goodness: "We must not only be in ordinary good-humour, but in the best of humours, and in the sweetness, kindest disposition of our lives, to understand well what true goodness is..." (*Letter*, p. iv; CR I, p. 24–25).

Ascribing an epistemological value to good humor is entirely original; yet, *strictu sensu*, good humor promotes truth if the world is indeed good and harmonious. If the world is not such a place, Shaftesbury's recommendation of good humor is prudential advice, based on his view that emotional states determine our outlook on life. However, good humor has a habilitating function with regard to truth in another sense as well. Through pleasant, free and well-intentioned conversation, good humor provides the openness necessary for the pursuit of truth. It is through conversation that the truth of human matters is pursued, if not reached, and there is no conversation without social pleasure. Good humor establishes an atmosphere of tolerance that invites the other's opinion. This view of good humor, which is fairly independent of epistemological assumptions, is as viable today as it was in Shaftesbury's epoch.

If *good humor* has a habilitating function with regard to truth, it remains to be seen whether *humor* also promotes truth. The answer is hindered by the fact that in Shaftesbury's writings humor is not clearly differentiated from either good humor or ridicule. In the unpublished "Pathologia," for example, Shaftesbury portrays a new kind of laughter, *hilaritas*, or humor, which delights in the beautiful rather than in the ugly. This form of humor is not easily differentiated from good humor. Nevertheless, an assessment of its value and originality is in order.

If we take *hilaritas* to mean good-natured humor, I do not know how much Shaftesbury should be credited for innovating on this subject. There are important antecedents to Shaftesbury's *hilaritas*, and he appeared to have been familiar with a number of them. In contradistinction to the accepted view, as stated, for example, by Max Eastman in *The Sense of Humor* (Eastman, 1972 [1922], p. 167), Louis Cazamien and others maintain that the discovery of benign (or non-aggressive) humor is not an 18th century phenomenon (Cazamien, 1952; Haury, 1955; Grant, 1924, p. 148). Ancient Greek and Hellenistic philosophers differentiated between kinds of laughter and favored the mild and good-natured laughter, as exemplified by Xenophon, Aristotle, Cicero, and the Stoics' preferred choice of irony or humor.

Socratic irony, as understood by Xenophon, is Shaftesbury's ultimate model in the *Exercises*, but Aristotle also serves as a model for good-natured laughter. The Aristotelian virtue of *eutrapelia*, the social virtue of cheerfulness, or wit, is the antecedent of Shaftesbury's notion of good humor. Employing his usual tripartite division, Aristotle maintains in the *Nicomachean Ethics* that the excess of laughter is buffoonery and its deficiency is boorishness. Nonetheless, there exists a "true wittiness" characteristic of an honorable and free person (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 4.8. 1127b ff; see *Rhetoric*, 2.12, 1389, p. 11–12). The ready-witted (*eutrapelos*), being a tactful person, does not utter injurious or offensive comments, whereas the buffoon says and does anything in order to raise a laugh. Only the ready-witted, being a refined person, can decide what is appropriate and what is inappropriate regarding laughter and what is suitable for a free man to say and hear.

Aristotle's view of humor is reprised by Cicero, who clearly shows a theoretical preference for good-natured humor: his "*hilaritas*" as well as "*festivitas*" imply a kindly spirit of jesting (Grant, 1924, p. 107). It is the Stoic Panaetius (c. 185–109 B.C.), however, whose views are best preserved in the adaptation of his work *On the appropriate* by Cicero in the latter's *De Officiis*, and who incorporates Aristotle's views into Stoicism to make the school palatable to the Romans. Panaetius takes virtue to be a mean between two vices, and this doctrine, alien to true Stoic principles, forms the basis of the treatment of laughter in Cicero's *De Officiis*. Moreover, Socrates becomes for Panaetius the ideal embodiment of Aristotle's *eutrapolos*, or Cicero's liberal joker (his coining for Aristotle's free man). This kind of humor Panaetius found to be the most appropriate for the plain style his

teacher Diogenes of Babylon developed. Panaetius assailed the aesthetic and moral coarseness of Cynic speech with its coarse and frank humor as a sin against social propriety, favoring instead Aristotle's definition of the liberal jest.

George Converse Fiske traces the development of the theory of diction and humor appropriate to the *sermo* or conversational discourse in plain style – the type of oral and written expression favored by the truth-loving Stoics – formulated for the Romans by Diogenes of Babylon and Panaetius, and employed as a result of their influence in nearly all the literature emanating from the Scipionic circle. This was a society of the noblest and most intelligent men of Rome that gathered around Scipio Aemilianus and his Greek friends, the historian Polybius and the philosopher Panaetius (Fiske, 1920, p. 17; 1919). Fiske maintains that the Socratic theory of irony—the type of liberal humor pervading the conversations of Socrates and the Platonic dialogues – that was widely prevalent in the Scipionic circle accords with the rhetorical theory appropriate to the conversational discourse in plain style. We know that through Roman philosophers, the Hellenistic schools of philosophy influenced later generations in the Renaissance, Early Modern times and the Enlightenment, and we also know that Shaftesbury was steeped in Roman philosophy. Thus, if we take Shaftesbury's *hilaritas* to mean good-natured humor, we cannot credit him with much originality.

However, the good humor of *hilaritas* stems from the admiration of (external) beauty. There are no views of laughter in ancient philosophy that come close to Shaftesbury's admiration for beauty. Nevertheless, the seventeenth-century philosopher Baruch Spinoza, an important forerunner of Shaftesbury (Robertson, 1963, p. xxxi), uses *hilaritas* to define a new form of laughter, which has been translated into English as “cheerfulness” or gaiety (*Ethics*, III, P11Schol.). According to Spinoza, cheerfulness cannot be excessive and is always good while its opposite, melancholy, is always evil (*Ethics*, IV, P42, and Dem.; P44Schol.). Spinoza differentiates in most of his writings between scorn or mockery, which he rejects, and laughter, which he embraces. In the *Political Treatise*, he warns us not to scorn or mock, urging us, rather, to understand humankind (*Political Treatise*, I, 4). In the *Ethics*, mockery is defined as a form of hatred, and thus a kind of sadness, which can never be converted into joy. Laughter and joking, when not excessive, in contrast, are characterized as pure joy, partaking thus in Spinoza's pantheistic God-Nature (*Ethics*, IV, P45 Cor. 2, and Schol.). Similarly, in the

Short Treatise on God, Man, and his Well-Being, he differentiates between mockery and ridicule, on the one hand, and laughter, on the other: “Mockery and ridicule rest on a false opinion and indicate an imperfection in he who mocks and ridicules,” he writes. “They indicate an imperfection in him who mocks because either what is mocked is ridiculous or it is not.” If it is not, it should not be mocked. If it is, it should be amended by other means than mockery. In contradistinction, “laughter is not related to another, but only to the man that notices something good in himself; and because it is a kind of joy, there is nothing to say about it which has not already been said about joy,” that is, it is always good (*Short Treatise*, II, chap. XI, p. 115–116).

Spinoza’s *hilaritas* or cheerfulness may be an antecedent to Shaftesbury’s good humor. Editor John Robertson has maintained that Shaftesbury’s philosophy is none other than Spinoza’s (Robertson, 1963, p. xxxi). However, there are important differences between the *hilaritas* of each philosopher. While for Shaftesbury the source of *hilaritas* is always external, an admiration of external beauty and never of oneself, the source of Spinoza’s *hilaritas* is internal, a delight in oneself. It is Spinoza that innovates radically. Shaftesbury’s *hilaritas* innovates in the admiration of beauty it involves, given that Shaftesbury has adopted the ancient philosophers’ association of ridicule with ugliness or disharmony, but Shaftesbury limits the range of *hilaritas* by excluding one’s character from being a source of admiration.

Although Shaftesbury’s view of humor has antecedents in ancient philosophical views of good-natured laughter, the concept of *hilaritas*, albeit not entirely new when compared with a similar concept in Spinoza’s philosophy, innovates in proposing a cheerfulness that stems from the admiration of beauty. There are no views of laughter in ancient philosophy that come close to Shaftesbury’s admiration for beauty. *Hilaritas* or cheerfulness can be adopted today independently of any metaphysical explanation or justification of the beauty perceived.

It will be continued in no. 36

References

- Blanshard, B. (1980). Selections from *On Philosophical Style*. In: *Philosophical Style* (p. 123–143). Berel Lang.

- Cassirer, E. (1953). *The Platonic Renaissance in England*. Trans. J.P. Pettegrove. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons.
- Cazamien, M.L. (1952). *The Development of English Humor*. Trans. R. Guyonnet. Durham: Duke University Press.
- Hark, M. ter. (2004a). *Popper, Otto Selz, and the Rise of Evolutionary Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hark, M. ter (2004b). The Psychology of Thinking, Animal Psychology, and the Young Karl Popper. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 40 (4), 375–393.
- Horace (1959). *The Satires and Epistles of Horace*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Keut, H. (2005). *The Philosophy of Karl Popper*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, L.E. (1994). *Shaftesbury and the Culture of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larthomas, J.-P. (1986). Humour et enthousiasme chez Lord Shaftesbury (1671–1713). *Archives de philosophie*, 49, 355–373.
- Popper, K.R. (1927). “Gewohnheit” und “Gesetzerlebnis”. In: *Der Erziehung: Eine pädagogisch-strukturpsychologische Monographie*. Hoover Institute Archives. Karl Popper Papers, box 12, file 11.
- Popper, K.R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchins.
- Popper, K.R. (1961). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K.R. (1962). *The Open Society and Its Enemies*. 2 vols. London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, K.R. (1963). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul [5th revised edition, 1989].
- Popper, K.R. (1974). Intellectual Autobiography. In: *The Philosophy of Karl Popper* (The Library of Living Philosophers, vol. 15), Books I and II, Paul A. Schilpp (ed.). Vol. 2 (p. 961–1197). La Salle, IL: Open Court.
- Popper, K.R. (1994). *The Myth of the Framework*. London: Routledge.
- Shaftesbury, A.A.C. (1963 [1900]). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, Gloucester, MA: Peter Smith.

- Shaftesbury, A.A.C. (1837). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, 6th edition, 3 vols, corrected. London: James Purser.
- Shaftesbury, A.A.C. (1992 [1900]). *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, London: Swan Sonnenschein and New York: Macmillan.
- Shaftesbury, A.A.C. (1698–1712). *Askémata, two notebooks*. The Shaftesbury Papers in the Public Record Office in London (P.R.O.) 30/24/27/10.
- Shaftesbury, A.A.C. (1706). *Pathologia sive Explicatio Affectum Humanorum*. The Shaftesbury Papers in the Public Record Office in London (P.R.O.) 30/24/26/7.
- Smith, H. (2001). The Meaning of Life in the World's Religions. In: J. Runzo, N. Martin (eds.), *The Meaning of Life in the World Religions* (p. 255–268). Oxford: Oneworld.

SHAFTESBURY AS A POPPERIAN: CRITICAL RATIONALISM BEFORE ITS TIME? PART I

Summary

Shaftesbury has assigned humor an unparalleled role within philosophy, which may be encapsulated in the following tenets: (1) ridicule is the test of truth; (2) humor and good humor have a habilitating function with regard to truth; (3) the most effective criticism is humorous; and (4) humor is the mark of rationality. In the present article, I introduce Shaftesbury's views on ridicule, good humor and humor in order to assess both the originality and viability of Shaftesbury's contribution. I argue, first, that Shaftesbury's views on ridicule as a test of truth and on good-humor as habilitating truth are thoroughly original, but cannot be implemented without adhering to his metaphysics and epistemology. Second, Shaftesbury's views on humor are only partially original, though these can be implemented independently of metaphysical and epistemological assumptions for the greatest benefit of philosophers in general and critical rationalists in particular. I conclude that not only does Shaftesbury anticipate the view that critical thinking is the core of rationality, the main principle of the view known as critical rationalism associated with the renowned 20th century philosopher of science and social philosopher, Karl Popper, but he also offers a viable means to enhance criticism as rationality by taking into consideration the psychological resistance to criticism that Popper acknowledges but refuses to address.

ARTYKUŁY

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

CZY ISTNIENIE MOŻE BYĆ LEPSZE ALBO GORSZE OD NIEISTNIENIA? CZĘŚĆ I: USTALANIE WARTOŚCI W RAMACH DOBROSTANU

Słowa kluczowe: istnienie, nieistnienie, dobrostan, wartość osobowa

Keywords: existence, nonexistence, wellbeing, person's value

Każdy z nas mógłby nie istnieć. Zrozumienie takiej możliwości w naturalny sposób rodzi pytanie, co jest dla nas lepsze: czy to, że zostaliśmy powołani do istnienia, czy też to, że gdyby tak się nie zdarzyło, nigdy byśmy nie istnieli. Ci, którzy własnym zachowaniem w świadomy sposób przyczyniają się do zaistnienia ludzi, podejmując w tej sprawie ostateczne i przemyślane decyzje, muszą borykać się z podobnym problemem, gdy postanawiają upewnić się, jaką wartość z punktu widzenia osoby powoływanej przez nich do istnienia będzie miało jej życie.

W tej sprawie nie ma jednomyślności. Jedni za całkowicie niedorzeczne uważają tak postawione pytania oraz problem, jaki mają one rzekomo wywoływać. Drudzy zaś nie negują możliwości udzielenia poprawnej odpowiedzi

* Mirosław Rutkowski – profesor US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego.

Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, Institute of Philosophy, University of Szczecin, ul. Krakowska 71, 71-017 Szczecin. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

lub rozwiązania tej kwestii w ramach żadnej z przedstawionych perspektyw. Tutaj zdania są jednak również podzielone. Niektórzy bronią stanowiska, że odpowiedź możliwa jest w obu przypadkach i że jest zasadniczo taka sama w każdym z nich. Inni natomiast dochodzą do wniosku, że choć można jej udzielić zarówno w jednej, jak i w drugiej sytuacji, to jednak w każdej z nich brzmi ona inaczej, punkt widzenia bowiem, z jakiego próbuje się ją formułować, decydująco wpływa na jej treść.

Pogląd, który głosi, iż w moralnej perspektywie można ustalić ostateczną hierarchię pomiędzy istnieniem i nieistnieniem, uważam za bezsprzecznie błędny. Sądzę, że jeśli odnosimy się do stanu, w którym istnienie jeszcze nie nastąpiło, niczego godnego uwagi nie potrafimy orzec o wartości nieistnienia, choć na ogół zgadzam się z tymi, którzy twierdzą, że po zaistnieniu możemy decydować, czy chcemy, czy też nie chcemy przeżywać dalej swoje życie (Parfit, 2012, s. 557). Oznacza to, iż zasadniczo podzielam opinię, że nie sposób powiedzieć czegokolwiek sensownego o aksjologicznej ekwiwalentności własnego zaistnienia i niezaistnienia. Uważam ponadto, że wypowiedzi udzielane przez osoby trzecie na temat wartości, jaką dla jakiejś istoty ludzkiej ma jej życie – z powodu niemożności posiadania potrzebnej do tego celu wiedzy i braku odpowiednich kompetencji – stanowią w wielu przypadkach nieuzasadnione nadużycie prawa do wypowiedzania się w imieniu innych ludzi. Każdy, kto ma na ten temat podobne zdanie, musi zatem zakładać, iż wysiłki podejmowane w celu dokonania porównawczej oceny istnienia i nieistnienia, są w istocie rzeczy trudem całkowicie daremnym.

Na początek chciałbym odnieść się do niektórych problemów leżących u podstaw trudności, jakie rodzi postawione w tytule pytanie, i pokazać wszystkie zawiłości oraz całą złożoność przedmiotu, którego ono dotyczy. Moja analiza będzie jednak ogólna i niekompletna, gdyż wyczerpujące i systematyczne omówienie zagadnień, które należałoby poruszyć, aby udzielić prawidłowej odpowiedzi, przekracza ramy tego artykułu. Skupię się po prostu na rozróżnieniu pomiędzy wartościami osobowymi a moralnymi oraz spróbuję sformułować kilka sensownych uwag o kłopotach, z jakimi borykają się obrońcy obiektywności w etyce, gdy zakładają, że kwestie pojawiające się w ramach czyjegós dobrostanu można rozwiązywać z zewnętrznego punktu widzenia. To spowoduje, że będę również zmuszony do powiedzenia czegoś na temat właściwego rozumienia samego pojęcia dobrostanu.

Wydaje się, iż przynajmniej jedna sprawa nie powinna budzić zastrzeżeń, a mianowicie, że najbardziej ogólne i powszechne rozumienie

pomyślności, szczęścia bądź jakości życia zawsze odnosi się do tego, co sprawia, że istnienie pewnej osoby jest dobre lub złe dla niej samej, a to oznacza, że każda tego rodzaju próba wyznaczenia wartości życia polega na ocenianiu w ramach dobrostanu konkretnej osoby. W tak zdefiniowanym przedsięwzięciu nie poszukuje się więc odpowiedzi na pytanie, jaką wartość ma życie samo w sobie; chodzi raczej o to, aby dowiedzieć się, *jaką wartość ma ono dla tej osoby*. Oczywiście, naszemu życiu można przypisać również wartość bezosobową. Dzieje się tak na przykład wówczas, gdy rozpatrujemy je, jak to czynił choćby Kant, z punktu widzenia założeń eliminujących całkowicie odrębność osób lub w ramach złożonego mechanizmu kalkulacji o charakterze utylitarystycznym, gdzie nie występuje już ono jako życie tej lub innej osoby, ale jako czysto abstrakcyjny i pozaosobowy stan rzeczy, który posiada określoną wartość nie dlatego, że jest tożsama z jakimś podmiotem, lecz głównie z tego powodu, że może wpłynąć na ostateczną i całkowitą ilość dobra i zła, jaka istnieje w świecie. Podobny skutek zostaje osiągnięty również wtedy, gdy założy się, że każde życie cechuje się jakąś wartością autoteliczną. Moore, który był jednym z najbardziej żarliwych protagonistów tego rodzaju idei i wykonał olbrzymi wysiłek, abyśmy prawidłowo rozumieli istotę tak pojmowanego piękna, dobra oraz zła moralnego, zakładał, iż powiedzenie, że jakiś rodzaj wartości jest *wewnętrzny*, oznacza, że odpowiedź na pytanie, czy pewna rzecz ją posiada, zależy tylko od natury tej rzeczy, pojmowanej jako byt sam w sobie, i w żadnej mierze nie wynika z własności przysługujących jakiemukolwiek podmiotowi (Moore, 2003, s. 130–135). Ten neutralny punkt widzenia, choć możliwy jest do zastosowania, nie ma jednak, jak się wydaje, większego znaczenia dla kwestii egzystencjalnych o charakterze osobistym. Kiedy interesuje nas wzajemna ocena naszego własnego istnienia i nieistnienia, a nawet gdy pytamy o tego typu ocenę w odniesieniu do konkretnej istoty ludzkiej, stanowiącej odrębny i autonomiczny podmiot, to zwykle nie chodzi nam o porównywanie rzeczy, które są w ten sposób dobre lub złe same w sobie, lecz o to, jaką mają one wartość dla nas lub dla jakiejś innej osoby. Jeśli ktoś mówi, iż wolałby się nie urodzić lub, że byłoby lepiej, gdyby się nie urodził, to zakładając, że wypowiada się w ten sposób po starannym namyśle, a nie pod wpływem jakichś nagłych i niespodziewanych wydarzeń, które doprowadziły go do zaburzeń zdrowego rozsądku lub do emocjonalnej zapaści, większość z nas zrozumie tę wypowiedź tak, że osoba ta najprawdopodobniej doszła do wniosku, iż *dla niej samej* byłoby lepiej, gdyby się nie urodziła, a nie,

że byłoby to w *ogóle* lepsze dlatego, gdyż jej nieistnienie z obiektywnego i bezosobowego punktu widzenia miałoby większą wartość wewnętrzną niż jej istnienie lub, że w takim stanie rzeczy dużo korzystniejsze byłoby ostateczne saldo ujemnych oraz dodatnich wartości w świecie.

Nie wszyscy podzielają taką opinię. Niektórzy zwolennicy obiektywnych i bezstronnych wartości stoją na stanowisku, iż nie muszą z tego powodu zaprzeczać, jakoby osoba, która zastanawia się nad porównawczą oceną własnego istnienia i nieistnienia, była niezdolna do jej sformułowania na podstawie sądu dotyczącego tego, co jest lepsze lub gorsze dla niej samej. Zakładają oni, że głosząc ten pogląd, nie robią niczego, co przeczyłoby twierdzeniu, że indywidualne opinie dotyczące wartości własnego życia są w istocie rzeczy niezależne od własności, jakimi cechuje się ta osoba. Warto zwrócić uwagę, że odseparowanie subiektywnych przekonań od bezosobowego charakteru wspomnianych sądów egzystencjalnych występuje w tym stanowisku nawet wtedy, gdy neutralną wobec podmiotu perspektywę objaśnia się w kategoriach tego, co ma taką lub inną wartość z jednostkowego punktu widzenia. Jest tak dlatego, gdyż przyjmuje się, iż to, co ktoś uważa za dobre dla siebie, może być takie wyłącznie z tego powodu, że jest jednocześnie dobre samo w sobie lub że taką bezwzględną wartość ma jego posiadanie. Na skutek takich założeń łatwo dojść do wniosku, że jeśli czasami zdarza się nam wypowiadać sądy o tym, co uważamy za dobre lub złe dla nas samych, to powinniśmy mieć świadomość, iż w roli tej nigdy nie występujemy jako realne podmioty, lecz zawsze jako osoby całkowicie abstrakcyjne, których oceny na temat wartości ich własnego istnienia bądź nieistnienia mogą stanowić właściwy wzorzec aksjologicznych decyzji tylko wtedy, gdy abstrahując od tego, kim faktycznie jesteśmy, potrafimy jednocześnie odkryć wewnętrzną wartość rzeczy.

W ten sposób powiedzenie, że *coś jest dla mnie dobre*, staje się podobne pod pewnym względem do powiedzenia, że *coś jest dla mnie prawdziwe*. O ile uznamy za słuszne, że jeśli jakaś osoba błędnie twierdzi, że *p*, to nie sposób zakładać, że *p* jest „prawdziwe dla tej osoby”, wówczas uzasadnione wydaje się również przypuszczenie, iż nie można by twierdzić, że „coś jest dobre dla kogoś”, gdyby okazało się, że nie jest ono dobre samo w sobie. Słuszność tego, co mam do powiedzenia o tym, co może być dobre lub złe dla mnie, w konkretnych okolicznościach zależałaby zawsze od udzielenia prawidłowej odpowiedzi na pytanie, czy jakaś rzecz jest dobra lub zła w sposób bezwzględny. Jeżeli na temat wartości tej rzeczy mam prawid-

lowe domniemanie, tzn., gdy sądzę, że jest ona dobra bezwzględnie, i tak faktycznie mają się sprawy, to prawdą jest, że i dla mnie jest ona dobra. Jeżeli natomiast moje przypuszczenia w tej kwestii są błędne, tzn., gdy sądzę, że jest ona w taki sposób dobra, lecz w rzeczywistości jest inaczej, to w żadnym razie nie może być prawdą, jakoby ta rzecz była dobra dla mnie (Moore, s. 158; Hurka, 1987, s. 71–72; Rosati, 2008, s. 314–315; Smith, 2003, s. 576–598; Sumner, 2003, s. 47–53).

Uznanie tak rozumianego bezosobowego charakteru ocen oraz niektórych konsekwencji, do jakich prowadzi taka decyzja, powoduje, że powiedzenie, iż coś jest dobre dla jakiejś osoby, uważane może być za czynność generującą w nieuchronny sposób sądy wewnętrznie sprzeczne. W przyjętym modelu wyrażenie „dobre dla” zakłada bowiem pojęcie *dobra* definiowanego niezależnie od wszelkich własności cechujących osobę – a tym samym umożliwia jeszcze bardziej ogólne założenie, że jest ono niezależne również od istnienia jakichkolwiek osób – jednakże użyty przyimek *dla*, który w taki sposób precyzuje zakres odniesienia tego pojęcia, że ostatecznie uzależnia w jakimś stopniu jego treść od osoby będącej przedmiotem tej relacji, wyklucza w istocie rzeczy tak rozumianą ideę dobra, gdyż przeczy przyjętemu założeniu o jej całkowitej neutralności wobec podmiotu (Regan, 2004, s. 211–213). Autoteliczny status wartości, jaki zakłada ta koncepcja, wyklucza nie tylko możliwość decydowania o tym, co jest dobre dla mnie na podstawie tego, czego sam doświadczam i doznaję, lub na podstawie moich własnych decyzji w tym zakresie, ale sięga o wiele głębiej i zakłada, że nie mogę niczego sensownego na ten temat powiedzieć nawet wówczas, gdy będę posiadał pełną zdolność do abstrahowania w swoich sądach aksjologicznych od własnej osobowości i związków ze światem i gdy moje oceny nie będą z tego powodu miały charakteru jednostkowego, lecz będą jedynie uosabiać wybory innych ludzi, którzy dokonaliby ich, będąc na moim miejscu. W tej perspektywie rezygnacja z indywidualności i niepowtarzalności nie stanowi wystarczającego kryterium słuszności wygłaszanych sądów na temat tego, co jest dobre dla nas samych; wymagane jest spełnienie dużo bardziej drastycznego warunku – eliminacji samego podmiotu, rozumianego jako pierwotne i konieczne źródło istnienia tego typu wartości. Mówiąc, że coś jest dobre *dla* mnie, nie mogę jednak uczynić zadość temu żądaniu. Jeśli wypowiedź ta zakłada, że wobec braku mojego istnienia nic nie mogłoby być dla mnie dobre w takim znaczeniu, jakie gwarantuje moje istnienie, oznacza to, iż wartość, o której mowa, nie jest w pełni neutralna i bezwarunkowa.

Nie zamierzam wdawać się w dyskusję, czy słuszna jest teza, że wartości bezosobowe są w istocie rzeczy jedynym rodzajem dobra i zła, jakim możemy dysponować w ramach naszego dobrostanu; nie zamierzam nawet rozstrzygać kwestii, czy są to wartości najważniejsze. Jeśli uwagi zawarte na ten temat w pracach Moore’a oraz Regana nie są pozbawione znaczenia – a o tym jestem przekonany – to należałoby uważać, iż generowane przez nie oceny opisują pewną ważną społecznie formę zainteresowania, jaką każdy z nas powinien okazywać innym ludziom w ramach troski o własne dobro. Choć nie wykluczam istnienia wartości, które są w ten sposób neutralne, chciałbym powiedzieć również coś o tym, w jaki sposób nasze poglądy na temat tego, co jest dobre, determinowane są przez własności, które charakteryzują nas samych. Ten punkt widzenia zwykło się opisywać w kategoriach *wartości względnych wobec podmiotu*. Jego zwolennicy zakładają na ogół, że coś może być dobre lub złe tylko wtedy, gdy będziemy mogli powiedzieć, iż jest dobre lub złe dla jakiejś osoby z powodu doznań, jakich ona doświadcza, lub ze względu na dające się jej przypisać cechy – jak choćby posiadanie określonych interesów, zdolności, czy zasobów materialnych – które nie muszą objawiać się w ramach przysługujących jej w tym czasie stanów mentalnych (Glover, 1977, s. 66–69; Nagel, 1997, s. 201–229). Wbrew temu, co myślą niektórzy, to nie jest przyzwolenie na subiektywny punkt widzenia. Definiowanie wartości ze względu na własności przysługujące poszczególnym osobom nie oznacza, że całkowicie poniekana została zasada bezstronności i że każdy może formułować oceny na temat dobra i zła z własnego, jednostkowego, punktu widzenia. Stanowisko to zakłada dość mocny wymóg uniwersalizowalności, zgodnie z którym konkretne okoliczności, w jakich znajduje się podmiot, a także jego specyficzne doznania i cechy stanowić mogą źródło wartości tylko wtedy, gdy traktowane są jako ogólne własności przypadające każdej tego typu sytuacji i każdej znajdującej się w niej osobie. Warto też pamiętać, że wszystkie najważniejsze koncepcje dobrostanu, obejmujące hedonistyczną teorię stanów mentalnych, teorię preferencji, czy też teorię listy obiektywnej (Parfit, 2012, s. 20, 563–572; Sumner, 2003, s. 45–80, 81–112, 113–137; Saja, 2015, s. 80–83), posiadają katalog wybranych rzeczy (składający się między innymi z takich własności, jak: doznawanie przyjemności oraz przykrości, zaspokojenie pragnień, rozwój zdolności, świadomość dobra lub piękna, pozbawienie wolności, racjonalne myślenie i działanie, bycie ofiarą oszustwa, zdrady czy lekceważenia itd.), które w sposób arbitralny

uznawane są za dobre albo za złe dla jakiejś osoby bez względu na to, jaką wartość miałyby one dla niej z jej własnego punktu widzenia.

Tego rodzaju wartości względne wobec podmiotu nazywać będę *relacjonalnymi*. Pomimo iż swoje istnienie zawdzięczają głównie temu, że egzystują jacyś ludzie posiadający cechy, które są nośnikami tych wartości, jednak rzeczą nie do końca właściwą byłoby mówienie w takim przypadku, że mają one charakter subiektywny, a więc, że to, iż są takimi bądź innymi wartościami, wynika z faktu, że ci ludzie tak sądzą. Choć w sposób zasadniczy różnią się od wartości bezosobowych, które mogą funkcjonować niezależnie od egzystencji istot obdarzonych tego typu własnościami, przypominają je pod tym względem, że mają podobny wymiar obiektywności – ani ich istnienie, ani też ich natura nie są konstytuowane przez przekonania, jakie utrzymują na ten temat osoby będące ich podmiotami (Railton, 1986, s. 183). Gdy więc mówimy, że coś jest w ten sposób dobre lub złe dla jakiejś osoby, oznacza to, iż w jej życiu zaszły pewne zdarzenia lub cechują ją własności, których wartość uzasadnia taką właśnie, a nie inną ocenę, nie zakłada to jednak w żadnym razie, że te zdarzenia lub własności mają wskazaną wartość z tego powodu, że ta osoba tak właśnie czuje lub myśli. Własna pomyślność rozpatrywana w kategoriach wartości relacjonalnych pozwala na daleko idące ubezwłasnowolnienie podmiotu, i z tego powodu nie będzie zapewne przedmiotem pożądania przez tych, którzy chcieliby prowadzić w pełni zintegrowane życie, tj. postępować, opierając się na tym, co sami będą uważali za dobre lub złe dla siebie (Dworkin, 1993, s. 224; Brudney, 2009, s. 32). Jeśli pojęcie dobrostanu odnosimy do tego, co powoduje, że życie każdego z nas może być dobre lub złe dla niego samego, to kwestia, *kto* ustala, czym jest to coś, może decydować nie tylko o tym, jak duży jest w tym względzie zakres naszej autonomii w odniesieniu do możliwości definiowania jakości prowadzonego przez nas życia, ale również o tym, czy możemy podejmować w tym zakresie jakiegokolwiek wiarygodne decyzje.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy w ramach dobrostanu możemy mieć do czynienia z tak rozumianymi wartościami relacjonalnymi, odwołam się do przykładu ekscentrycznego pacjenta:

Pewien człowiek, który nie ma rodziny ani przyjaciół, cierpi od kilkunastu lat na ciężką odmianę cukrzycy, w wyniku czego w jeden z palców u jego nogi wdała się gangrena. Stanowczo odmawiał leczenia, więc sprawy zaszły tak daleko, że z medycznego punktu widzenia palec trzeba teraz jak najszybciej amputować. Lekarze są zdania, że zwlekanie

z operacją spowoduje niechybnie jego śmierć. Człowiek ten nie zgadza się jednak na zabieg, uzasadniając to swoim własnym dobrem. Na wniosek lekarza rodzinnego został on zbadany w miejscowym szpitalu psychiatrycznym, gdzie stwierdzono ponad wszelką wątpliwość, że nie jest chory umysłowo i ma takie same kompetencje do podejmowania decyzji na temat swego stanu zdrowia, jak każda inna normalna i dorosła osoba (Groll, 2011, s. 27–36)¹.

Myślę, że większość z tych, którzy osobiście zetknęliby się z takim przypadkiem, doszłaby do wniosku, że dla pacjenta byłoby lepiej, gdyby mu amputowano palec. Nie mam też wątpliwości, że podczas rutynowej rozmowy mającej ustalić, jakie czynności medyczne należałoby w tej sytuacji podjąć, sami lekarze broniliby zawzięcie takiego właśnie stanowiska, a gdyby pomimo to pacjent miał odmienne w tej sprawie zdanie, niektórzy z nich być może nie byłoby w stanie powstrzymać się przed zastosowaniem wyszukanej perswazji, aby po prostu narzucić mu swój własny punkt widzenia. To, że ludzie tak czynią, jest rzeczą dość zrozumiałą i w jakimś stopniu również naturalną. Wielu z nas jest przekonanych, że decyzja odnośnie do tego, jaki przebieg ma mieć nasze leczenie, jest kwestią wyłącznie wiedzy medycznej, a to prowadzi często do wniosku, że lekarz wie lepiej, co jest dla pacjenta dobre, a co złe. Uważamy również, że sądy wartościujące, które orzekają o tym, co jest dla pewnych osób dobre, a co złe, są w istocie rzeczy całkowicie homogeniczne. To oznacza, iż skłaniamy się ku temu, aby sądzić, że jeśli jakaś osoba stwierdziłaby, że zdarzenie, które się jej przydarzyło, ma dla niej taką, a nie inną wartość, to należałoby z tego wnosić, że w innym czasie i odmiennych okolicznościach miałoby ono taką samą wartość nie tylko dla tej osoby, ale również dla wszystkich pozostałych. Taką zasadę z powodzeniem stosujemy, wychowując własne dzieci. Odwołujemy się do niej również w procesie wychowawczym o charakterze publicznym, który przebiega w ramach instytucji szkolnych i oświatowych, a także bez oporów powołujemy się na nią w tych dziedzinach polityki społecznej, w których dokonuje się podziału ważnych dóbr. Stoimy bowiem na stanowisku, że żaden społecznie istotny rozdział korzyści i strat, czy też sprawiedliwe reguły stosowania kar oraz nagród, nie mogą opierać się na ocenach, któ-

¹ W dalszej części wykorzystuję również artykuł D. Grolla *Medicine and Well-Being*, który ma się wkrótce ukazać w antologii *The Routledge Handbook on Well-Being* pod red. G. Fletchera.

rych źródłem jest wyłącznie jednostkowy punkt widzenia uczestniczących w tym procesie osób. To zaś zakłada, że czasami musimy wyrazić zgodę, aby istniał powszechny obowiązek działania ze względu na powszechnie uznaną wartość, jaką stanowią one dla jakiejś osoby, nawet gdy ocena ta nie pochodzi bezpośrednio od podmiotu, którego dobro stanowi jedyną rację za tym, że mają być wykonane.

Przekonania te utracą swoją wiarygodność, gdy spróbujemy zastosować je do osób, które same mogą wnieść decydujący wkład w ustalenie, co jest dla nich dobrem. Takim właśnie przypadkiem zdaje się ekscentryczny pacjent. Ponieważ potrafi on samodzielnie określić, co jest, a co nie jest dla niego dobre z jego własnego punktu widzenia, to jeśli decyzja, jaką podjął na ten temat, spełnia pewne warunki, tzn. jest w pełni przemyślana i nie pociąga za sobą działania, którego skutki miałyby teraz lub w przyszłości jakiś bezpośredni oraz negatywny wpływ na innych ludzi bądź na zwierzęta, musimy uznać, że miał on prawo tak postąpić i że jego wybór jest ostateczny także dla osób trzecich. Jak słusznie zauważył Mill, na tym między innymi polega powszechnie aprobowana wolność i autonomia człowieka. Jeśli cenimy tego rodzaju przymioty naszego istnienia i jeśli zachodzą wymienione okoliczności, to w stosunku do normalnych dorosłych istot ludzkich nie można bez poważnych zastrzeżeń stosować paternalistycznej tezy, że wiemy lepiej niż oni sami, co jest dla nich dobre, a co złe. Z tego samego powodu nie wolno też zakładać, że moglibyśmy podjąć działanie na rzecz jakiejś osoby na podstawie posiadanego przekonania o tym, co jest dla niej dobre, jeśli przekonanie to nie byłoby podzielane przez osobę, dla dobra której mielibyśmy w ten sposób postępować (Brock, 1988, s. 550–565). Związek między wiedzą medyczną a dobrostanem pacjenta jest stosunkowo prosty i łatwy do zrozumienia. Idziemy do lekarza nie po to, żeby spowodować, aby nasze życie było dla nas jeszcze gorsze, lecz po to, aby z naszego własnego punktu widzenia stało się ono lepsze od tego, jakim było dotychczas. Z drugiej strony, najważniejszym celem medycyny – który to cel powinien przyświecać również każdemu członkowi personelu medycznego – jest przyczynianie się do podnoszenia jakości życia pacjentów i sprzyjanie tym samym ich dobrostanowi. Z połączenia tych oczywistych prawd wynika jasno, że lekarz winien wykorzystywać najlepiej, jak potrafi swoje zawodowe umiejętności, aby realizować to, co jest dobre dla pacjenta. To jednak, co *faktycznie* jest dla niego dobre, nie stanowi w żadnym razie przedmiotu wiedzy, której pacjent miałby mniej tylko dlatego, że nie jest le-

karzem. Wykształcenie nie daje nikomu żadnych szczególnych kwalifikacji, które mogłoby być pomocne w zdobyciu wiarygodnych informacji o tym, co jest dobre dla innego człowieka. Przekonanie, że dla jakiejś osoby byłoby lepiej żyć bez palca, niż umrzeć, nie stanowi zatem prawdy mieszczącej się w obszarze obiektywnej wiedzy, do której może odwołać się lekarz; jest ono raczej częścią tej wiedzy o nas samych, którą zdobywa się niejako od wewnątrz, tj. na drodze introspekcji, i która dotyczy tego, co jest dla nas dobre lub lepsze z naszego własnego punktu widzenia, a dostęp do niej może mieć wyłącznie podmiot, o którym mowa w tego typu przekonaniu. Oznacza to, iż zasadniczy dla praktyki medycznej aspekt analizowanego przypadku polega na tym, że lekarze nie są zdolni pomagać efektywnie w osiągnięciu wyższej jakości życia, gdy podejmują czynności medyczne wedle własnego osądu o tym, co jest dla ludzi dobre lub złe, mogą to natomiast zrobić wówczas, gdy postępować będą zgodnie z tym, co na ten temat mają do powiedzenia ich pacjenci (Veatch, 2009, s. 62).

Relacyjalna natura wartości zakłada, jak już tłumaczyłem, obiektywistyczną koncepcję tego, co jest dla kogoś dobre lub złe, która obejmuje między innymi twierdzenie, że ocenę taką można sformułować, nie wiedząc nawet, co miałyby do powiedzenia na ten temat osoba będąca jej przedmiotem. Gdyby był to jedyny rodzaj wartości względnych wobec podmiotu, to odwoływanie się do opinii tej osoby w celu ustalenia, co jest dla niej dobre, nie miałoby oczywiście większego sensu. Niezgodność własnych przekonań z prawidłowo uzasadnionym sądem na temat tego, co jest dla nas dobre, może być interpretowana bądź jako przygodny brak zdolności do rozpoznawania własnego dobra, bądź też, w wersji bardziej radykalnej, jako trwała niemożność zdefiniowania swojego dobrostanu. Obiektywna wiedza ma zawsze pierwszeństwo przed subiektywnym domniemaniem, a to pozwala nawet na całkowite ignorowanie jednostkowych przekonań w przypadku wystąpienia tego rodzaju rozbieżności. Rzecz jednak w tym, że wartości relacyjne nie są jedynymi wartościami, jakie można odnosić do ludzkiego dobrostanu. Gdy zastanawiam się na przykład, czy dla mojej córki dobre jest to, że czyta powieści Prousta lub że chodzi na koncerty muzyki Telemanna czy Bernsteina, nie można zakładać w sposób niedorzeczny, iż w pełni potrafię zaspokoić swoją ciekawość, ustalając, jaką wartość samą w sobie ma czytanie tego rodzaju książek oraz słuchanie takiej muzyki, bądź też dowiadując się, czy pod wpływem tych czynności przypadły jej w udziale jakieś doznania lub czy doświadczyła ona stanów, które mogą być uważane

za dobre dla niej niezależnie od tego, co sama miałaby do powiedzenia na ten temat. Zastanawiając się nad tym, mogę dojść do wniosku, że swoją ciekawość zaspokoję tylko wówczas, gdy dowiem się, jaką wartość mają dla niej te czynności z jej własnego punktu widzenia. Każdy, kto ma zdanie podobne do mojego, skłonny będzie zapewne uznać, że tego typu wartości powinny być względne wobec podmiotu, a to znaczy, że czytanie książek lub udział w koncercie muzycznym nie mogą być dla niej dobre dlatego, że są dobre bezwarunkowo, tj. bez względu na to, jakie doznania przypadająby jej w udziale z tego powodu; nie powinien jednak zgodzić się z tezą, że są dla niej dobre tylko dlatego, iż wykonywanie tych czynności spowoduje, że będzie można przypisać jej jakąś własność, która znajduje się w katalogu jednej ze znanych teorii dobrostanu. Stanowisko to zakłada bowiem, że wartość rzeczy, których istnienie przebiega w granicach czyjegoś życia i które albo w ogóle nie dotyczą innych osób, albo jeśli mają na nie jakikolwiek wpływ, to dzieje się tak za ich dobrowolnym przyzwoleniem – a do takich rzeczy należy z pewnością czytanie książek, słuchanie muzyki oraz wiele innych powszechnie znanych zdarzeń i czynności – powinna zostać ustalana wyłącznie z punktu widzenia podmiotu, któremu się one przydarzają. Taką wartość nazywam *wartością osobową* (Rutkowski, 2015, s. 5–48).

Przyjęcie wewnętrznej perspektywy oceniania rzeczy mieszczących się w obrębie czyjegoś życia oznacza, że wyklucza się sytuację, w której coś może być dobre dla jakiejś osoby w ramach jej własnego dobrostanu również wtedy, gdy jest dla niej dobre z punktu widzenia ludzi, którzy w swojej ocenie kierują się wyłącznie własnym rozeznaniem na ten temat lub posiadają jakieś przypuszczenia o doznaniach, jakich ta osoba doświadcza pod wpływem rzeczy będącej jej przedmiotem. W ten sposób zakłada się, że wartości osobowe nie mogą być ustalone samodzielnie przez ludzi, których bezpośrednio nie dotyczą. To rodzi jednak mocny sprzeciw. Niektórzy uważają bowiem, że na podstawie dostępnej nam wiedzy o nas samych, każdy z nas potrafi z dużym wyczuciem wnioskować zarówno o wewnętrznych doznaniach innych osób, jak i o ich aksjologicznych postawach wobec rzeczy, które przyczyniają się do powstania u nich tego rodzaju doznań. Tego typu zastrzeżenie zazwyczaj nie spełnia pokładanych w nim nadziei, gdyż najlepsza nawet umiejętność rozumowania *per analogiam* nie może stanowić wystarczającego argumentu w tej sprawie. Jeśli bowiem przyjmuję, iż w ten sposób mogę sobie wyobrazić, jakie doznania przypadają w udziale innej osobie i jaką wartość może ona nadawać rzeczom, które przyczyniły się do

powstania tych doznań, to powinienem mieć świadomość, iż jest to możliwe tylko dlatego, że wyobrażam sobie, jakie doznania i oceny przypadałyby w udziale mnie samemu, gdybym znalazł się w podobnej sytuacji lub zajął miejsce tej osoby. Nie dowiaduję się natomiast niczego o tym, co jest ważne i niezbędne dla ustalenia wartości osobowej, a mianowicie, czego *faktycznie ta osoba doznaje, i jak to jest doświadczać przez nią pewnego rodzaju doznań z jej własnego punktu widzenia*. Jeżeli patrzę na świat z perspektywy innej osoby i nadal pozostaję sobą, a w tym przypadku tak właśnie jest, to moje doznania i oceny nie muszą być – i najczęściej nie są – takie same, jak doznania i oceny tej osoby.

Wyjaśnienie oraz zrozumienie tego faktu nie powinno nastroczać zbyt wielu trudności. Ponieważ nasza wiedza o tym, jakie doznania przypadają w udziale innej osobie z powodu zachodzących w jej życiu zdarzeń, czy też o tym, jakie wartości przypisuje ona tym zdarzeniom pod wpływem tego, czego doznaje, wymaga wnioskowania, którego źródłem jest wyłącznie introspekcja, to nie wydaje się, aby można było sensownie zakładać, że wiedza ta będzie zawsze prawdziwa, a nawet – że będzie kiedykolwiek wystarczająca. Ów brak wiarygodności nie zależy bowiem w równym stopniu od wystąpienia każdego z obu czynników. Przypisywanie innym osobom określonych stanów umysłu z powodu zajścia pewnych okoliczności nie zawsze musi wiązać się z wewnętrzną perspektywą podmiotu, w tym sensie, że należałoby uznawać, iż prawdziwe twierdzenie na ten temat może wypowiedzieć tylko on sam. Wiarygodna wiedza na temat tego rodzaju faktów psychofizycznych możliwa jest niekiedy również z zewnętrznego punktu widzenia. Gdy wykręcamy komuś rękę, przytykamy do głowy pistolet, grożąc śmiercią, lub gdy poddajemy kogoś wymyślnym torturom, nietrudno odgadnąć, jakich uczuć w tego typu sytuacjach osoby te mogą doświadczać. To jednak nie oznacza, że w ten sposób jesteśmy zdolni do tego, aby pojąć znaczenie i wartość, jaką te doznania oraz wywołujące je zdarzenia bądź czynności mają dla nich samych z ich wewnętrznego punktu widzenia. Nawet prawidłowe przypisanie komuś stanów umysłu, jakie miałyby miejsce z obiektywnego punktu widzenia, mogłoby całkowicie pomijać lub niewłaściwie interpretować ich wpływ na ocenę, jaką ta osoba wyraziłaby *de facto* pod adresem rzeczy, które wywołały u niej tego rodzaju stany. Możemy czasami dziwić się, że ktoś nadaje inną wartość zdarzeniom, które w podobnych okolicznościach wywołują u niego takie same doznania jak u nas, niemniej nie powinniśmy upierać się, że w tej sytuacji możemy

wiedzieć lepiej, co jest dla niego dobre, ani też, że możemy cokolwiek wiedzieć na temat tego, co jest dla niego lepsze, a co gorsze, jeśli nie potrafimy powiedzieć niczego sensownego o tym, jak to jest dla tej osoby doświadczać takich doznań.

Broniąc tego poglądu, nie zakładam, że wszystkie rzeczy, jakie komuś się przydarzają, są dla niego dobre lub złe wyłącznie z powodu stanu, w jakim się znajduje lub z powodu doznań, jakie przypadają mu w udziale. Nie twierdzę także, jakoby wszystko to, co uważamy za dobre lub złe dla jakiejś osoby, mogło być określane takim mianem wyłącznie przez tę osobę z jej własnego punktu widzenia. Czasem stan, w którym człowiek się znajduje, czy doznania, których doświadcza, są względnie nieistotne dla określenia, co jest dla niego dobre lub złe. Może zabrzmieć to paradoksalnie, ale w tym punkcie zgadzam się z tymi, którzy nie uznają wartości osobowych. Różnica między nami polega na tym, że choć twierdzę, iż taka sytuacja rzeczywiście może zachodzić, to jednak uważam, że dzieje się to sporadycznie, i do zaistnienia wymaga spełnienia ściśle określonych warunków, natomiast ci, którzy w tej sprawie mają przeciwne zdanie, utrzymują na ogół, że wartości odnoszone do konkretnych ludzi zawsze mają charakter bezosobowy lub relacyjny, a wartości osobowe, tak jak ja je rozumiem, bądź w ogóle nie istnieją, bądź też przeświadczenie o ich istnieniu przeczy ustalonej w tej sprawie opinii, i jest niezgodne z wiedzą o naturze ludzkiej.

Thomas Nagel, na przykład był przekonany, że takie zdarzenia, jak nagła i niespodziewana utrata czegoś nam drogiego, bycie wprowadzonym w błąd czy wyśmianym, nie dlatego powinny być uważane za złe dla osoby, której się przydarzają, że doświadcza ona określonych doznań, gdy się o nich dowiaduje, lecz z tego powodu, że złe jest po prostu ponosić szkody, być oszukany czy wyszydzony. „Naturalny pogląd jest taki – pisał – że odkrycie zdrady czyni nas nieszczęśliwymi dlatego, że złe jest być zdradzonym – nie zaś że zdrada jest zła, ponieważ jej odkrycie czyni nas nieszczęśliwymi” (Nagel, 1997, s. 15). Zaletą takiego rozumienia wartości byłoby niewątpliwie to, że każdy z nas mógłby je stosować do tego rodzaju przypadków bezpośrednio oraz że bylibyśmy w stanie wytłumaczyć w rozsądny sposób, dlaczego zajście tego typu okoliczności wywołuje u ludzi podobne doznania. Argument taki jest moim zdaniem rozsądny, gdy bierze się pod uwagę korzyści, jakie można by w ten sposób uzyskać, jednak nie jest to na pewno ten rodzaj argumentu, który mógłby uzasadniać słuszność środków, jakie należałoby przedsięwziąć, aby osiągnąć założony cel. Każdy

zapewne rozumie, jak ważne jest, aby jednostkowa opinia i zasady ogólne nie odbiegały zanadto od siebie i że leży to w interesie zarówno pojedynczego obywatela, jak i całego społeczeństwa. Jeżeli wartości formułowane mają być na poziomie uniwersalnym i zaspokajać przede wszystkim wymogi dobra publicznego, to powstaje pytanie, jak znaleźć harmonię między prywatnym rozumieniem tych wartości przez poszczególne osoby a moralnym porządkiem, który jeśli ma dobrze spełniać swoją funkcję, musi zawierać mechanizm eliminujący konflikty powstające na styku tego, co partykularne, i tego, co powszechne. Ustalając, co jest dla jakiejś osoby dobre lub złe, i chcąc dokonać tego w taki sposób, aby w praktyce zapobiec moralnemu autokratyzmowi, nie możemy bezwiednie stosować się do zaleceń Nagela i brać pod uwagę tylko to, co z bezosobowego punktu widzenia powinno być dla tej osoby dobre lub złe, ale musimy też uwzględnić, co jest dla niej dobre lub złe w jej własnej perspektywie, a więc również i to, jakie konkretnie doznania są jej udziałem w tej sytuacji, jak to jest dla tej osoby doświadczać tego rodzaju doznań oraz co w tych okolicznościach ona rzeczywiście odczuwa lub co myśli na ten temat. Oznacza to, iż każda adekwatna teoria wartości, która rości sobie pretensje do wiarygodnego sądu na temat tego, co jest dobre dla konkretnych osób, musi zakładać *warunek różnicujący*, a mianowicie musi głosić, że to, co jest dobre dla jednej osoby, może nie być dobre dla innej. Przy takim założeniu odkrycie zdrady nie może, wbrew temu, co sugerował Nagel, uczynić każdego człowieka nieszczęśliwym dlatego tylko, że złe jest być zdradzonym, gdyż wprowadzenie tego warunku powoduje radykalną zmianę zależności między doznaniem, jakie się nam przydarzają pod wpływem pewnych rzeczy, a wartością, jaką te rzeczy mają dla nas. W tej nowej sytuacji, nawet jeśli dla jednej osoby zdrada może być zła z tego powodu, że jej odkrycie spowodowało, iż osoba ta cierpi i jest nieszczęśliwa, to dla innej może być źródłem niemałego zadowolenia, a nawet szczęścia, że oto nadarzyła się okazja, stanowiąca jednocześnie dobry pretekst, aby uwolnić się od niechcianego związku z innym człowiekiem bez narażania się na moralną krytykę.

Odwołanie się do warunku różnicującego stanowi mocny argument na rzecz wartości względnych wobec podmiotu i z tego powodu poważnie utrudnia, a niektórzy mogliby nawet powiedzieć, że wręcz uniemożliwia, definiowanie dobrostanu w kategoriach rzeczy, w odniesieniu do których powiedzenie, że są dobre lub złe dla konkretnej osoby oznacza, iż wartość tych rzeczy zależy tylko od ich natury i jest neutralna wobec przysługujących

tej osobie własności. Nie musi jednak prowadzić do wniosku, że coś może być dobre lub złe dla niej wyłącznie wtedy, jeśli jest takie z jej własnego punktu widzenia, tj. dlatego, że ona tak uważa; najczęściej przemawia za słusnością jakiejś obiektywnej wersji względności wobec podmiotu, która w konsekwencji konstytuuje wartości, nazywane przeze mnie relacjonalnymi. Taki sposób rozumowania jest dzisiaj dość rozpowszechniony. Connie Rosati, na przykład, uważa, że bezwzględnie każda interpretacja wyrażenia „dobre dla kogoś” powinna obejmować warunek różnicujący i że tylko te rzeczy mogą być uznane – z wewnętrznego i pozamoralnego punktu widzenia – za dobre dla jakiejś osoby, o których da się wiarygodnie powiedzieć, że *jej odpowiadają*. Takie postawienie sprawy rodzi jednak wiele wątpliwości. Czy to oznacza, że powinniśmy zakładać, iż branie narkotyków lub zabijanie ludzi mogłoby być dobre dla pewnych osób, jeśli uważałyby one, że odpowiada im wykonywanie tych czynności? Czy jeśli używamy pojęcia dobrostanu w taki sposób, że odnosi się ono do tego, co sprawia, że życie jakiejś osoby jest dobre lub złe dla niej samej, to czy moglibyśmy powiedzieć, że życie osoby, której odpowiada branie narkotyków lub zabijanie innych ludzi jest dla niej lepsze wtedy, gdy to robi, niż byłoby wówczas, gdyby tego nie robiła? Gdybyśmy przyjęli, iż istniejąca między tymi osobami a wykonywanymi przez nie czynnościami relacja odpowiedniości, od której zależeć ma ostatecznie, czy te czynności są dobre dla tych osób, ustalana jest przez nich z ich własnego punktu widzenia, to odpowiedź na oba pytania musiałaby być pozytywna. Rosati nie zakłada takiej ewentualności (Rosati, 2006, s. 110, 121–122). Odpowiedniość, na której zasadza się sąd, że coś jest dobre dla kogoś, nie jest według niej tożsama z żadnym subiektywnym stanem ani doznaniem. Rzeczy mogą nam odpowiadać na wiele różnych sposobów. To, czy coś jest odpowiednie dla kogoś w tym znaczeniu odpowiedniości, o którą tu chodzi, zależy według niej głównie od czynników, które charakteryzują tego człowieka również z zewnętrznego punktu widzenia. Należą do nich między innymi jego cechy fizyczne, osobowość, posiadane zdolności czy kultura. Oznacza to, iż zażywanie narkotyków może być dla pewnej osoby rzeczą nieodpowiednią, nawet jeśli doświadczałaby ona doznań, które utwierdziłyby ją w przekonaniu, że jest wprost przeciwnie. Z tego samego powodu dochodzimy też do wniosku, że zabijanie ludzi nie może sprawić, iż dobre będzie życie osoby trudniącej się tym procederem. Gdyby nawet jakimś trafem zdarzyło się tak, że tego typu czynności byłyby odpowiednie dla jakiejś osoby również z zewnętrznego punktu widzenia, który bierze pod

uwagę, jak pamiętamy, wyłącznie obiektywnie ustalone własności tej osoby, to w odwodzie zawsze pozostaje jeszcze pytanie, co jest dla niej lepsze, a co gorsze. Tak więc jeśli zażywanie pewnych narkotyków lub zabijanie ludzi byłoby dobre dla jakiejś osoby, lecz miałyby takie skutki, że uniemożliwiałoby jej na przykład osiąganie innych dóbr lub obniżyłoby poważnie jakość jej życia, to moglibyśmy nie tylko powiedzieć, że w tych okolicznościach *istnieje* racja przemawiająca za tym, aby osoba ta nie postępowała w taki sposób, ale również, że ona sama *ma* rację, aby tego nie robić.

Sprzeciw wobec wszelkich prób wyjaśniania tego, czym jest dobro lub zło *dla jakiejś osoby* w kategoriach jej subiektywnych doznań oraz podejmowanych przez nią na tej podstawie ocen, wynika niekiedy z przekonania, że tego rodzaju wartości implikowane są przez bezosobowe racje wynikające bezpośrednio z wewnętrznych własności rzeczy, które powodują, że są one dla kogoś dobre lub złe również z ich własnego punktu widzenia. Pogląd ten zakłada, iż powiedzenie, że coś jest dobre dla jakiejś osoby, oznacza nie tylko, że ta osoba ma racje, aby tak myśleć, ale również, że tak samo mogą myśleć inni ludzie. Parfit skłonny jest uważać, że podobnie rzecz się przedstawia, gdy w taki sposób oceniamy całość czyjegoś życia: jeśli stwierdzamy, że pewne życie jest dobre dla jakiejś osoby, to mamy na myśli zarówno to, że ma ona racje za tym, aby nim żyć, jak i to, że inni ludzie także mają racje za tym, aby ta osoba żyła tym życiem (Parfit, 2011, s. 101–107). Ponieważ racje te są neutralne wobec podmiotu oceniającego w tym sensie, że nie zależą w jakimkolwiek stopniu od charakteryzujących go własności, to można przypuszczać, że z tymi samymi racjami mamy do czynienia również wtedy, gdy wartość rzeczy oceniana jest z punktu widzenia osoby, do której ją odnosimy, jak i wtedy, gdy oceniają ją osoby postronne. To jest jednak sprzeczne z tym, co głosi warunek różnicujący, a więc, że jeśli jakaś rzecz jest dobra dla jednej osoby, nie musi to oznaczać, że nie może nie być też dobra dla innej. Warunek różnicujący nie powinien obowiązywać, jeżeli rzecz, którą oceniamy z punktu widzenia jakiejś osoby – bez względu czy będzie to jednorazowy akt, zdarzenie, czy całe jej życie – oddziałuje na kogoś bezpośrednio lub pośrednio bądź, jak przypuszczamy, jej zajście będzie miało w przyszłości wymierne konsekwencje dla innych ludzi lub zwierząt, a szczególnie jeżeli te konsekwencje będą dla tych istot negatywne i nie będzie na nie z ich strony zgody, natomiast tam gdzie zajście takiej rzeczy dotyczy wyłącznie podmiotu, ze względu na którego przypisujemy jej taką, a nie inną wartość, i w żaden sposób nie wpływa na jakość doznań

ani życia kogokolwiek innego, lub tam, gdzie ktoś na taki wpływ wyraził dobrowolne przyzwolenie, brak tego warunku jest jawnym naruszeniem autonomii jednostki oraz przysługujących każdemu człowiekowi swobód i wolności do postępowania wedle własnych przekonań i prowadzić może do jakiejś odmiany despotyzmu moralnego lub represji ze strony społeczeństwa, uzasadnionych jedynie brakiem czyjejś zgody z panującą opinią na temat jego spraw osobistych.

Nie bez znaczenia jest również i to, że obiektywny charakter racjonalności, który ma zakładać rozumienie, czym jest dobro oraz zło dla jakiejś osoby w kategoriach neutralnej wobec podmiotu koncepcji wartości, nie jest w tej kwestii argumentem w pełni rozstrzygającym. Ci, którzy wspierają idee wartości bezosobowych bądź relacyjnych, i sądzą, że najlepiej wyjaśniają one, które rzeczy są dobre, a które złe dla jakiejś osoby, zakładają zwykle, że wykonanie pewnych działań byłoby dla tej osoby dobre wówczas, gdyby miała ona rację, aby w ten sposób postąpić, i gdyby racja ta wynikała z decyzji, jaką w tej sprawie podjęła na podstawie racjonalnego namysłu – który za Rawlsem zwykło nazywać się *rozważną refleksją* (Rawls, 1994, s. 559), tj. będąc w pełni świadoma wszystkich istotnych dla tej kwestii faktów i po dokładnym rozważeniu najważniejszych konsekwencji. Z takiego nastawienia wynikają bezpośrednio dwa wnioski: (1) że gdyby, zgodnie z przyjętym założeniem, ktoś powiedział, iż z jego własnego punktu widzenia dobre jest dla niego wykonanie jakiegoś czynu, to twierdziłby tym samym, iż postępowanie to ma dla niego taką, a nie inną wartość, dlatego że decyzję o wykonaniu tego czynu podjął na podstawie racji pochodzących ze starannie i dogłębnie przeprowadzonego rozumowania, a także (2), że gdybyśmy chcieli powiedzieć, iż wykonanie jakiegoś czynu jest dobre dla konkretnej osoby, musielibyśmy stwierdzić, iż postępowanie to z zewnętrznego punktu widzenia ma dla niej taką, a nie inną wartość, dlatego że decyzja o wykonaniu tego czynu może zostać podjęta przez każdego z nas na podstawie racji pochodzących z takiego właśnie namysłu. Nie wydaje się, aby powstanie tego typu sądów było tak proste zarówno w jednym, jak i drugim przypadku. Najlepsze nawet zasady podejmowania racjonalnych decyzji nie zawsze prawidłowo stanowią o tym, co jest dla nas faktycznie dobre, a co złe. Interpretacja wyrażenia „coś jest dobre dla kogoś” w kategoriach obiektywnych racji zakłada, że czyjeś postępowanie można dezaprobować lub krytykować, dlatego że narusza przyjęte zasady racjonalnego wyboru bądź dlatego że nikt, włącznie ze sprawcą, nie postąpiłby w ten

sposób, gdyby prawidłowo ocenił skutki, jakie ono powoduje, w żadnym zaś razie nie prowadzi do wniosku, że można tak czynić wyłącznie z tego powodu, że jest ono złe dla osoby, która w ten sposób postępuje. Dlaczego tak się dzieje? Powód jest stosunkowo prosty – nawet jeśli zakłada się, że w tego rodzaju racjonalnym namyśle nie popełniono błędów odnośnie do faktów i spowodowanych przez nie konsekwencji, to nie wynika z tego, że otrzymane na tej podstawie racje wyznaczają w sposób ścisły treść sądów wartościujących na temat danej osoby; one mogą je co najwyżej luźno ukierunkowywać, lecz w ostateczności wartość, jaką dla pewnych osób stanowią te konkretne zdarzenia bądź czynności, które nie dotyczą innych ludzi wbrew ich woli, można ustalić tylko z punktu widzenia tych osób i na podstawie tego, *czym jest dla nich to*, że mają one miejsce właśnie w ich życiu. Stoję na stanowisku, że neutralne wobec podmiotu racje nie generują w tych okolicznościach ocen na temat tego, co jest dla nas dobre, a co złe, ani też na temat tego, co jest dla nas lepsze, a co gorsze. Tego typu decyzja ma zawsze charakter psychologiczny i przez to jest w jakiejś mierze arbitralna. Zdaję sobie sprawę, że tak kategoryczne twierdzenie może wywołać odczucia niedowierzania, a nawet sprzeciwu, sądzę jednak, że w odniesieniu do wartości osobowych jest rzeczą niemożliwą, aby takie kwestie, jak podejmowanie decyzji aksjologicznych czy formułowanie na tej podstawie sądów o dobru i złu, ucieleśniały czysto racjonalny punkt widzenia, który zawiera w sobie idee bezstronności lub bezosobowości. Wyciągam z tego wniosek, że fakt, iż ktoś spełnia wszystkie zasady rozważnej refleksji i jest idealnie racjonalny, nie pomoże nam wyrokować o tym, jakie wartości ostatecznie przypisze on rzeczom, które mogą sprawić, że jego życie będzie dobre lub złe dla niego samego. Niezrozumienie tego prowadzi niekiedy do zdziwienia, że inteligentna, wykształcona i mądra osoba dochodzi po namyśle do wniosku, że najlepszą dla niej rzeczą jest liczenie żdźbeł trawy na skwerach parkowych lub poszukiwanie metody komunikowania się z asparagusami, jednak stan zaskoczenia wywołany czymś, co uważa się za nieoczekiwane lub niezwykle dla nas samych, nie jest w żadnym razie dobrym przykładem *argumentum ad rem*, który należałoby brać pod uwagę w prowadzonej dyskusji.

Nie rozstrzygam tutaj, które wartości rzeczywiście istnieją, a które są tylko wytworem filozoficznej wyobraźni. Nie zakładam też, że na dobrostan konkretnej osoby składają się tylko wartości osobowe. Jeżeli uznamy, że twierdzenie o istnieniu innych wartości jest wiarygodne, to uważam, że

to, co sprawia, iż życie jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, może być oceniane w kategoriach wartości bezosobowych, jak i w kategoriach wartości względnych wobec podmiotu, które ustala się – tak jak chcą tego na przykład zwolennicy listy obiektywnej – z zewnętrznego punktu widzenia. Dzieje się tak na przykład wówczas, gdy jakość życia tej osoby zależy od rzeczy, które jednocześnie wpływają na jakość życia innych ludzi. Kiedy jednak mówimy, że coś jest dobre lub złe dla konkretnej osoby, i mówiąc to, mamy na myśli rzeczy, które w żaden sposób nie dotyczą interesów innych ludzi – gdyż mieszczą się, łącznie ze skutkami, jakie powodują, w granicach życia tej osoby – lub te, które dotyczą innych wyłącznie za ich przyzwoleniem – to wydaje się, że ocena ta jest prawidłowa tylko wtedy, jeśli jest zgodna z wartością, jaką osoba ta nadaje tym rzeczom niejako od wewnątrz, tj. z jej własnego punktu widzenia.

Teza ta ma praktyczne zastosowanie, gdy porównujemy ze sobą wartość istnienia i nieistnienia. Prawidłowa odpowiedź na pytanie, czy istnienie może być lepsze albo gorsze od nieistnienia, ma doniosłe znaczenie z teoretycznego punktu widzenia – gdzie najbardziej liczy się ustalenie prawdy bądź znalezienie najlepszych argumentów, a w dalszej kolejności również sformułowanie na tej podstawie najlepiej uzasadnionego rozwiązania problemu, który leży u podstaw tego niewinnego, zdawałoby się, pytania – oraz ze względu na rolę, jaką może mieć na przykład dla osób nieuleczalnie chorych lub w jakiś inny sposób dotkniętych przez los, a także dla tych, którzy zdając sobie sprawę z odpowiedzialności za jakość życia przyszłych ludzi, stoją przed decyzją o powołaniu ich do istnienia. Tak naprawdę może być ona w większym lub mniejszym stopniu ważna dla każdego z nas bez względu na to, w jakiej znajdujemy się sytuacji. Jeżeli okazałoby się na przykład, że w porównaniu z przeżywanym właśnie przez jakąś osobę życiem, które nie jest obciążone cierpieniem przekraczającym standardy, jakim w tej mierze podlegają pozostali ludzie, lepiej dla niej byłoby jednak, gdyby nigdy nie istniała, to wielce prawdopodobne jest, że świadomość tego faktu mogłaby wywołać u niej głęboki resentyment w stosunku do osób, których działania stanowiły konieczną część przyczyny jej zaistnienia, a nawet spowodować podjęcie kroków zmierzających do samounicestwienia.

Sprawy te są ważne nie tylko w obrębie pojedynczego życia, mają one także doniosłe znaczenie dla relacji międzyludzkich, które decydują o poziomie dobrostanu w grupach społecznych oraz o odpowiedzialności za wykonywane czynności wobec innych ludzi. To między innymi powoduje,

że wielu z nas chce wiedzieć, jak powinniśmy oceniać wzajemną wartość istnienia i nieistnienia i kto może tego dokonać. Gdy uznamy, że możliwe jest, aby życie każdego z nas mogło być oceniane w dużo szerszej perspektywie aniżeli ta, którą wyznaczają wartości osobowe, niektórzy dojdą do przekonania, iż cała dyskusja nie musi mieć internalistycznego charakteru, a to oznaczałoby, że prędzej czy później dojdą oni prawdopodobnie również do przekonania, że nie trzeba zakładać, iż w tej kwestii mamy mówić wyłącznie o subiektywnych decyzjach podmiotu. W tej perspektywie wartość, jaką życie ma dla osoby, która nim żyje, musiałaby uwzględniać również stanowisko, jakie w tej sprawie mają inni ludzie i w ten sposób zostać niejako dookreślona z zewnątrz – poprzez odwołanie się do *obiektywnych* wartości rzeczy (są nimi wartości bezosobowe oraz wartości względne, ustalone z zewnętrznego punktu widzenia na podstawie – całkowicie niezależnego od podmiotu – przekonania o posiadanych przez ten podmiot własnościach oraz na podstawie takiegoż samego przekonania o tym, jaką mają one dla niego wartość), które przyczyniają się do tego, że życie tej osoby jest dobre lub złe dla niej samej. Gdyby tak było, to wartość życia nie byłaby ani pojedynczą wartością osobową, ani też jednolitą całością, na którą składają się wyłącznie wartości osobowe, lecz stanowiłaby swoisty konglomerat, w którym poszczególne wartości osobowe istniałyby w jakiejś określonej relacji do pozostałych wartości obiektywnych, a ich wpływ na ostateczną ocenę czyjegoś życia (tak samo zresztą, jak i wpływ wartości obiektywnych) pozostałby na zawsze nieznany.

Nie wydaje się jednak, aby można było w ten sposób ustalić wartość życia dla przeżywającej go istoty w takim sensie *wartości tego życia dla tej osoby*, o jaki chodzi w tego rodzaju ocenie. To, co zakłada eksternalistyczny punkt widzenia, sprowadza się do kilku porządkujących czynności: sporządzenia numerycznego katalogu rzeczy, które wpływają na to, że życie jakiejś osoby może być dla niej lepsze lub gorsze, określenia ich jednostkowej wartości i – po starannym przeprowadzeniu inwentaryzacji wszystkich w ten sposób opisanych składników – do wykonania odpowiednich działań arytmetycznych mających na celu ustalenie końcowego bilansu dobra i zła. Wartość, jaką ma dla nas nasze życie, w ostatecznym rozliczeniu nigdy nie jest jednak funkcją czynności, które można przeprowadzić niezależnie od tego, co sami ten temat sądzimy. Podstawowy błąd, jaki popełniały wszystkie uznane teorie dobrostanu, polegał na tym, że zbyt dużo miejsca poświęcano w nich kwestii, *czym* jest to, co sprawia, że życie jakiejś osoby jest dobre lub

złe dla niej samej, a prawie w ogóle nie zajmowano się tym, co wydaje się w tej sprawie najważniejsze, a mianowicie, *kto* ma decydować o tym, czym jest to coś, a także o tym, jaki wywiera ono wpływ na ocenę jego istnienia. Wydaje się zatem, i trzeba to mocno podkreślić, że wartość, jaką ma dla kogoś jego własne życie, nie może wynikać wyłącznie z kalkulacji, której poddawane są rzeczy wyposażone w wartości obiektywne i która sprowadza się zasadniczo do prostego zabiegu buchalteryjnego: dodawania oraz odejmowania przynależnego im dobra i zła. Jeśli nie wprowadzimy żadnych ograniczeń odnośnie do tego, z jakiej perspektywy należy dokonywać ocen, których przedmiotem jest czyjeś istnienie bądź nieistnienie, to ciągle będzie nam się wydawać, że proste zestawienie ze sobą zdarzeń mających miejsce w życiu jakiejś osoby lub własności, które można jej przypisać w jednym lub drugim stanie, musi ostatecznie wyznaczać porównawczą wartość, jaką oba stany mają dla niej, niezależnie od tego, jak ona sama ocenia własne życie lub swoje nieistnienie. Aby wpływać na ostateczną wartość, jaką życie ma dla osoby, która nim żyje, i tym samym na jakość jej dobrostanu, te zdarzenia i własności muszą nie tylko odnosić się do tej osoby lub jej przynależeć, ale – co ważniejsze – musi ona faktycznie doświadczyć tego, jakby to było, gdyby się jej przydarzyły. Kiedy ktoś nie istnieje, nie ma jednak niczego, co zgodnie z przedstawionym tu poglądem powodowałoby, że mówienie o jego dobrostanie ma jakikolwiek sens.

Bibliografia

- Brock, D.W. (1988). Paternalism and Autonomy. *Ethics*, 98, 550–565.
- Brudney, D. (2009). Beyond Autonomy and Best Interests. *Hastings Center Report*, 39, 2, 31–37.
- Dworkin, R.M. (1993). *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York.
- Glover, J. (1977). *Causing Death and Saving Lives*. London.
- Groll, D. (2011). What Health Care Providers Know. *Hastings Center Report*, 41 (5), 27–36.
- Groll, D. [w druku]. Medicine and Well-Being. W: G. Fletcher (ed.), *The Routledge Handbook on Well-Being*. New York: Routledge.
- Hurka, T. (1987). „Good” and „Good For”. *Mind*, 387, 71–72.

- Moore, G.E. (2003). *Zasady etyki*. Warszawa: De Agostini Polska.
- Nagel, T. (1977). *Pytania ostateczne*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Nagel, T. (1997). *Widok znikąd*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Parfit, D. (2012). *Racje i osoby*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Parfit, D. (2011). *On What Matters*. T. I. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Railton, P. (1986). Moral Realism. *Philosophical Review*, 95, 2, 163–207.
- Rawls, J. (1994). *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Regan, D.H. (2004). Why Am I My Brother's Keeper?, W: R.J. Wallace, P. Pettit, S. Scheffler, M. Smith (eds.), *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (s. 202–230). Oxford: Clarendon Press.
- Rosati, C.S. (2006). Personal Good. W: T. Horgan, M. Timmons (eds.), *Metaethics After Moore* (s. 107–132). Oxford: Oxford University Press.
- Rutkowski, M. (2015). Wartość osobowa. *Analiza i Egzystencja*, 32.
- Saja, K. (2015). *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*. Kraków: Universitas.
- Smith, M. (2003). Neutral and Relative Value after Moore. *Ethics*, 113, 576–598.
- Sumner, L.W. (2003). *Welfare, Happiness, and Ethics*. New York.
- Veatch, R. (2009). *Patient Heal Thyself*. Oxford–New York: Oxford University Press.

CAN EXISTENCE BE BETTER OR WORSE THAN NONEXISTENCE? PART I

Summary

The aim of this paper is to examine whether there is any possibility to compare the value of someone's existence with his nonexistence. The final conclusion is that such a comparative evaluation can never be made in a meaningful and valid manner. Nobody can know as well whether he would be better off or worse off created than he would have been had he never existed.

ARTYKUŁY

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY*

SFERA NICZYJA JAKO ŹRÓDŁO ŻYCIA PSYCHICZNEGO: NIETZSCHE, SCHELER, WITTGENSTEIN, GOFFMAN

Słowa kluczowe: znajomość innego, poznanie ja, przeżycia, emocje, doznania, gra językowa, gra społeczna, Nietzsche, Scheler, Wittgenstein, Goffman
Keywords: knowledge of other, knowledge of I, experiences, emotions, sensations, language game, social game, Nietzsche, Scheler, Wittgenstein, Goffman

Pytania zarówno o wiedzę podmiotu o sobie, jak i o znajomość stanów psychicznych innego człowieka zadawane były przez filozofów w różnych epokach i dawały początek nigdy nierozstrzygniętym dywagacjom. W wieku XX nie było inaczej. Pytania o możliwość poznania *ja*, czy to własnego, czy też cudzego, sytuują się pośród najczęściej stawianych przez filozofów współczesnych. I choćby przez to już, że podejmuje je wielu myślicieli różnej proveniencji, nie znajdują zgodnych odpowiedzi. Mimo to da się dostrzec, że w XX wieku pojawia się koncepcja szczególnie doniosła, a znaleźć ją można – co ciekawe – wśród przedstawicieli trendów myślowych powszechnie uznawanych za odmienne. Jest to koncepcja, w której

* Katarzyna Gurczyńska-Sady – dr hab., prof. UP, zatrudniona w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie.

Address for correspondence: Katarzyna Gurczyńska-Sady, ul. Kremerowska 14/6, 31–130 Kraków. E-mail: Katarzyna.sady@gmail.com.

źródło życia psychicznego *ja* umiejscawia się poza nim: w sferze, którą w tym artykule będziemy określać mianem *bezosobowej sfery niczyjej*.

W tradycyjnym ujęciu życie psychiczne, czy też – jeśli ktoś woli – życie duchowe jednostki toczy się w „odosobnieniu” zwanym jej wnętrzem. Uważa się, że ze względu na swój skryty charakter nie jest ono bezpośrednio dane innym podmiotom, które mogą – co najwyżej – trafnie się go domyślać na podstawie ruchów ciała (zachowań niewerbalnych) i wyznań (zachowań werbalnych). Swobodny dostęp jednostka ma wyłącznie do własnych przeżyć (doznań, emocji, odczuć, myśli itd.). Wnętrze innego człowieka nie jest nam nigdy bezpośrednio dane. W wieku XX (choć nie po raz pierwszy) ten tradycyjny pogląd poddano z różnych stron gruntownej krytyce.

Uznaje się znajomość własnego *ja*, dokonaną na podstawie introspekcji, za zbyt przecenioną w filozoficznej tradycji, z kolei znajomość stanów psychicznych innych ludzi za niedocenioną. Izolowane wnętrze jednostki zostaje (wielogłosowo) okrzyknięte mitem, a nieznanomość (umysłów lub dusz) innych ulega zakwestionowaniu. Jako owoc tej krytyki zarysowuje się tendencja odwrotna: uznaje się wiedzę o przeżyciach innego człowieka za daną i dostrzega się problematyczność samowiedzy. W odpowiedzi na tę rewolucyjną tendencję pojawia się koncepcja, która znajomość zarówno własnego, jak i cudzego *ja* wyjaśnia, wprowadzając element umożliwiający owo poznanie i umieszczony poza którymkolwiek z nich. Jest nim wspomniana bezosobowa sfera niczyja (nienależąca ani do *ja*, ani do *ty*) – ponadindywidualna macierz znajomości własnych i cudzych przeżyć (emocji, doznań, myśli), czyli życia psychicznego konkretnych indywiduów.

W niniejszym artykule autorka stawia sobie za zadanie wskazanie genezy idei owej bezosobowej sfery niczyjej, jej głównych cech charakterystycznych i problemów, które jej wprowadzenie rozwiązuje. Opis ów zostanie oparty na poglądach filozofów, którzy – ze względu na prezentowane nurty – pozostawali sobie obcy i nie wpływali bezpośrednio na siebie. To pozwoli podkreślić uniwersalność owej sfery, obecność wykraczającą poza wąski krąg myślicieli jednej opcji filozoficznej. Przywołane zostaną poglądy Maxa Schelera i Ludwiga Wittgensteina, filozofów, którzy w swoich rozważaniach dotyczących znajomości innego człowieka doszli – w pewnej mierze – do wspólnych wniosków, choć drugi z nich, Wittgenstein, zaszedł w swoich wyjaśnieniach nieco dalej niż pierwszy. Uchwycenie tego, na czym polega jego „krok do przodu” w stosunku do osiągnięć Schelera, pozwoli wyłowić najbardziej charakterystyczne cechy omawianej tu bezosobowej sfery ni-

czyjej. Dla klarowności wywodu rozważania niniejsze zostaną wzbogacone o uwagi Fryderyka Nietzschego i Erwinga Goffmana, których poglądy rzucają dodatkowe światło na prezentowane idee Schelera i Wittgensteina.

Wprowadzenie do problemu – wstępne zarysowanie tego, czym jest bezosobowa sfera niczyja, będąca matrycą znajomości przeżyć innego człowieka i swoich własnych, zaczniemy od uwag Nietzschego, u którego pojawia się ona w formie załączkowej, ale charakterystycznej dla swojej postaci dojrzałej.

Nietzsche – świadomość uwarunkowana społecznie

Mirosław Żelazny pisze o Nietzsche jako o jednym „z pierwszych nowożytnych filozofów, który zauważył, że kwintesencję bycia człowiekiem nie stanowi jakaś niezależna od świata dusza” (Żelazny, 2007, s. 114). Tezę tę należy potraktować jako najistotniejsze założenie dla omawianych tu rozważań. Idea człowieka jako istoty, która posiada duszę pochodzącą „nie z tego świata”, zostaje przez Nietzschego odrzucona, a na jej miejsce pojawia się koncepcja istoty uwarunkowanej swym ziemskim trwaniem. Istota owa zamiast duszy uposażona jest trojako: przede wszystkim w popęd, a następnie w świadomość i moralność. W popęd zaopatrzyła ją przyroda, a świadomość i moralność pojawiają się ze względu na procesy uspołecznienia.

Pojęcie świadomości – najbardziej ze względu na prowadzone rozważania interesujące – pojawia się w twórczości owego znakomitego myśliciela końca XIX wieku jako antyteza świadomości Kartezjańskiej. W miejsce samoprzejrzystej substancji o charakterze duchowym Nietzsche wprowadza pojęcie świadomości jako substancji organicznej, w przeciwieństwie do duszy, pozbawionej możliwości samooglądu. W nawiązaniu do teorii Darwina myśliciel przedstawia ją jako organ przystosowawczy, który powstaje u człowieka w związku ze zmianą warunków życia. Będąc wyrwany ze stanu naturalnego i „wtłoczony” w „klatkę” społeczeństwa – jak każda istota żywa – człowiek szuka dróg przystosowania się do tego, co dlań nowe. Odpowiedzią na to zapotrzebowanie jest właśnie świadomość. Organ – jak widać – względnie w człowieku nowy.

Świadomość – podkreślmy to – pojawia się w momencie, kiedy zwierzę (którym był człowiek) ulega procesowi socjalizacji. Istota ludzka, będąc siłą zmuszona do życia w nowych warunkach – żyjąc we wspólnocie – potrzebuje

organu, który takie wspólnotowe życie umożliwi i usprawni. I to właśnie decyduje o charakterze świadomości. Służy ona – podobnie jak moralność – interesom grupy, nie jednostki. Dlatego też – wbrew tradycji kartezjańskiej – nie daje bezpośredniej samowiedzy. Jest świadomością grupy: służy poznaniu tego, czego chcą, nie chcą, czują, wolą itd. inni.

[...] świadomość rozwinęła się w ogóle tylko pod naciskiem potrzeby powiadamiania się – że pierwotnie tylko pomiędzy człowiekiem i człowiekiem (między rozkazującym a słuchającym w szczególności) była pożyteczna i rozwinęła się także tylko w stosunku do stopnia jej pożyteczności. Świadomość jest właściwie tylko siecią, łączącą człowieka z człowiekiem, – tylko jako taka musiała się rozwinąć: pustelniczy i drapieżny człowiek jej nie potrzebował (Nietzsche, tłum. 1910–1911, s. 308).

Człękoksztaltne istoty żywe – zgodnie z naturalną historią ludzkości, którą kreśli na kartach swoich ksiąg Nietzsche – tracąc możliwość życia na swobodzie, zostają zmuszone utworzyć – uhierarchizowane – stado. Istota żywa tym sposobem zostaje zmuszona do życia pośród innych, co z kolei rodzi potrzebę porozumiewania się. I ta właśnie realizuje się za pomocą świadomości tego, co przeżywają inni. Dlatego też świadomość daje poznanie, ale poznanie innych. Powstając w każdej jednostce, łączy grupę.

[...] nie tylko mowa służy za most między człowiekiem i człowiekiem, lecz i spojrzenie, uścisk, gest; uświadomienie naszych wrażeń zmysłowych w nas samych, siła utrwalania ich i niejako stawiania poza obrębem siebie, wzrasta w miarę, jak rósł mus powiadamiania o nich innych przez znaki. [...] dopiero jako zwierzę społeczne nauczył się człowieka uświadamiać sobie (Nietzsche, tłum. 1910–1911, s. 308).

W fragmencie tym ważna jest kolejność. Świadomość przede wszystkim służy interesom grupy. Dla niej powstaje. A dopiero potem służy jednostce – ale i wtedy w perspektywie uświadamiania sobie tego, co w niej uniwersalne, wspólne grupie, z którą ta jest związana. Odpowiada na powstałą potrzebę porozumiewania się, powiadamiania innych. Pozwala na refleksję dotyczącą tego, co dzieje się w jednostce, ale w związku z grupą. Powstająca w ten sposób wiedza o *ja* jest wiedzą „odbitą”, pochodzącą spoza niego samego. Jest samowiedzą w kontekście tego, co czują, myślą, wolą itd. inni członkowie grupy. Jeśli więc świadomość coś odzwierciedla,

to to, co dla grupy będzie zrozumiałe, dla niej uniwersalne, nie zaś wobec niej autonomiczne (własne, prywatne i nieznane).

Świadomość nie przynależy właściwie do indywidualnej egzystencji człowieka, raczej do tego, co jest w nim naturą gromadną i stadną, że jak z tego wynika, rozwinęła się ona subtelnie tylko ze względu na gromadny i stadny pożytek i że w następstwie tego, każdy z nas, przy najlepszej woli rozumienia siebie samego najmożliwiej indywidualnie, „poznania samego siebie”, będzie uświadamiał sobie jednak właśnie tylko to, co jest w nim nieindywidualne, swoją „średniość” (Nietzsche, tłum. 1910–1911, s. 309).

To, co w tym artykule będziemy nazywać bezosobową sferą niczyją, ma zarysowane tu cechy Nietzscheańskiej świadomości. Zbierzmy je krótko. Świadomość nie służy poznaniu tego, co w *ja* indywidualne, właściwe tylko jemu samemu. Powstaje po to, by ludzi mogli się nawzajem rozumieć, trafnie odgadywać zamierzenia, nastroje, nadzieje, lęki czy myśli, nie zaś po to, by jednostce zapewnić „sam na sam” ze sobą. Świadomość sprawia, że inny człowiek w swoich zachowaniach jest dla *ja* zrozumiały. I to samo odnosi się do rozumienia *ja* przez innych. Dając poznanie własnego *ja*, czyni to w kontekście tego, co jest zrozumiałe dla pozostałych członków grupy i co – z różnych względów – jest dla nich ważne. Sprawia zatem, że *moje* przeżycia są innym znane, czyni *mnie* wobec innych przewidywalnym, daje innym wgląd w *moje* życie psychiczne. Sprawia, że *moje* zachowanie, posunięcia, motywy działania stają się dla innych czytelne. Można też powiedzieć, że świadomość odzwierciedla wyłącznie nieswoiste dla *ja* rysy. Nie własne, ponadindywidualne, bo tylko te będą dla innych zrozumiałe.

Schelerowska bezosobowa sfera niczyja

Kwestia istnienia bezosobowej sfery niczyjej, będącej źródłem poznania zarówno *ty*, jak i *ja*, pojawia się u Schelera ze względu na problematykę, którą określa on jako zagadnienie „istotowych i poznawczych podstaw powiązania ludzkich Ja i ludzkich dusz” (Scheler, tłum. 1980, s. 318). Problem ten, poza sensem, który ujmuje jako ontyczno-metafizyczny, czy też teoriopoznawczy, jest problemem życiowym. Scheler określa go jako ważny „dla człowieka jako samego człowieka” (Scheler, tłum. 1980, s. 322). Myśliciel twierdzi, że

kwestia tego, czy, na ile i jak się rozumiemy, jest po prostu dla nas ważna. Z tego powodu powinna stać się przedmiotem rzetelnej i ze względu na swój charakter metasocjologicznej refleksji.

Scheler pozostaje świadom historyczności rozważań, które podejmuje. Wśród największych myślicieli należących do grona zainteresowanych tą tematyką wymienia Kartezjusza, Leibniza, Hegla i Hartmanna. I choć ich rozważań nie dyskredytuje, to dostrzega ich anachroniczność, niewystarczalność w czasach mu współczesnych. Metafizyczny indywidualizm monad i dusz, który dominuje w poglądach wymienionych filozofów, nie wyjaśnia faktu, że przeżycia innego człowieka są nam – zwykle, bardziej lub mniej, w ten czy inny sposób – znane. Ludzie dani nam są jako jednostki coś przeżywające. Jako takie lub inne: zadowolone, zatroskane, zaniepokojone, nieszczęśliwe itd. Dlatego też Scheler znajdzie się w gronie tych myślicieli, którzy dostrzegli potrzebę filozoficznego opracowania tego zjawiska. A zarazem pośród tych, którzy zakwestionowali możliwość bezpośredniego wglądu we własne życie psychiczne. Dlaczego – zapyta – miałoby być oczywiste, iż każdemu dane jest przede wszystkim jego własne *ja* i jego przeżycia? „Cóż oznacza owo twierdzenie, że «każdy może myśleć jedynie swoje myśli, czuć swoje uczucia?» Co jest w nim «zrozumiałe samo przez się?»” (Scheler, tłum. 1980, s. 366)

Twierdzenia takie myśliciel uznaje za niepoparte empirycznie (niezgodne z tym, co dane), choć to one właśnie sprawiają, że wydaje nam się, iż aby poznać stan innego człowieka, musimy dokonać wielu karkołomnych zabiegów. Ich opis znalazł się w filozofii pod postacią dwóch wiodących i – według Schelera – błędnych koncepcji znajomości przeżyć innych. Pierwsza z nich to wnioskowanie o przeżyciach jakiegoś *ty* przez analogię z przeżyciami *ja*. Druga zaś to teoria „wczucia”: wczuwania się w ciało (jego uczłonowanie, ruchy, ułożenie, mimikę) innego człowieka. Streścimy krótko powody, dla których je odrzuca.

Zacznijmy od teorii wnioskowania przez analogię. Przeciwno niej przemawia to, że nawet zwierzęta rozpoznają stany innych (zarówno ludzi, jak i innych zwierząt), a przecież trudno byłoby je posądzać o proces umysłowy zwany wnioskowaniem przez analogię – to po pierwsze (Scheler, tłum. 1980, s. 356–357). Po drugie, inaczej dane nam są nasze własne ruchy wyrazowe, a inaczej ruchy wyrazowe innych. Te własne postrzegamy w postaci „intencji ruchu i położenia”, a u innych jako „optyczne obrazy tych ruchów” (Scheler, tłum. 1980, s. 57–59). A jeśli tak, to nie możemy wnosić z ruchów

innych o przeżyciach, które znamy na podstawie – innych – ruchów własnych. Po trzecie, przekonanie, że dana istota coś przeżywa, przypisujemy również tym, których ruchy wyrazowe są niepodobne do naszych, ludzkich (np. rybie lub ptasie). Tymczasem przeżycia zwierząt też są nam dane, bywa, że wydają nam się oczywiste (Scheler, tłum. 1980, s. 59–60). Konkludując, można stwierdzić, że znajomość innych przez analogię prowadzić mogłaby wyłącznie do wniosku, że istnieją jakieś inne *ja* o tyle, o ile są to takie same *ja* jak własne. Można, rzecz jasna, coś takiego twierdzić, ale nie o obronę tej tezy chodzi adwersarzom teorii wnioskowania przez analogię.

Podobnie ma się rzecz z teorią „wczucia” – ta również chybia celu. Wyjaśnienie sposobu, w jaki znamy przeżycia innych (reprezentowane np. przez Theodora Lippsa), mówi o tym, że znajomość owa zasadza się na procesie wczuwania się w zjawiska cudzego ciała. Pierwszy z wielu argumentów wysuniętych przeciwko tej teorii wskazuje na to, że „zbiegnięcie” się naszych przypuszczeń co do przeżyć innego z nimi samymi (ich pokrycie się) byłoby kwestią czystego przypadku. Dlaczego bowiem mielibyśmy w cudzym ciele czuć to samo, co w swoim? Dalej: skąd wiemy, co czuje ktoś, kto jest na przykład postacią z portretu („nie jest czystą realnością”)? Rozumiemy jego gesty, mimikę, nie mogąc przecież wczuć się w jego „portretową” cielesność. Tak samo ma się sprawa z gestami aktorów, które rozumiemy, a które nie mogą być poparte prawdziwymi przeżyciami ludzi odgrywającymi (udającymi) określone przeżycia (Scheler, tłum. 1980, s. 61).

Jak widać zatem i ta teoria nie tłumaczy naszej wiedzy o przeżyciach innych. Podobnie jak wnioskowanie przez analogię może upewnić nas wyłącznie odnośnie do tego, że własne *ja* istnieje w innym „raz jeszcze”, ale nie odnośnie do tego, że owo *ja* jest innym, nie moim *ja*. Co z tego wynika?

Krytyka Schelera, jak się zdaje całkiem słuszna, celnie mierzy w najslabszy punkt owych teorii, a mianowicie w przekonanie, że aby znać przeżycia innego człowieka, jest konieczne, abyśmy znali ruchy jego ciała. Tymczasem jeśli weźmiemy pod uwagę zwykłe doświadczenie, to okaże się, że bywa, iż ciało odgrywa znikomą rolę w poznawaniu procesów psychicznych innych osób. Może też w ogóle nie odgrywać żadnej! Nie jest czynnikiem ani jedynym, ani koniecznym.

Również tam, gdzie są nam dane jakieś *znaki* i *ślady* jego (innego) duchowej działalności np. dzieło sztuki bądź wyczuwalna jedność zamierzonego działania, bez trudu uchwytujemy czynne *Ja* indywidualne (Scheler, tłum. 1980, s. 362).

Powodem zakwestionowania znajomości przeżyć innego człowieka na podstawie jego fizycznej strony jest niezgoda myśliciela na to, że postrzegamy w człowieku ciało i ducha w sposób odrębny. Nie oznacza to, że takie komponenty nie istnieją, znaczy natomiast, że jako oddzielone nie są w doświadczeniu (fenomenologicznie) dane.

Tym, co spostrzegamy u innych ludzi, z którymi żyjemy, nie są „wpierw” ani „cudze ciała w sensie fizycznym” (o ile nie przeprowadzamy właśnie zewnętrznego badania lekarskiego) ani cudze „Ja” i „dusze”, ale *jednolite całości*, które naocznie widzimy (Scheler, tłum. 1980, s. 391).

Czym są owe jednolite całości? Co uchwytujemy, postrzegając innego człowieka? Według Schelera nie jest to ciało (i nie jest to dusza). Tym czymś jest *wyraz*. Odnosi się to również do bytów pozaludzkich.

[...] „wyraz” jest czymś, co człowiek *najwcześniej* uchwytuje w bycie znajdującym się poza nim i że jakieś zjawiska zmysłowe *wpierw* ujmuje on o tyle, o ile mogą się w nich „przedstawiać” psychiczne jednostki *wyrazowe* (Scheler, tłum. 1980, s. 357–358).

Widząc innego, nie widzimy – na przykład – śmiejącego się ludzkiego ciała, tylko śmiejącego się człowieka. Dusza znajduje swój *wyraz*, ale trudno powiedzieć, że znajduje go ściśle w obrębie ciała. Uchwytujemy na przykład czyjeś spojrzenie „dużo wcześniej niż bylibyśmy w stanie podać barwę czy wielkość «oczu»” (Scheler, tłum. 1980, s. 364). Widząc porozrzucane rzeczy w czymś pokoju, możemy potraktować je jako wyraz stanu ducha tego, kto je w taki sposób zostawił. Wiedza na ten temat przybiera – co warto podkreślić – formy nawet bardzo wyrafinowane: „widzę – pisze Scheler – nie tylko czyjeś «oczy», ale również to, «że on na mnie patrzy», a nawet, «że spogląda na mnie w taki sposób, jakby chciał uniknąć tego, abym widział, że on mnie widzi»”! (Scheler, tłum. 1980, s. 390). Dlatego też *wyraz* trzeba traktować jako wyraz stanu ducha innego człowieka, ale nie w sensie odwzorowania w ciele tego, co dzieje się w duszy. Skąd zatem pochodzi nasza wiedza o *wyrazie*?

Odpowiedź brzmi: nabywamy ją – jako małe dzieci – w procesie socjalizacji. Ucząc się rozpoznawać stany uczuciowe innych osób, uczymy się rozpoznawania *wyrazu*. Czego się wtedy uczymy?

[...] „pierwotnie” płynie *obojętny w aspekcie Ja–ty* strumień przeżyć, faktycznie zawierający nieoddzielone i wzajemnie przemieszane to, co własne, i to, co cudze; w tym zaś strumieniu stopniowo dopiero tworzą się stałe, ukształtowane wiry, które powoli wciągają w swoje kręgi coraz to nowe elementy strumienia oraz sukcesywnie, stopniowo w trakcie tego procesu, przyporządkowywane są różnym indywiduum (Scheler, tłum. 1980, s. 368).

Scheler postuluje istnienie sfery, którą określiliśmy jako bezosobową sferę niczyją. Ów strumień przeżyć uznaje za fenomenem pierwotny – niczym niewarunkowany, dany. Z nim człowiek jako dziecko styka się jako pierwszym. Dziecko „chwytą” stany, takie jak radość, smutek, niebezpieczeństwo, ale nie przypisuje ich osobom. Zjawisko adresowania przeżyć Scheler uznaje za wtórne i mające swoją dalszą chronologię. „«Wpierw» człowiek żyje bardziej w *innych* niż w sobie samym, bardziej we wspólnocie niż w swoim indywiduum” (Scheler, tłum. 1980, s. 369).

Jeśli zatem chodzi o kolejność dania przeżyć ludzkich w procesie nauki *wyrazu*, to najpierw dany nam jest *wyraz*, który nie ma adresata, później uczymy się go przypisywać innym, a na samym końcu sobie. Dowodem na to są według Schelera fakty z naszego dzieciństwa (jak też z życia psychicznego ludów pierwotnych). Gdy dziecko przychodzi na świat, całe jego życie psychiczne zależne jest od „idei, uczuć, kierunków dążenia”, jakimi żyje jego otoczenie. Dziecko pozostaje „wtopione w ducha rodzinnego”. Następnie przybiera postać przeżyć konkretnego *ty*. Wtedy jeszcze własne życie duchowe pozostaje dla dziecka skryte! (Scheler, tłum. 1980, s. 369). Proces przyporządkowania *siebie* do strumienia przeżyć, w które jest zanurzone, wieńczy całą naukę. Rodzi się pytanie: dlaczego przeżycia początkowo pozostają nieprzypisane żadnym osobom?

Proces przypisania danego przeżycia konkretnej osobie polega, według Schelera, na obiektywizacji przeżyć, a to pociąga za sobą potrzebę zdystansowania się od otoczenia. Aby do tego doszło, świadomość dziecka musi najpierw zostać „wypełniona ideami i przeżyciami, których faktyczne pochodzenie pozostaje dla niego zupełnie nieznane” (Scheler, tłum. 1980, s. 370). Dla dziecka muszą zaistnieć „schematy i formy życia psychicznego charakterystyczne dla danej wspólnoty”, by wtórnie je komuś przypisać. Jak ujmuje to Stanisław Czernik, Scheler przekonanie o realności społeczeństwa czy grupy społecznej uznaje za uprzednie w stosunku do samowiedzy indywidualnej. Uwaga ta odnosi się również do wiedzy o konkretnym *ty*:

„Prymat grupy jest przy tym zawsze jednocześnie poznawczym prymatem «innego», który sytuuje się wobec indywiduum jako partner rozlicznych interakcji” (Czerniak, 1981, s. 105).

Dopiero bardzo powoli dziecko podnosi jakby swą własną duchową głowę z tego ponad nim przelewającego się nurtu i odnajduje się jako istota, która też ma własne uczucia, idee i dążenia (Scheler, tłum. 1980, s. 369–370).

A zatem – choć jest to dosłownie *wywrotowe* w stosunku do teorii wnioskowania przez analogię i „wczucia” – o myślach, które myślę, i uczuciach, które czuję, mogę powiedzieć, że są moje o tyle, o ile umiem je przypisać innym. To zaś umiem wtedy, kiedy znam je jako niczyje. Dana jest mi treść przeżyciowa jako zbiór możliwych *wyrazów*, adresat zaś jest kwestią późniejszą. Jest niczym znak, jakim opatrujemy strumień przeżyć, pozostający w istocie swojej bez wskazań co do właściciela.

Myli się zatem ten, kto wyobraża sobie, że człowiek wysnuwa z siebie, niczym pajak sieć, swe własne przeżycia. Jeśli jakiś obraz odnośnie do poglądów Schelera moglibyśmy tu przywołać, to będzie to obraz wypożyczalni (np. strojów). Nie jesteśmy – wbrew intuicjom ukutym przez tradycję – kreatorami naszych przeżyć, lecz ich depozytariuszami.

Wróćmy jednak do procesu socjalizacji, kiedy to dziecko uczy się *wyrazu*, by potem przypisać go jakiemuś *ty* lub *ja*. Wyjaśniliśmy już, czego uczy się dziecko, by rozpoznawać określone przeżycia. Pozostaje jednak kwestia: jak?

Odpowiedź należy do najbardziej nowoczesnych myśli Schelera. Według niego dziecko uczy się *wyrazu*, ucząc się języka. Ten bowiem jest nam dany w pojęciach odnoszących się do przeżyć. (Fakt ten jest ważny z tego względu, że stanowi oś możliwego – i dokonanego w tym artykule – odniesienia do poglądów Wittgensteina). Nauka *wyrazu*, która decyduje o znajomości stanów psychicznych (czy to *jego* czy *moich*) ma charakter nauki rozpoznania ich na podstawie pojęć, które się wcześniej przyswoiło.

Skoro władza języka sięga głęboko w samotne i ciche życie duszy, tak że jeśli brakuje jednostki *słownej* lub innej przyjętej społecznie formy wyrazu przeżycia, to ono samo nie wyodrębnia się ze strumienia przeżywania (Scheler, tłum. 1980, s. 371).

Proces „zaznajomienia” się z bezosobową sferą niczyją, przyswojenia „wielkiego zbiorowego strumienia powszechnego życia psychicznego” (Scheler, tłum. 1980, s. 374) przybiera postać nauki pojęć psychologicznych (odnoszących się do naszego życia psychicznego). Myśl ta jest pewną postacią relatywizmu językowego. Język przestaje tu bowiem pełnić rolę lustra przeżyć. Staje się ich nośnikiem w tym sensie, że brak słów oznacza wprost ich brak (a nie odwrotnie).

Bezosobowa sfera niczyja w ujęciu Schelera dana jest poprzez język. Fakt ten ma niebagatelne znaczenie i rodzi pewne problemy. Język ulega zmianom: jedne pojęcia pojawiają się, inne zanikają lub przekształcają się. Jeśli zatem prawdziwa jest teza, że nasza wiedza o przeżyciach pochodzi z języka, to powstaje pytanie, skąd zatem biorą się w nim nowe pojęcia?

Odpowiedź Schelera różni się zasadniczo od tej, której – jak zobaczymy w dalszej części tego artykułu – udziela Wittgenstein. Twierdzi on, że nowe pojęcia, a zatem i przeżycia, wynajdują... poeci. To oni wzbogacają nasze życia psychiczne. Wprowadzają nowe słowa w obieg publiczny, a tym samym stają się „odkrywcami naszego życia psychicznego” (Scheler, tłum. 1980, s. 378). „Są tymi, którzy wprowadzają nowe segmentacje i uczłonowania w ujęciu strumienia i dopiero w ten sposób wskazują odbiorcom to, co *przeżywają*” (Scheler, tłum. 1980, s. 378).

Proces wynajdywania „nowych segmentacji i uczłonowań zdań” polega – jak objaśnia to myśliciel – na ich wydzieraniu ze „straszliwej niemoty naszego życia wewnętrznego” (Scheler, tłum. 1980, s. 379). To, co zwykle wykracza poza możliwości jednostki, u szczególnie wrażliwej udaje się. I choć na początku nowe formy wyrazu stosowane są przez niewielu – pozostają elitarne – to z czasem upowszechniają się podobnie jak towar w gospodarce. Sól czy herbata, na przykład, z początku były luksusem używanym przez nielicznych, a potem stały się towarami posiadanymi powszechnie (Scheler, tłum. 1980, s. 378). I tak też jest z nowymi pojęciami. Poeci wynajdują je, a te upowszechniają się. Wittgenstein – jak zobaczymy – zaproponuje zupełnie inne rozwiązanie tego problemu.

Zanim przejdziemy do prezentacji tego rozwiązania, warto dodać jeszcze dwie uwagi. Po pierwsze, wątek poetów odgrywających tak doniosłe znaczenie dla samowiedzy życia psychicznego daje się ująć jako pewne uszczegółowienie Schelerowskiej teorii wzorów osobowych. Myśliciel utrzymuje bowiem, iż w każdej zbiorowości istnieją ludzie pełniący rolę wzorów dla innych. Leszek Kusak (2007, s. 193) w swoim podsumowaniu

wymienia ich kolejno jako: artystów, przewodnich duchów cywilizacji, bohaterów (występujących jako filozof i mędrzec, prawodawca i sędzia). Osoby te – właściwe każdej epoce – są konkretnymi ludźmi, którzy „ucieleśniają” określone wartości o znaczeniu uniwersalnym. Dusze poetów, o których tu mowa, stanowią uniwersalny wzorzec duszy ludzkiej. Wskazują dla czasu, w jakim przyszło im żyć, granice możliwego przeżywania.

Kolejna uwaga dotyczy omówionej tu możliwości poznania drugiej osoby. Jej zrozumienie możliwe jest, co warto dodać, również w planie szerszym, etycznym. Rozumienie innego człowieka nie pozostaje li tylko faktem o charakterze epistemologicznym. Jego znaczenie polega na tym, że dzięki niemu zrealizowane zostają również pewne wartości. Rozumienie, znajomość duszy innego człowieka, może przyjąć postać głęboką, stając się wtedy porozumieniem. Tak o tym pisze Hanna Buczyńska-Garewicz:

Spotkanie osoby nie redukuje się ani do uczuć, ani do wiedzy, lecz jest bezpośrednią relacją *sui generis*. Jest ono ujęciem osoby w jej jedności i jedyności. Jest to takie ujęcie innego człowieka, które wykracza poza zwykłą wiedzę o nim, poza wszystkie fakty jego biografii. Scheler taki wgląd w drugiego człowieka nazywał znajomością jego *ordo amoris* (1992, s. 157).

Wittgenstein

Przywołanie Wittgensteina po Schelerze jest ze wszech miar zasadne, gdyż mówiąc słowami Petera Hackera: „[...] żaden filozof nie wykazał większej wrażliwości na fenomenologię języka niż Wittgenstein” (tłum. 1996, s. 33). Obaj znajomość przeżyć innego człowieka tłumaczą umocowaniem jej w sferze o charakterze powszechnym i językowym zarazem. Obaj wskazują na pojęcia jako właściwe źródło naszego życia psychicznego. Inaczej jednak – co zostało już zasygnalizowane – wyobrażają sobie mechanizm wzbogacania języka pojęć psychologicznych (a tym samym naszych przeżyć o nowe formy). „Przeskakując” prezentację poglądów Wittgensteina, które są zgodne z poglądami Schelera, skupmy się na tym, co ich różni. (Pogląd Wittgensteina na temat poznania własnego i cudzego *ja* został szczegółowo przedstawiony w: Gurczyńska, 1997). Zacznijmy więc od miejsca, w którym przerwaliśmy nasz tok rozważań i ponówmy pytanie inicjujące brak zgody

pomiędzy myślicielami. W jaki sposób wzbogaca się język o nowe pojęcia psychologiczne?

Publiczny charakter języka należy do najmocniej podkreślanych przez Wittgensteina jego cech i wyrażony jest w słynnej tezie mówiącej o nieistnieniu języka prywatnego. Jeśli więc ten jest niemożliwy, niemożliwe jest *prywatne*, dokonywane w akcie sam na sam ze sobą (poety), nazwanie przeżyć. Wittgenstein wyklucza, aby możliwa była *prywatna ceremonia* łączenia doznania z wymyśloną nazwą. Nie „namierzamy” przeżycia skupieniem uwagi, by potem „ochrzcić go”. A tak, jak się zdaje, wyobrażał to sobie Scheler, który, widząc w poecie tego, kto wzbogaca język naszych przeżyć, pozostawał niekonsekwentny: głosząc tezę o publicznym charakterze języka, wyobrażał go sobie jako – chwilowo – prywatny. Wyjaśnijmy to, oddając najpierw głos Wittgensteinowi.

[...] przypuśćmy, że dziecko byłoby geniuszem i samo wynalazłoby nazwę dla doznania! – Co prawda, nie mogłoby się ono takim słowem porozumiewać. – Tak więc rozumie ono tę nazwę, ale nie może nikomu wyjaśnić jej znaczenia? – A więc co to ma znaczyć, że „nazwało ono swój ból”? – Jak się to robi: nazwać ból?! Cokolwiek dziecko tu zrobiło, jakież to miało cel? – Gdy mówimy: „Nadało doznaniu nazwę”, to zapominamy, że wiele musiało być już przygotowane w języku, by proste nazywanie miało swój sens. Gdy mówimy, że ktoś nadał bólowi nazwę, to gramatyka słowa „ból” jest tym, co było przygotowane; wskazuje ona miejsce, w które wstawia się nowe słowo (Wittgenstein, tłum. 1972, § 257).

Cytat ten jest bardzo ważny ze względu na zawartą w nim frazę: „wiele musiało być przygotowane”. Aby nazwać to, co dotąd było nienazwane – a co stanowiło zadanie, z którego, według Schelera, wywiązywali się poeci – nie wystarczy, by tak rzec, wrażliwość nazywającego, wsłuchanie się w głos własnej duszy. Znalezienie nazwy nie jest – według Wittgensteina – sposobem na wzbogacenie języka. Rzecz cała nie jest też kwestią zdolności, geniuszu, wyjątkowości wglądu, głębi wrażliwości. Błąd Schelera, z perspektywy Wittgensteina, polega na tym, iż ten zakłada, że owszem, język jest medium publicznym, ale zanim taki się staje, to – na chwilę przynajmniej – jest prywatny. A to, zdaniem Wittgensteina, jest niemożliwe. Publiczny język nie ma prywatnego źródła. Jak zatem wzbogaca się go o nowe formy wyrazu? Wittgenstein odpowiada: aby się pojawiły, „wiele musi być przygotowane”. Owo „wiele” w wykładni Wittgenstein to gramatyka.

Gramatyka w filozofii autora *Dociekań filozoficznych* to techniczne pojęcie oznaczające coś innego niż tylko zbiór reguł tworzenia poprawnych wypowiedzi. Tą określa mianem powierzchownej i odróżnia od głębokiej, oznaczającej sposób, w jaki używa się danego pojęcia. Sprawą gramatyki jest, że pytamy o to, jak się komuś spało, a nie pytamy, jak się komuś myślało, choć w sensie gramatyki powierzchownej pojęcia „myśleć” i „spać” należą do tej samej kategorii. (Szerzej o różnicy pomiędzy gramatyką powierzchowną a głęboką można przeczytać w: Hacker, 1996, s. 36–40).

A zatem tym, co musi być przygotowane, aby pojawiły się nowe pojęcia, jest sposób, w jaki będzie się ich używało. Aby to wyjaśnić, trzeba przyjrzeć się temu, jak funkcjonują słowa w języku. Metaforą, za pomocą której Wittgenstein opisuje język, jest skrzynka z narzędziami (Wittgenstein, tłum. 1972, § 11). Znajdują się w niej narzędzia o różnym przeznaczeniu: jedne służą do cięcia, inne do wbijania, jeszcze inne do klejenia czy do mierzenia. Cięcie, wbijanie, klejenie i mierzenie – to różne, niesprowadzalne do siebie czynności. I tak jest też z wyrazami lub wyrażeniami w języku. Są takie, które służą do rozkazywania, inne do wyrażania wątpliwości, jeszcze inne pozwalają nam żartować lub wprowadzać kogoś w zdziwienie. Wyjaśniliśmy to, wróćmy do pytania o to, co musi się pojawić w języku, aby nazwać dane przeżycie, i zadajmy go, wykorzystując wprowadzoną metaforę. Będzie ono teraz brzmiało: co musi być przygotowane, aby pojawiło się nowe narzędzie?

Co poprzedza pojawienie się narzędzia? Odpowiedź, która natychmiast przychodzi nam na myśl, to potrzeba. Przed wynalezieniem dajmy na to strzykawki istniało zapotrzebowanie na instrument, za pomocą którego wprowadzi się płyn leczniczy bezpośrednio do komórek ciała. Przeznaczenie to – ze względu na cele zdrowotne, jakie miała spełniać – można by rzec, istniało od zawsze, czyli w tym wypadku od momentu pojawienia się człowieka mającego biologiczny, a więc narażony na choroby, organizm. A jednak – i tu można zacytować słowa Wittgensteina, których sensu poszukujemy – „wiele musiało zostać przygotowane”, aby potrzeba taka rzeczywiście zaistniała. Wynalazek strzykawki jest poprzedzony bezpośrednio określoną wiedzą medyczną o ciele ludzkim, lekach, ich transporcie w organizmie. Dalej: wiedzą dotyczącą higieny, bakteriologii, metod sterylizacji itd. Musiała zaistnieć technologia powstawania takiego instrumentu medycznego, jak strzykawka (pierwotnie szklana, z metalowym tłokiem, wielokrotnego użytku). Musiało wreszcie zaistnieć społeczne urządzenie służące do po-

dawania leków tego typu. Przy jej upowszechnieniu duże znaczenie miał również jej koszt, który musiał „wpisać się” w ogólną ekonomię leczenia itd. Jak widać, sama potrzeba to zbyt mało, aby pojawił się instrument jej odpowiadający.

O tym, że to nie „naga” potrzeba jest przyczyną pojawienia się *nowości*, niech świadczy również i to, że wynalazek tłokowej strzykawki, obecnie szeroko rozpowszechnionej, dokonał się właściwie przypadkiem – a zatem nie bezpośrednio po to, by zaspokoić swe przyszłe przeznaczenie. Francuski lekarz Charles Pravaz w 1853 roku pracował nad leczeniem tętniaków, wstrzykując do tętnic chlorki żelazowy. Metoda ta okazała się nieskuteczna, ale jako „produkt uboczny” badania te pozostawiły po sobie metalowy walec z tłokiem w środku. Instrumentem Pravaza zainteresował się szkocki lekarz Alexander Wood, który dołączył do niej cienką, ściętą na końcu igłę. Tak uzbrojona strzykawka służyła początkowo (najprawdopodobniej) wyłącznie do podawania morfiny (w tym celu użyto jej po raz pierwszy), by potem znaleźć szerokie zastosowanie jako instrument dokonywania zastrzyków z wszelkich płynów leczniczych. Jako taka znalazła dalsze zastosowanie: służyła podawaniu szczepionek i pobierania płynów ustrojowych, biopsji i płukaniu cewników. I ewoluowała dalej: pojawiły się strzykawki automatyczne podające precyzyjnie określone dawki insuliny. Przed strzykawką jest też przyszłość: w projekcie znajdują się takie, które minimalizują groźbę zakażeń. (Więcej o wynalazku strzykawki w: Durek, Paweł, Wnukiewicz, 2008, s. 85–88).

O tym, jak „wiele musiało być przygotowane”, aby strzykawka została wynaleziona, świadczy również jej prototypowa postać. Za czasów Hipokratesa istniał przyrząd składający się z pęcherza zwierzęcego, z którego biegła rurka, a z niej z kolei wypływał leczniczy płyn. Do tego, by zaistniała w swojej późniejszej postaci, w czasach starożytnych *zbyt mało było przygotowane*. Czas dla niej jeszcze nie nadszedł i nie miało to nic wspólnego z tym, że nie było na tyle zdolnych wynalazców, aby do jej wynalazku doprowadzić!

Co pomaga nam zrozumieć ta rozbudowana analogia? Otóż tak jak strzykawka nie pojawiła się *ex nihilo* w wyniku zdolności geniusza, który wynalazł ją, skoncentrowawszy swe twórcze wysiłki na potrzebie, tak też słowa nie pojawiają się w języku twórczą mocą poetów. Nazywanie doznania nie odbywa się poprzez wgląd w stan własnego umysłu, a następnie nadanie mu nazwy. Według Wittgensteina taka ceremonia to ostatnie i mało istotne

posunięcie w grze językowej, która musi być już w toku, by do nazywania doszło. Wymaga ono szerokiego kontekstu, który to umożliwi. Tego właśnie, jak się zdaje, nie dostrzegał Scheler, a dostrzegł i opisał Wittgenstein. Bez odpowiedniego „otoczenia” poeta, największy z największych, pozostałby niemy.

Czemu moja prawa ręka nie może podarować lewej pieniędzy? – Moja prawa ręka może je do lewej włożyć. Moja prawa ręka może wypisać poświadczenie darowizny, a lewa pokwitowanie. – Jednakże dalsze konsekwencje praktyczne nie byłyby tu konsekwencjami darowizny. Gdy lewa ręka wzięła pieniądze z prawej itd., wówczas spytamy: „No i co dalej?”. To samo pytanie można by też postawić, gdy ktoś objaśnia sobie prywatnie jakieś słowo, tzn. gdy je wymawia, kierując przy tym uwagę na pewne doznanie (Wittgenstein, tłum. 1972, § 268).

Jest oznaką fundamentalnego nieporozumienia, jeżeli po to, by wyjaśnić sobie filozoficzny problem doznania, skłonny jestem badać swój aktualny stan bólu głowy (Wittgenstein, tłum. 1972, § 314).

Znajomość przeżyć własnych nie jest – jak mogłoby się wydawać – samoznajomością. Nie polega na samodoświadczeniu. Doznawać, mieć określone przeżycia, u Wittgensteina znaczy: brać udział w grze językowej. Na wyrażenia takie, jak na przykład: „nagle coś zrozumieć”, „uleć chwilowej słabości”, „wziąć na siebie odpowiedzialność”, należy spojrzeć jako na posunięcia w grach, które wymagają czegoś więcej niż czującej duszy. Jak słusznie zauważa Cavell: „[...] nie możesz powiedzieć dziecku, co znaczy słowo, kiedy dziecko nie nauczyło się jeszcze, czym jest «pytanie o znaczenie» (tj. jak pytać o znaczenie), podobnie jak nie możesz pożyczyć grzechotki dziecku, które nie nauczyło się jeszcze, co znaczy «pożyczyć coś od kogoś (lub komuś)»” (Cavell, 2000, s. 35). Posunięcie w grze zakłada jej cały kontekst. Tak o tym pisze Finch:

Tym, co wiąże gry językowe i formy życia, nie są reguły, lecz jeszcze szerszy zakładany przez nie kontekst codziennego życia i codziennej pewności, co Wittgenstein rozważa w swej ostatniej pracy *O pewności*. Jak tam podkreśla, ów kontekst nie jest czymś, o czym „wiemy”, lecz ramą, wewnątrz której znajduje się to, że coś wiemy i w coś wątpimy, nasze sądy i dociekania. Jest on tym, co „trwałe”, jak język i warunki, w które rzucone są nasza wiedza i nasze problemy. (Finch, 1996, s. 104).

Spróbujmy przyjrzeć się bliżej owemu kontekstowi, czyli temu, co musi być przygotowane, aby mogło dojść do nazywania (albo w ogóle do użycia nazwy). W tym celu odejdźmy od tekstu Wittgensteina i posłużymy się słowami jednego z najznakomitszych przedstawicieli interakcjonizmu symbolicznego.

Goffman

Erving Goffman, który podobnie jak Ludwig Wittgenstein określa kontekst społeczny, w obrębie którego ludzie porozumiewają się ze sobą mianem gry, czyni to w sposób bardziej skondensowany. Jego dzieło *Człowiek w teatrze życia* zaczyna się następująco:

Kiedy jednostka gra jakąś rolę, oczekuje od obserwatorów, że wrażenie, jakie pragnie w nich wywołać, odbiorą zgodnie z jej zamysłem. Wymaga od nich, by uwierzyli, że oglądana przez nich postać rzeczywiście posiada cechy, które zdaje się posiadać, że wykonywane przez nią zadanie będzie miało efekty zgodne z zadeklarowanym zadaniem oraz, że w ogólności rzeczy mają się tak, jak je przedstawia. Bezpośrednio z tym łączy się rozpowszechniony pogląd, że jednostka występuje i organizuje „widowisko dla innych ludzi” (Goffman, tłum. 2000, s. 47).

Tym, co zwraca uwagę w cytowanym fragmencie, jest mało akcentowany w literaturze filozoficznej fakt (Wittgenstein należy tu do wyjątków), że człowiek okazuje swoje przeżycia, gdyż inaczej nie mógłby skomunikować się z innymi. Zgodnie z metaforą Goffmana bierzemy udział w przedstawieniu, które odbywa się *dla innych*. Uczestniczymy w nim niezależnie od tego, czy tego chcemy, czy nie. Intencjonalnie lub bezwolnie „organizujemy” widowisko dla innych. Nie znaczy to oczywiście, że jesteśmy zawsze nieszczerzy, że udajemy i staramy się wyprowadzić innych w pole. Bywa, iż jesteśmy szczerzy, bywa, iż udajemy, niezmiennie zaś pozostaje to, że „wywołujemy jakiś efekt”. Czasami staramy się, żeby był zgodny z naszymi oczekiwaniami, a czasami jest nam to obojętne.

Przeżycia, w proponowanej przez Goffmana wykładni, są rodzajem steru, za pomocą którego kierujemy przekonaniami publicznymi. Możemy je wykorzystywać, świadomie je przerysowując, udając lub ukrywając coś. Możemy też nie być świadomi efektu, jaki wywołujemy. Możemy pozostać

naturalni. Tak czy inaczej pozostają one częścią gry, czyli że warunkuje je kontekst, który wykracza poza subiektywne cele i działania jednostki. Co go tworzy?

Za Goffmanem można odpowiedzieć, iż kontekst ów tworzą dekoracje, a więc „meble, sprzęty i inne elementy, które składają się na scenerię i rekwizyty sceniczne wykorzystywane przez jednostkę podczas przedstawienia” (Goffman, tłum. 2000, s. 52). Poza dekoracjami jest coś, co autor określa mianem „fasady osobistej”. Składają się na nią „insygnia związane z pozycją i urzędem, strój, wiek, płeć, cechy rasowe, postura i wygląd, sposób mówienia, mimika, gesty” (Goffman, tłum. 2000, s. 53–54). Wszystkie te elementy decydują o wrażeniu, jakie, chcąc nie chcąc, wywieramy na innych.

Gra toczy się ze względu na związki pomiędzy jej określonymi elementami. Może być tak na przykład, że insygnia statusu społecznego pozostają w sprzeczności z powierzchownością lub sposobem bycia jednostki. (Na przykład jej ubiór nie licuje z ceremonią, w której bierze udział lub mimika nie odpowiada dekoracjom). Związki te ustanawiają się zgodnie lub niezgodnie z życzeniami człowieka. Ten może nie zauważać, że jego gesty nie licują ze strojem, sposób mówienia z urzędem itd. Wtedy związki te ustanawiają się same. Ale bywa też na odwrót: człowiek może nimi sterować, robiąc na przykład odpowiednią minę do odpowiedniej gry. Tak czy inaczej, efekt sceniczny wykracza poza to, co można by nazwać samym stanem psychicznym jednostki.

To, czego wymaga się od jednostki, to wyuczenie się pewnej ilości „chwytów”, wystarczającej do „wypełnienia” i dania sobie rady w mniejszym lub większym stopniu z każdą rolą, jaka mu może przypaść w udziale. Autentyczne występy w życiu codziennym nie są „grane” czy „wystawiane” w tym sensie, że ich wykonawca wie z góry, co będzie robił, i robi to jedynie ze względu na efekt, który chce uzyskać. Wrażenie, jakie czuje, że wywiera, jest mu w jakimś sensie niedostępne. [...] Krótko mówiąc, wszyscy lepiej gramy, niż wiemy, jak mamy grać (Goffman, tłum. 2000, s. 103).

Metafora teatru, dekoracji, rekwizytów itd. obrazuje, w jak bogatej scenerii dochodzi do odczytania tego, co nazywamy stanem psychicznym jednostki. Jak dalece efekt jest zdeterminowany czymś, co jednostka kontroluje tylko częściowo. Jak wykracza, mniej lub bardziej, poza jej bezpośrednie intencje. Kontekst – co ważne – pozostaje konstytutywny

nie tylko dla recepcji przeżyć (dla widza w teatrze życia), ale również dla przedstawiającego.

Kiedy aktor przyjmuje określoną rolę społeczną, zdaje sobie zazwyczaj sprawę, że przypisana jest już do niej określona fasada. Niezależnie od tego, czy przyjął już tę rolę po to, by wykonać określone zadanie, czy też po to, by utrzymać odpowiadającą temu zadaniu fasadę, przekonuje się, że musi robić zarówno jedno, jak i drugie (Goffman, tłum. 2000, s. 57).

Ważne jest to, że niezależnie od tego, czy jednostka świadomie wykorzystuje określone elementy sceniczne, czy też czyni to nieświadomie lub spontanicznie – niezmiennie pozostaje, że nie jest „doczepiona” do scenerii, mogąc mieć te same przeżycia poza nią. Życia psychicznego nie wnosimy na scenę, mając go wcześniej poza nią. (Sceneria owa, która pozostaje istotna dla sensu danego przeżycia, nie ma ostatecznych granic. Dlatego też część komentatorów prac Wittgensteina mówiąc o scenerii, kontekście lub otoczeniu, które decydują o treści przeżycia, twierdzą, że chodzi tu o kulturę, w której żyje człowiek, zob. np. Mulhall, 1993, s. 63). Życie psychiczne jest wkomponowane w całość życia społecznego, dlatego też nie może toczyć się w separacji. By mieć określone przeżycia, uczucia, doznania – sama dusza to byłoby za mało. Poprzedza je kontekst – bezosobowa sfera niczyja. To ona pozostaje warunkiem pojawienia się jakichkolwiek przeżyć łącznie z tymi nowymi. I jako taka nie ma swego wynalazcy.

Ceremonia nazywania, która pojawia się u Schelera, jest końcem procesu, podobnie jak wygłoszenie kwestii na scenie jest końcem długich przygotowań. Kontekst, który pozwala na nazywanie, wykracza poza jednostkową duszę. Jej przeżycia zakotwiczone są w nim, sferze, która nie ma swojego autora, nie ma charakteru osobowego, nie ma swojego „kto” – pozostaje niczyja. Potrzebuje natomiast aktorów, którzy grę „ożywiają”, wiążą ją, stając się niezbędni na scenie, aby ta mogła się toczyć.

Podsumowanie

Choć życie psychiczne ma charakter osobowy – przypisujemy je określonej osobie – to nie jest prywatne. „Zakotwiczone” jest w czymś znacznie szerszym niż jakiegokolwiek *ja*, które tradycja uznała za jego oczywiste źródło.

Wbrew niej na przełomie XIX i XX wieku dostrzeżona została społeczna natura tego, co uznać można za macierz naszych przeżyć. W pismach myślicieli współczesnych pojawia się sfera bytowa, która ma powtarzające się charakterystyczne rysy: jest ponadindywidualna, ale nie uniwersalna, bezosobowa i niczyja. Pojawia się jako odpowiedź na pytanie o genezę naszej wiedzy o przeżyciach, zarówno „własnych”, jak i „cudzych”, i rozwiązuje paradoksy wynikające z dotychczasowych ustaleń. Można powiedzieć, że „zamyka usta” wiodącym spór o to, czy i skąd znane jest życie psychiczne innych ludzi. Pytania o to, czy mogą być mi znane uczucia, których nie czuję, myśli, których nie myślę, doznania, których nie doznaję – wraz z przyjęciem nowej wykładni – okazują się źle postawione.

Przeżycia, o których mówię jako o moich/twoich/jego/ich itd., nie są moje/twoje/jego/ich itd. w sensie, jaki się nasuwa w związku z użyciem słowa „mieć”. Przytoczone poglądy Nietzschego, Schelera, Wittgensteina, Goffmana – choć w różny sposób – skłaniają ku temu, by spojrzeć na życie psychiczne nie jak na akty czy też procesy przebiegające w naszym wnętrzu, lecz jak na integralną część ceremonii społecznych, powtarzalnych, mających różne warianty i... rozumiały dla innych uczestników. Przeżycie, pojmowane tradycyjnie jako coś przez nas posiadanego, bo zachodzącego w naszym wnętrzu, zostaje ukazane jako „posunięcie” w grze społecznej, jako próba osiągnięcia określonego celu, jak też jako sposób prezentacji, manifestacji swojego *ja*. W przeciwieństwie do tradycyjnego poglądu życie psychiczne przedstawione jest nie jako immanentne, ale jako coś, co ma swe źródło poza jednostką. Ta bowiem jest częścią bogatej scenografii, na którą poza nią składają się: rekwizyty, insygnia, osobista fasada, a wreszcie inni aktorzy, których kwestie, mimika i zachowanie – jeśli tylko pozostają zgodne z regułami „gry” – są dla pozostałych zrozumiałe.

Wielką zasługą Nietzschego jest wprowadzenie pojęcia świadomości jako lustra, w którym odbija się nie indywidualne *ja*, lecz pewne *my*. Myśliciel „odwraca” w ten sposób kierunek, w jakim biegnie ludzkie poznanie, wprowadza ideę *ja*, które jest *naturalnie* zwrócone ku tym, z którym dzieli swą egzystencję. Wątek ten znajduje swoje odzwierciedlenie u Schelera, który postuluje istnienie wielkiego strumienia *wspólnych* przeżyć, będącego macierzą naszego *zbiorowego* życia psychicznego. Powszechność owej sfery zostaje u niego podkreślona sposobem, w jaki jest nam dana. Jej publiczny charakter znajduje swój wyraz w publicznym charakterze języka, który tym samym staje się nośnikiem naszego życia psychicznego. A jest nim

wtedy również, kiedy pojawiają się w nim nowe, nieznane dotąd pojęcia psychologiczne. Ich genezę dostrzega w akcie dopasowywania nazwy do nienazwanego dotąd przeżycia. Ową „ceremonię” Wittgenstein uznaje za najmniej znaczący element procesu pojawiania się nowego słowa. Procesu tego nie może zainicjować jednostka, jako że ma on swoje źródło poza nią i jej twórczymi zdolnościami. W ten sposób autor *Dociekań filozoficznych* mocniej (i bardziej konsekwentnie) wspiera tezę dotyczącą istnienia bezosobowej sfery niczyjej, która wykracza poza pojedynczego człowieka, choć przemawia jego ustami. Pojawia się obraz istoty ludzkiej, która jest częścią gry i której gra nie odbywa się w próżni. Do tego bowiem, by ta się potoczyła nieco inaczej niż dotychczas, „wiele musi być przygotowane”. Pogląd ów znajduje odzwierciedlenie w myśli Goffmana, który to, co nazwalibyśmy tradycyjnie wewnętrznym życiem jednostki, ukazuje jako integralną część gry, której celem jest efekt sceniczny, a wraz z nim określone profity społeczne. Nasze przeżycia, niezależnie od tego, czy okazujemy je szczerze, czy też udajemy, stają się rodzajem steru, za pomocą którego kierujemy przekonaniem innych ludzi.

Na koniec należy zapytać, czy ów „sznureczek” nazwisk pojawia się przypadkowo? Czy jest koincydencją, że poglądy owych myślicieli tworzą pewną komplementarną historię, w której jeden dopowiada to, czego nie powiedział inny, pozostając w zgodzie z głównym jej postulatem (istnienia bezosobowej sfery będącej macierzą naszego życia psychicznego). Co więcej, łańcuszek ten – gdyby nie ramy tego artykułu – można by wydłużyć o kolejne nazwiska (np. Sartre’a, Heideggera, Foucaulta i innych), uzyskując historię bardziej skomplikowaną, ale z łatwo dającym się wyodrębnić wątkiem głównym. Czy jest to przypadek? Otóż wydaje się, że można mówić w tym wypadku o duchu epoki, który niczym choroba zakaźna infekuje umysły swoich przedstawicieli. Epoki, w której aprobeuje się pewne rozwiązania, a wyklucza inne. Filozofowie, parafrazując treść niniejszego artykułu, braliby udział w czymś, co wykracza poza ich indywidualne dusze, i pisaliby, czerpiąc z tego, co zostało dla nich „wcześniej przygotowane”. I nie chodzi tu o tradycję byłą, ale o tę tworzoną aktualnie, niejako przez dopowiadanie zdań przez innych zaczętych. Tak jakby epoka miała coś do powiedzenia i nie mogła się zamknąć, dopóki nie zostałyby dopowiedziane ostatnie jej słowo. Ale wtedy – pamiętajmy – owo słowo nie byłoby ostatnie.

Bibliografia

- Buczyńska-Garewicz, H. (1992). *Milczenie i mowa w filozofii*. Warszawa: IFiS PAN.
- Czerniak, S. (1981). *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*. Warszawa: PWN.
- Cavell, S. (2000). Dygresja o Wittgensteinowskiej wizji języka. W: A. Crary, R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (s. 33–53). Tłum. T. Zarębski i in. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Goffman, E. (2000). *Człowiek w teatrze życia*. Tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak. Warszawa: KR.
- Durek, G., Paweł, T., Wnukiewicz, J. (2008). Zarys wiedzy o strzykawce lekarskiej. *Prace Historyczne*, 45, XXX.
- Gurczyńska, K. (2007). *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Finch Le Roy, H. (1996). Formy życia. W: *Metafizyka jako cień gramatyki* (s. 91–105). Tłum. S. Kijaczko. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Hacker, P.S.M. (1996). Ludwiga Wittgensteina późna koncepcja filozofii. W: *Metafizyka jako cień gramatyki* (s. 11–48). Tłum. S. Kijaczko. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kusak, L. (2007). *U źródeł współczesnej filozofii człowieka: Kant i Nietzsche*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- Mulhall, S. (1993). *On being in the world*. London–New York: Routledge.
- Nietzsche, F. (1910–1911). *Wiedza radosna*. Tłum. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Scheler, M. (1980). *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (1972). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Żelazny, M. (2007). *Nietzsche „ten wielki wzgardziciel”*. Toruń: Wydawnictwo UMK.

UNOWNED AREA AS A SOURCE OF MENTAL LIFE:
NIETZSCHE, SCHELER, WITTGENSTEIN, GOFFMAN

Summary

Traditionally mental life of the person goes into “seclusion” called his/her interior. It is believed that because of its secret nature of the it and because it is not immediately given to other subject who may – at best – guess of what “goes in”. Free access one has got only to his/her own experiences (feelings, emotions, thoughts etc.). In the twentieth century (and a bit earlier) this traditional view is criticized and changed. As a fruit of this criticism emerged the opposite trend: the knowledge of both my and his/her inner experience is explain by introducing an element that allows this knowledge and is placed outside any of them. I call it the impersonal sphere of nobody – supra-individual matrix of the knowledge of my and his/her mental life. In this article I try to indicate the origin of the idea of this sphere giving its main characteristics. A description is based on the views of known philosophers: Nietzsche, Scheler and Wittgenstein and one sociologist – Goffman.

ARTYKUŁY

JAKUB GOMUŁKA*

PODMIOT JAKO WEWNĘTRZNY BIEGUN SYMBOLIZMU. ANTYMENTALISTYCZNA WYKŁADNIA TRAKTATU LOGICZNO-FILOZOFICZNEGO

Słowa kluczowe: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, antyrealizm, antymentalizm, podmiot transcendentálny, symbolizm

Keywords: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, anti-realism, anti-mentalism, transcendental subject, symbolism

Tractatus logico-philosophicus zawiera niewątpliwie pewną wizję języka i logiki. Czy zawiera również pewną filozofię umysłu? Na to pytanie będę starał się odpowiedzieć, umieszczając je przede wszystkim w kontekście rozważań dotyczących związku języka z rzeczywistością. W niniejszym artykule broniona i rozwijana będzie antyrealistyczna, a w konsekwencji również antymentalistyczna wykładnia filozofii wczesnego Wittgensteina proponowana przez Corę Diamond, Daniela Hutto i Marie McGinn. Wedle tej

* Jakub Gomułka – dr, adiunkt Katedry Filozofii Boga Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się filozofią religii, języka i umysłu, a także filozofią Ludwiga Wittgensteina. Wydał monografię *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu* (Kraków 2011).

Address for correspondence: Jakub Gomułka, PhD, Assistant Professor at the Chair of Philosophy of God, the Philosophical Faculty of the Pontifical University of John Paul II in Cracow. Postal address: Sekretariat Wydziału Filozoficznego UP JPII, ul. Kanonicka 9, 31-002 Kraków. E-mail: jakub.gomulka@upjp2.edu.pl.

wykładni początkowe tezy *Traktatu* nie mówią o świecie, lecz stanowią część objaśnień dotyczących natury symbolizmu, podobnie jak uwagi dotyczące projekcji sensu nie odnoszą się do operacji umysłowych, lecz do wewnętrznej struktury symbolu. Oznacza to, że przypisywana Wittgensteinowi ontologia rzeczy i faktów jest owocem niezrozumienia jego intencji, co objawia się ignorowaniem treści autotematycznej tezy 6.54¹ i grupy tez 4.111–4.115, mówiących o tym, czym jest filozofia. Oznacza to również, że na zagadnienie roli podmiotu w *Traktacie*, a w szczególności na kwestię podmiotu metafizycznego, należy patrzeć z perspektywy koncepcji symbolizmu.

Co oznacza tytułowe stwierdzenie, że podmiot jest wewnętrznym biegunem symbolizmu? Jak zobaczymy, oznacza ono przyjęcie tezy, wedle której konieczna struktura języka zawiera w sobie wszystkie warunki sensowności zdań, i uznanie, że faktyczne podmioty nie konstytuują sensu symbolu, lecz same od niego zależą. Prezentację tej wykładni rozpoczniemy od wskazania, że jest ona przedłużeniem antyrealistycznych interpretacji, odmawiających tezm *Traktatu* statusu zdań opisowych i uznających je za objaśnienia. Następnie przedstawimy wspierającą antyrealizm krytykę mentalizmu, rozwijaną na podstawie tezy 5.542. Dalej wskazana zostanie możliwość antyrealistycznych odczytań uwag o projekcji. Prezentowaną interpretację wesprze również analiza wątku solipsyzmu z tez 5.6–5.641. Na koniec wskazane zostanie możliwe źródło i motywacja „upodmiotowienia” symbolizmu przez wczesnego Wittgensteina.

* * *

W ciągu niemal wieku, jaki upłynął od publikacji *Traktatu*, zaproponowano jego wiele różnorodnych interpretacji. Do najbardziej znanych klasycznych pozycji w tym zakresie należą m.in.: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* Gertrude Anscombe (1965), *Wittgenstein's Tractatus* Erika Steniusa (1960), *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* Maksa Blacka (1964), *Insight and Illusion* Petera Hackera (1972) czy *The False Prison* Davida Pearsa (1987). Mimo licznych różnic między tymi propozycjami z dzisiejszej

¹ W odwołaniach do *Traktatu* stosuję powszechnie przyjętą konwencję podawania numeru tezy, a nie strony (wyjątkiem jest *Przedmowa*). W związku z tym pomijam formalne odsyłacze wszędzie tam, gdzie numer tezy podany jest w tekście. Dodatkowo formę odsyłacza „Wittgenstein 1997” zastępuję skrótem „TLP”.

perspektywy podkreśla się zwykle to, co je łączy, a mianowicie zasadniczo podobny sposób ujęcia zagadnienia statusu treści *Traktatu*. Wszyscy wymienieni autorzy zakładają bowiem, że książka ta stanowi prezentację pewnego mniej lub bardziej spójnego zespołu teorii filozoficznych dotyczących świata, języka i logiki, które tłumaczą, jak to się dzieje, że wyrażenia językowe mają sens. Celem *Traktatu* ma więc być teoretyczna eksplikacja relacji języka do rzeczywistości, przy czym wykład fundamentalnej struktury owej rzeczywistości, który zawierać mają początkowe, tzw. ontologiczne, tezy dzieła, ujmowany jest bądź w kategoriach metafizyki realistycznej, bądź transcendentalizmu². Pochodną takiego ujęcia wczesnej filozofii Wittgensteina jest podkreślanie radykalizmu zmiany, jaka dokonała się w jego myśli na początku lat trzydziestych.

Najpoważniejszym problemem klasycznych interpretacji *Traktatu* była jego samowywrotność. Wiele ważnych tez tego dzieła – Hacker (2009, s. 409–411) prezentuje ich obszerny katalog – nie może być uznanych za zdania sensowne wedle kryteriów, które ono samo prezentuje. Co więcej, uwagi w tezach 4.111–4.116 mówią, że filozofia nie jest teorią, nie przedstawia żadnych tez, jest natomiast działalnością polegającą na rozjaśnianiu naszych myśli. Największą zagadkę stanowi z punktu widzenia klasycznych interpretacji teza 6.54, która stwierdza:

Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio się po niej wspierawszy).

Musi te tezy przezwyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie.

Skonfrontowani z tymi uwagami zwolennicy odczytywania *Traktatu* jako dzieła zawierającego pewne teorie filozoficzne odpowiadali, że najwyraźniej wedle intencji wczesnego Wittgensteina istnieją pewne nie-

² Modelowy przykład realistycznego odczytania znajdziemy u Pearsa (1987, s. 8): „[...] *Tractatus* jest fundamentalnie realistyczny w tym sensie, że język cechuje się pewną dowolnością w warstwie powierzchniowej, lecz w głębi ugruntowany jest on na koniecznej naturze przedmiotów, która nie jest naszym dziełem, lecz jest nam przeciwstawiona w tajemniczej niezależności”. W kwestii odczytania transcendentalnego zob. przypis 18.

wyrażalne prawdy, które można jedynie pokazać, i to właśnie czynią jego nedorzeczne tezy³.

Konsensus w kwestii traktowania wczesnej filozofii Wittgensteina jako teorii relacji języka i świata nie był nigdy zupełny. Podważała go m.in. Hidé Ishiguro (1969), a także Rush Rhees (1970), jeden z trojga wykonawców testamentu autora *Traktatu* i opiekunów jego spuścizny. Jednak zasadnicza zmiana klimatu wokół filozofii wczesnego Wittgensteina nadeszła dopiero pod koniec wieku XX. Jej zapowiedzią były teksty Cory Diamond (1988, 1991) i Jamesa Conanta (1992), a kulminacją wydanie w roku 2000 monografii zbiorowej pod zmiennym tytułem *The New Wittgenstein*⁴, której autorzy (oprócz Cory Diamond i Jamesa Conanta także m.in. Juliet Floyd i Hilary Putnam) podważyli tezę o radykalnej różnicy dzielącej wczesną i późną filozofię autora *Traktatu* i zaprezentowali „terapeutyczne” ujęcie tego ostatniego dzieła. Opierało się ono na tezie, że Wittgenstein – na podstawie pewnych zarodkowych idei Fregego – wypracował tzw. zdecydowaną (*resolute*) koncepcję nedorzeczności, wedle której o braku sensu naszych wypowiedzi decyduje to, że pewnym znakom nie nadaliśmy znaczenia (TLP, 5.4733); oznacza to, że nie może być mowy o żadnych niewyraźnych prawdach, a nedorzeczności pokazują tylko to, że są nedorzecznościami. W świetle tych założeń *Traktat* nie może być traktowany jak typowa książka filozoficzna – jest raczej rodzajem „ścieżki zdrowia” dla metafizyka, gdyż tylko udaje, że prezentuje jakieś tezy, by pod koniec lektury uzmysłowić czytelnikowi, że jego wstępne przekonanie, iż można te tezy zrozumieć, było złudzeniem (Diamond, 2009, s. 183).

W świetle wykładni „zdecydowanej” stwierdzenie, że wczesny Wittgenstein nie prezentował żadnej teorii umysłu, jest oczywiście trywialne. Wydaje się jednak, że radykalizm tej interpretacji idzie zbyt daleko. Jak obszernie argumentuje Hacker (2009, s. 430–442), nie da się jej pogodzić z licznymi zachowanymi wypowiedziami autora *Traktatu*, w których Wittgenstein traktuje tezy swojego dzieła jak najbardziej poważnie, broniąc ich bądź je krytykując. Czy jednak, jeśli odrzucimy odczytanie „zdecydowane”, musimy uznać, że pisząc swoją pierwszą książkę, filozof był przekonany o istnieniu niewyraźnych prawd?

³ Jak wskazuje Warren Goldfarb (2011, s. 6), w sposób najbardziej jednoznaczny odpowiedzi takiej udzielali David Pears i Peter Hacker.

⁴ Monografia ta została wydana również po polsku: Crary, Read, 2009.

Na tak sformułowane pytanie negatywnej odpowiedzi udzielają Daniel Hutto (2004), Marie McGinn (1999, 2006), Danièle Moyal-Sharrock (2007) czy wspomniana Cory Diamond w swoich późniejszych tekstach (np. Diamond, 2006)⁵. Podobnie jak interpretatorzy „zdecydowani”, uznają oni ideę niewyraźalnych prawd za podejrzaną i sprzeczną z wieloma jednoznacznymi deklaracjami autora *Traktatu* (Hutto, 2004, s. 90–92). Z drugiej jednak strony nie dezawuuują też Wittgensteina jako „zwykłych” niedorzeczności, zwracają bowiem uwagę, że jako takie nie mogłyby one pełnić funkcji szczebli drabiny, po której mielibyśmy się wspinać (McGinn, 1999, s. 496). Zamiast tego proponują uznanie też *Traktatu* – zgodnie z sugestią wyrażoną w 4.112 i 6.54 – za objaśnienia wnoszące jasność w nasze myśli. Objasnienia te niczego nie mówią, nie można za ich pomocą stworzyć żadnej teorii, ponieważ nie pełnią one funkcji zdań sensownych – nie obrazują żadnych stanów rzeczy – lecz stanowią zbiór dyrektyw porządkowania notacji ukazujących związki między wyrażeniami. Związki te nie są dla nas zresztą niczym nowym – objaśnienia uprzątomniają nam to, co już wiemy jako użytkownicy języka (Hutto, 2004, s. 99)⁶. Zatem, przykładowo, intencją stojącą za tezą 3, która głosi, że logicznym obrazem faktów jest myśl, nie było rozwijanie pewnej teorii związku między myślą a rzeczywistością, lecz wskazanie, że wyrażenia „logiczny obraz faktów” i „myśl” są wzajemnie zastępowalne⁷.

Przedstawiciele trzeciego nurtu interpretacyjnego, podobnie jak zwolennicy wykładni „zdecydowanej”, sprzeciwiają się twierdzeniu, jakoby *Traktat* zawierał jakąkolwiek ontologię. Tezy o numerach 1.x, 2.x i 3.x odczytują oni bowiem jako objaśnienia wskazujące na różnicę między treścią, strukturą – czyli układem treści – i konieczną formą, która wyznacza granice wszelkim możliwym strukturom symbolicznym (McGinn, 1999, s. 500). Interpretacje *Traktatu* jako zbioru objaśnień są zatem antyrealistyczne. Jak wykażemy, prowadzą one również do antymentalistycznych wniosków.

⁵ W Polsce odczytanie to popularyzuje Piotr Dehnel (2014).

⁶ Jest to więc odmienna od klasycznej interpretacja natury objaśnień. Według Maksa Blacka (1964, s. 114 i n.) traktatowe objaśnienia są bowiem zdaniami. Podobnie sądzi Peter Hacker (1972, s. 50), który dodaje, że objaśnienia funkcjonują w *Traktacie* jako definicje ostensywne, a zatem służą wprowadzeniu do języka nowych znaków odnoszących się bezpośrednio do elementów pozajęzykowych.

⁷ Eksplikują to ujęcie też *Traktatu*, inspirując się nieopublikowanym tekstem Jana Wawrzyńniaka pt. *How to Understand die Sätze of Tractatus?*

Realistyczne interpretacje filozofii wczesnego Wittgensteina pociągają za sobą mentalistyczne odczytanie relacji między językiem a rzeczywistością. W *Traktacie* czytamy, że zdanie sensowne, czyli myśl (TLP, 4), mówi o fakcie dzięki temu, że jest jego obrazem logicznym (TLP, 3), a więc że odwzorowuje go dzięki wspólnej formie odwzorowania (TLP, 2.17) i przyporządkowaniu zachodzącemu między elementami obrazu a przedmiotami (TLP, 2.1514). Owo przyporządkowanie możliwe jest dzięki projekcji, której metodą jest pomyślenie sensu zdania (TLP, 3.11). Jeśli więc przedmioty istnieją niezależnie i uprzednio względem wyrażeń językowych, to pomyślenie sensu zdania musi być rozumiane jako akt umysłu istniejącego również niezależnie i uprzednio względem języka. Umysł odpowiadałby bowiem za nadawanie sensu zdaniom. Ten wniosek pozwala zwolennikom wykładni realistycznych stawiać pytanie o różnicę między językiem a myśleniem i mówić o „myślowych procesach analizy przeprowadzanych przez nas bądź w nas zachodzących” (Malcolm, 1994, s. 53), a także o hipotetycznym procesie psychologicznym, który nadaje semantyczny wymiar znakom (Hacker, 1972, s. 47)⁸.

Trudno jednak z takimi wykładniami pogodzić uwagi Wittgensteina dotyczące zdań pozornie (jego zdaniem) nieekstensjonalnych. W tezach 5.541–5.5423 prezentuje on krytykę „nowoczesnych teorii poznania”, w których podmiot myślący stanowił człon relacji ze zdaniem, a właściwie – jak w wieloargumentowej relacyjnej teorii sądenia Russella⁹, o którą tu przede wszystkim chodzi – z elementami zdania. W tezie 5.542 Wittgenstein pisze:

Jest jednak jasne, że zwroty „*A* sądzi, że *p*”, „*A* myśli *p*”, „*A* mówi *p*” mają formę „*p* mówi *p*”. A tutaj nie mamy przyporządkowania faktu przedmiotowi, lecz przyporządkowanie faktów przez przyporządkowanie sobie ich przedmiotów.

Teoria Russella zakładała, że podmiot dokonujący sądu jest czymś zewnętrznym względem języka (co wydawało się oczywiste), a przy tym jest elementem nierozkładalnym, nadającym wyrażeniom jedność przez łączenie

⁸ Poza Normanem Malcolmem i Peterem Hackerem odczytanie mentalistyczne proponują również m.in.: David Stern (1995, s. 69), a w Polsce np. Wiesław Walentukiewicz (1998) czy Włodzimierz Heflik (2013, s. 292 i n.).

⁹ Polskie tłumaczenie nazwy teorii Russella podaję za Dehnelem (2014, s. 210).

je w zdanie. Wittgenstein odrzucił rozwiązanie autora *The Principles of Mathematics*, wskazując, że pozwala ono, aby przedmiotem sądzenia były konstrukcje nielogiczne i niegramatyczne (Potter, 2008, s. 121 i n.).

Traktatowe ujęcie sądzenia (przedstawione w tezie 5.542 i tezach ją komentujących) uwzględnia podmiot myślący, który nie jest ani prosty, ani pozajęzykowy. Jeśli „*A* myśli *p*” ma w rzeczywistości formę „*p* myśli *p*”, to znaczy, że *A* jest faktem symbolizującym fakt *p*, faktem, który jest związany z *p* stosunkiem wewnętrznym, opartym na metodzie projekcji, dzięki któremu przedmioty wchodzące w skład '*p*' są powiązane z przedmiotami wchodzącymi w skład *p*, jeśli *p* zachodzi. W ten sposób okazuje się, że nieekstensjonalność zdań z czasownikami: „myśli”, „mówi”, „sądzi” itp. jest pozorna, co zabezpiecza tezę Wittgensteina, że wszystkie zdania są funkcjami prawdziwościowymi zdań elementarnych, która z kolei wynika z jego podstawowych założeń dotyczących logiki. Jednocześnie autor *Traktatu* pokazuje, że nie do utrzymania jest kartezjański w swej istocie model podmiotu myślącego jako gwaranta jedności sensu, który leży u podstaw teorii sądzenia i teorii poznania Russella (Sluga, 1996, s. 323–325; Dehnel, 2014, s. 212 i n.)¹⁰.

W tym miejscu można jednak postawić pytanie: skoro opisywalny w języku *Traktatu* podmiot myślący jest pochodną metody projekcji, to kto lub co jest podmiotem aktu, jakim jest pomyślenie sensu zdania, zapewniającego wedle tezy 3.11 ową metodę? Odpowiedź na to pytanie eksplikuje zasadniczą tezę niniejszego artykułu, wedle której podmiot stanowi wewnętrzny biegun symbolizmu.

Należy przede wszystkim zauważyć, że – wbrew pozorom – 3.11 można odczytywać antymentalistycznie. Pierwsze takie odczytanie przedstawił Rush Rhees, który zaproponował, aby rozumieć tę tezę nie jako definicję

¹⁰ Może się wydawać, że teza 5.542 nie uprawnia do takiej interpretacji, ponieważ mowa jest w niej tylko o tym, w jaki sposób właściwie odczytywać pewną kategorię znaków zdaniowych. Na ten zarzut można odpowiedzieć, że Wittgenstein sam stosuje analogiczne uzasadnienie swojej tezy o nieistnieniu podmiotu myśli i wyobrażeń w tezie 5.632 (analizowanej dalej w tekście głównym). Można również odwołać się do uzasadnienia ogólniejszej natury: jeśli 5.542 odsłania właściwą strukturę symbolu „*A* sądzi, że *p*”, to ukazuje również strukturę naszych myśli. Innymi słowy, myśląc, że *A* sądzi, że *p*, faktycznie myślimy, że '*p*' sądzi, że *p*. Zarzut, że jest to „tylko” eksplikacja znaków zdaniowych, zawiera milczące założenie, że dysponujemy perspektywą zewnętrzną względem języka, a to – zdaniem autora *Traktatu* – nie jest prawdą.

projekcji, lecz odwrotnie – jako definicję pomyślenia sensu wykorzystującą pojęcie projekcji, które zdaniem komentatora w pewien sposób zostało już objaśnione we wcześniejszych tezach (Rhees, 1970, s. 39)¹¹. Odminną propozycję uniknięcia mentalistycznych wniosków przedstawia Diamond. Choć odrzuca pomysł Rheesa z przestawieniem definiensa i definiendum, to również ona podkreśla, że Wittgensteinowi nie chodziło o żaden proces, w który byłby uwikłany pozajęzykowy podmiot myślący: teza 3.11 mówi, że metodą projekcji jest sposób odwzorowania, a więc sposób użycia znaku zdaniowego jako obrazu zawierającego możliwość sytuacji. Diamond pisze:

Pomyślenie sensu, pomyślenie sytuacji jest tym, co robi myśl, będąc obrazem odwzorowującym sytuację w przestrzeni logicznej. Sens (sytuacja) jest myślany dzięki temu, że jest odwzorowywany. Jeśli znak zdaniowy w zastosowaniu myśli sens, jest on w swoim zastosowaniu myślą, obrazem logicznym i związany jest ze sposobem odwzorowania (Diamond, 2006, s. 155)¹².

Zatem jeśli w ogóle mamy mówić o podmiocie aktu pomyślenia, to jest nim sama myśl. Co prawda, znak zdaniowy, aby być myślą, wymaga zastosowania, lecz samo zastosowanie nie jest jeszcze pomyśleniem sensu. Zastosowanie jest przygodną czynnością faktycznych podmiotów, tymczasem relacja między myślą a jej sensem jest istotna (TLP, 4.03). Biorąc zaś pod uwagę, że każdy stosunek istotny jest dla Wittgensteina stosunkiem wewnętrznym – na co wskazuje McGinn, (2006, s. 85) – nie sposób ujmować myśli w oderwaniu od tego, o czym ona jest, a także niepodobna ujmować faktów w oderwaniu od ich wewnętrznych związków z myślami. Stosunek odwzorowania, o którym mowa w tezach 2.15–2.22, nie może być traktowany jako podstawa tych związków, lecz przeciwnie – jako relacja na nich oparta. Dlatego też przyporządkowanie zachodzące między elementami obrazu a ich znaczeniem, o którym mowa w tezie 2.1514, nie jest zewnętrzne względem samego obrazu, gdyż ustanawiane jest ono dzięki regułom projekcji wynikającym z całego systemu obrazów, czyli z symbolizmu

¹¹ Rhees skorzystał z faktu, że oryginalne niemieckie sformułowanie tezy jest w tej kwestii niejednoznaczne. Argumentację tę powtórzył m.in. Peter Winch (1994, s. 101).

¹² Zob. również szersze omówienie tego zagadnienia przedstawione przez Piotra Dehnela (2014, s. 157–163).

(McGinn, 2006, s. 92 i n.). Jest to zdaniem McGinn konsekwencją Fregowskiej zasady kontekstowości (przywołanej *explicite* w tezie 3.314). Ostatecznie więc w perspektywie wyznaczonej przez prezentowane wykładnie funkcję łączenia znaków językowych z ich znaczeniem, wykonywaną w ramach teorii mentalistycznych przez zewnętrzny względem języka podmiot myślący, wedle wczesnego Wittgensteina wykonuje sam symbolizm.

Interpretacja ta może znaleźć wsparcie w тезach 5.6–5.641, podejmujących frapujący wielu komentatorów *Traktatu* wątek solipsyzmu, rozpoczynający się od znanego stwierdzenia „*Granice mego języka oznaczają granice mego świata*”. Wątek ten jest przede wszystkim krytyką Russellowskiego kartezyjanizmu. Zaczniemy jego analizę od tezy 5.633:

Gdzież w świecie da się zauważyć jakiś podmiot metafizyczny?
Powiadasz, że jest to zupełnie jak z okiem i polem widzenia. Ale oka faktycznie *nie* widzisz.
I nic *w polu widzenia* nie pozwala wnosić, że jest ono widziane przez jakieś oko.

Występuje tu nawiązanie do argumentacji Russella mającej uzasadnić poznawczy dostęp do „ja”. Autor *The Principles of Mathematics* bowiem dowodził, że nasza bezpośrednia znajomość jakiegokolwiek doznania jest w istocie bezpośrednią znajomością dwóch rzeczy: danej zmysłowej, stanowiącej treść tego doznania, oraz podmiotu, który ową daną zmysłową postrzega (Russell, 1995, s. 58). Wittgenstein na przykładzie oka i pola widzenia chce pokazać, że podmiot jako prosty człon relacji, któremu dane są wszystkie akty poznawcze, nie jest nigdy treścią poznania. Nie możemy odnaleźć go w świecie¹³ ani w żaden inny pośredni sposób wprowadzić do języka, a jednocześnie chcielibyśmy o nim mówić¹⁴. Stwierdza to wcześniejsza teza 5.631:

¹³ Sam Russell zdawał się to przeczuwać, gdyż jego uwagi zdradzają niepewność (Russell, 1995, s. 58). Warto zauważyć, że we wcześniejszych tekstach – np. w *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description* z 1910 roku – twierdził, że dostęp do „ja” nie jest bezpośredni (Russell, 1959, s. 211 i n.).

¹⁴ Hans Sluga zauważa, że ten pogląd Ludwiga Wittgensteina jest znacznie radykalniejszy niż antykartezyjanizm. Nazywa go „antyobiektywizmem” (Sluga, 1996, s. 327 i n.).

Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń.

Gdybym pisał księgę „Świat, jakim go zastałem”, to trzeba by w niej powiedzieć także o moim ciele, jakie członki podlegają mojej woli, a jakie nie, itd.; jest to bowiem pewna metoda wydzielania podmiotu, albo raczej pokazania, że w pewnym ważnym sensie żadnego podmiotu nie ma. O nim bowiem jedynie *nie* mogłoby być w tej księdze mowy.

Brak kartezjańskiego podmiotu metafizycznego nie oznacza jednak, że w księdze „Świat, jakim go zastałem” podmioty w ogóle nie mogą się pojawić. Po pierwsze, nic nie stoi na przeszkodzie, aby księga opisywała faktyczne podmioty występujące jako swoiste „zbiorniki” wypowiedzi i przekonań sensownych, czyli myśli-faktów powiązanych ze stanami rzeczy stosunkiem wewnętrznym, wynikającym z projekcji (zgodnie z tezą 5.542). Po drugie, subiektywność (moja) pojawia się w tytule księgi, a także wszędzie, gdzie Wittgenstein pisze o „moim świecie”. W tym sensie podmiot – zgodnie z tezą 5.632 – jest granicą świata. Postaramy się teraz wykazać, że granica ta jest właśnie wewnętrznym biegunem symbolizmu.

Pojęcie granicy pojawia się w *Traktacie* kilkakrotnie, w tym po raz pierwszy w *Przedmowie*, gdzie poruszany jest temat wytyczania granic myślenia poprzez wyznaczenie granic wyrazu myśli (TLP, s. 3). Nie chodzi w żadnym razie o działalność polegającą na podziale pewnego uniwersum na dwie części, z których jedna zostanie uznana za zewnętrzną względem języka – tego nie możemy zrobić, podobnie jak nie możemy zobaczyć granic pola widzenia (Stern 1995, s. 76 i n.) – lecz na rozjaśnianiu logicznej struktury symbolu, a co za tym idzie, na ukazywaniu tego, co da się jasno powiedzieć. Niejako ubocznym skutkiem takiej działalności będzie obnażenie niedorzeczności pozornie poprawnych niby-zdań (McGinn, 2006, s. 18; Dehnel 2014, s. 198). Teza 5.5561 precyzuje, że możliwości ekspresji języka wyznaczone są przez ogół zdań elementarnych, który z kolei wyznaczany jest przez ogół przedmiotów¹⁵. Granicy języka nie należy więc rozumieć przestrzennie – należy ona do istoty symbolizmu.

Czy pojęcie granicy z *Przedmowy* można skojarzyć z pojęciem występującym w tezie 5.6? Wyrażnie sugeruje to pierwszy bezpośredni komentarz do tej tezy, a mianowicie teza 5.61:

¹⁵ Marie McGinn – za Peterem Sullivanem – wskazuje, że wbrew interpretacjom ontologizującym nie było intencją Wittgensteina stawiać językowi ograniczenia ze względu na empiryczną strukturę rzeczywistości (McGinn, 2006, s. 159 i n.).

Logika wypełnia świat; granice świata są też jej granicami.

W logice nie można zatem powiedzieć: to a to w świecie jest, a tamtego nie ma.

Znaczyłoby to bowiem na pozór, że wykluczamy pewne możliwości; a tak nie może być, gdyż inaczej logika musiałaby wyjść poza granice świata; musiałaby móc spojrzeć na nie także z drugiej strony.

Czego nie możemy pomyśleć, tego pomyśleć nie możemy; a więc nie możemy też *powiedzieć*, czego nie możemy pomyśleć.

„Mój świat” i „mój język” to zatem nie tyle „świat, jakim go zastałem”, który mogą opisać w księdze o takim tytule. To raczej przestrzeń możliwości sensu, a więc przestrzeń logiczna.

Do tak zarysowanej granicy nie da się, rzecz jasna, w żaden sposób bezpośrednio odnosić w języku dopuszczalnym przez *Traktat* – nie może mieć ona żadnej „legalnej” nazwy: nie jest ani rzeczą prostą, ani kompleksem (nie może być również znaczeniem żadnego z pojęć formalnych, o których mówią tezy 4.126–4.1274). Dlatego też gdy odczytujemy tezy Wittgensteina o granicy jako zdania, uzyskujemy niedorzeczności. Zdaje się temu przeczyć teza 5.641, która mówi:

Jest więc rzeczywiście pewien sens, w jakim można mówić w filozofii o Ja niepsychologicznie.

Ja pojawia się w filozofii przez to, że „świat jest moim światem”.

Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata.

Jednak według przyjętej w niniejszym artykule perspektywy właściwym celem filozofii Wittgensteina nie jest prezentowanie teorii, a więc pewnych tez, lecz jasność tez, którą osiąga się dzięki objaśnieniom. Teza 5.641 streszcza cały wątek solipsystyczny i sugeruje, że stanowi on zbiór objaśnień, w jaki sposób można mówić o podmiocie metafizycznym – a ściślej rzecz biorąc, w jaki sposób nie można o nim mówić – wówczas takie objaśnienia mogą mieć pewien sens, gdyż „przedmiotem”, o jakim w nich mowa, jest niby-pojęcie, „podmiot”, które próbujemy stosować w naszych wypowiedziach. Podawanie takich filozoficznych objaśnień, biorąc pod uwagę metaforę „granicy świata”, ma na celu wyzwolenie nas od pokusy

poszukiwania podmiotu metafizycznego jako pewnego przedmiotu możliwego opisu. Jeśli podmiot ten jest granicą świata, to jest on również granicą języka; jak podkreśla teza 5.62, jest to jedyny język, jaki potrafię zrozumieć, nie ma sensu zatem poszukiwać innego języka, w którym można by jakoś inaczej (dokładniej, bardziej przedmiotowo) określić „miejsce” metafizycznej subiektywności w stosunku do przestrzeni dyskursu, a zarazem tego, co nazywamy rzeczywistością. Takim językiem wyższego rzędu musielibyśmy bowiem niejako od zewnątrz opisywać wzajemne relacje świata, języka i logiki, a niemożliwość tego ruchu jest jednym z fundamentalnych założeń *Traktatu*¹⁶.

Z analiz tych wynika zatem, że podmiot metafizyczny – ten, do którego odnoszą się zaimki dzierżawcze z tez 5.6, 5.62 i 5.63 – nie może być przedmiotem opisu, jest więc nie do pomyślenia. Nie jestem nim zatem ja w tym sensie, w jakim jestem faktycznym podmiotem egzystującym w świecie, posiadającym przekonania i stosującym znaki zdaniowe, ponieważ jako taki jestem opisywalny i dający się pomyśleć. Nieopisywalne „ja”, podmiot myśli i wyobrażeń, jest ujmowane metaforycznie raz jako swój własny świat (mikrokosmos), a innym razem jako granica tego świata (TLP, 5.63–5.632). W niniejszym artykule proponujemy metaforę bieguna ze względu na tradycyjną wykładnię intencjonalności. Wizja mentalistyczna zakłada bowiem, że myśli, a więc akty intencjonalne, rozpięte są między dwoma biegunami, z których jeden jest ich znaczeniem, a drugi podmiotem myślącym. Mentalizm wypełnia więc schemat myślący – myśl – myślane obiektywnym umysłem, wyrażeniami „języka myśli”¹⁷ i obiektywną rzeczywistością. Tymczasem dla autora *Traktatu* schemat ten jest niczym innym jak wiodącym na manowce rzutowaniem wewnętrznej struktury symbolu na rzeczywistość pozajęzykową. O tym też mówi Wittgenstein w wątku solipsystycznym, który wprowadza bezpośrednio teza 5.62, komentująca stwierdzenie o granicy języka i granicy świata:

¹⁶ Próba mówienia tego rodzaju językiem wymagałaby zajęcia perspektywy, z której możliwy byłby – używając sformułowania Johna McDowella – „widok z boku”, a taka perspektywa nie istnieje (McDowell, 2009, s. 62). Co prawda, McDowell użył tej metafory w odniesieniu do krytyki platonizmu prowadzonej przez późnego Wittgensteina, jednak – jak wskazuje Diamond – również teoria języka wczesnego Wittgensteina wyklucza perspektywę „widoku z boku” (Diamond, 1991, s. 184 i n.). Pisze o tym także Dehnel, 2014, s. 28 i n.

¹⁷ Jest to określenie związane ze znaną hipotezą Jerry’ego Fodora (1975).

Ta uwaga daje klucz do kwestii, jak dalece solipsyzm jest prawdą.

To bowiem, co solipsyzm *ma na myśli*, jest całkiem słuszne, tylko nie da się tego *powiedzieć*: to się widzi.

To, że świat jest *moim* światem, uwidacznia się w tym, że granice języka (jedyne języka, jaki rozumiem) oznaczają granice *meego* świata.

Symbolizm *Traktatu* do projektowania swego sensu nie potrzebuje zatem umysłu w sensie kartezjańskim. Nie potrzebuje również umysłu w sensie transcendentnym, gdyż to on sam spełnia jego funkcję¹⁸. Wszystko, co symbolizm jest w stanie przedstawić – całą przestrzeń naszego możliwego doświadczenia – jest ujmowalne z jednoczącej perspektywy transcendentalnej logiki, jedyne a priori obecnego w całości w każdym możliwym symbolu. A skoro nie może być wielu logik, nie może być też wielu wewnętrznych wobec symbolizmu biegunów podmiotowości – dlatego to, co solipsyzm *ma na myśli*, jest słuszne, przy czym nie da się wypowiedzieć, bo – ściśle rzecz biorąc – nie można mówić o wewnętrznej strukturze symbolu. Jeśli więc wedle interpretacji antymetafizycznej filozofia symbolizmu *Traktatu* zajmuje miejsce ontologii, używając języka tej ostatniej do budowy objaśnień relacji treści, struktury i formy symbolu, to w prezentowanym tu odczytaniu zajmuje również miejsce filozofii umysłu. Diamond, która jest chyba najbliższa tego wniosku, bezpośrednio go nie formułuje. Jednak jej uwaga, że zastosowany

¹⁸ Wielu autorów sugeruje, że wczesny Wittgenstein proponuje pewną wersję radykalizowanego transcendentalizmu. Przykładowo Sluga twierdzi, że antyobiektywistyczna teoria subiektywności wyłożona w komentowanych tu тезach *Traktatu* głosi, że podmiot metafizyczny jest „nieobiektywnym warunkiem możliwości obiektywnego świata” (Sluga, 1996, s. 329). Zdaniem Slugi koncepcja ta ma jedną zasadniczą wadę: relacja między podmiotem życia codziennego a podmiotem metafizycznym pozostaje całkowicie nieokreślona. Niemożliwość indywiduacji tego ostatniego prowadzi do wniosku, że nie można mówić o wielości podmiotów. A zatem, twierdzi interpretator, należy określić tę propozycję mianem transcendentalnego solipsyzmu (Sluga, 1996, s. 330). Pojęcia transcendentalnego solipsyzmu w odniesieniu do idei Wittgensteina używa również Hacker, wskazując na nieprzypadkowy charakter związku między światem a subiektywnością i w konsekwencji również na nieprzedmiotowy charakter tej ostatniej (Hacker, 1972, s. 79 i n.). Podobną transcendentalną strukturę tropi w *Traktacie* także Richard Brockhaus (1991, s. 291 i n.).

symbol myśli sam siebie, wydaje się sugerować właśnie takie rozumienie koncepcji solipsyzmu (Diamond, 2006, s. 155)¹⁹.

Może się wydawać, że zaprezentowana tu wykładnia jest zbyt dziwaczna, by odpowiadała rzeczywistym intencjom autora *Traktatu*. Należy jednak zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, upodmiotowienie symbolizmu, to jest uczynienie go odpowiedzialnym za własne znaczenie, nie jest czymś, czemu nie można by przypisać historycznego źródła. Takim źródłem mogła być – najprawdopodobniej znana młodemu Wittgensteinowi – idea myśli jako obiektywnych, a zarazem niematerialnych bytów, należących do „trzeciego królestwa” Gottloba Fregego²⁰. Co prawda, Frege zakładał istnienie umysłów będących w stanie odnosić się do rzeczywistości, jednak owo odnoszenie się jest według niego zapośredniczone w myślach. Innymi słowy, potrafimy myśleć i mówić o świecie zewnętrznym tylko dlatego, że potrafimy ujmować myśli – bez nich bylibyśmy skazani wyłącznie na nieintencjonalne doznania (Frege, 1977). Jeśli więc myśli mają być całkowicie niezależne od podmiotów, a zarazem mają zdolność odnoszenia się do przedmiotów w obiektywnym świecie, to należy stwierdzić, że to one – a nie umysły ludzkie – stanowią w teorii Fregego pierwotne źródło intencjonalności. Zatem wedle bronionej tutaj wykładni roli symbolizmu stanowisko Wittgensteina może być postrzegane jako nieco odmienne rozwinięcie idei niemieckiego logika.

Po drugie, przekazanie symbolizmowi funkcji podmiotowości transcendentnej jest ruchem z punktu widzenia teoretycznych potrzeb wczesnego

¹⁹ Nieco tylko podobne odczytanie do wyłożonego w niniejszym artykule zaprezentował niegdyś Jaakko Hintikka, który utożsamiał podmiot metafizyczny z ogółem zdań, opierając się na treści tezy 5.542 (Hintikka, 1966, s. 159 i n.). W rozumieniu Hintikki podmiot ten byłby więc złożony, co jest niezgodne z prezentowaną tu interpretacją *Traktatu*, wedle której złożone mogą być wyłącznie faktyczne podmioty (przedmioty badań psychologii). McGinn pisze z kolei, że podmiot jako granica świata jest „po prostu korelatem reprezentacji świata w zdaniach” (McGinn, 2006, s. 276). W swej analizie dochodzi ona do wniosku, że nie jest to podmiot pierwszoosobowy, ponieważ mamy zdolność przypisywania takiego rodzaju podmiotowości również innym (McGinn, 2006, s. 275). Także ona nie dopowiada jednak, że subiektywność w sensie niepsychologicznym jest biegunem wewnętrznej struktury symbolu.

²⁰ O tym, że Wittgenstein – dzięki rozmowom, jakie odbył z Fregem podczas kilku spotkań w latach 1911–1913 – zapoznał się z pewnymi koncepcjami, które ten ostatni zawarł dopiero w swoim znanym artykule z 1918 roku, pisze np. Michael Potter (2008, s. 262).

Wittgensteina całkowicie zrozumiałym. Żaden element „świata, jakim go zastałem” – zarysowanego już w niezwykle cenionych przez filozofa *Zasadach mechaniki* Herta – składającego się ze stanów rzeczy złożonych z przedmiotów prostych, nie nadaje się do roli pierwotnego źródła znaczenia. Z pewnością roli tej nie są w stanie unieść faktyczne podmioty, o których mowa w tezie 5.542. Rzeczywistość opisywana zdaniem sensownymi jest bowiem domeną przypadku, wszystkie związki w niej zachodzące są akcydentalne (TLP, 6.3) i żaden z nich nie ma charakteru normatywnego²¹. Tymczasem relacja między zdaniem a jego znaczeniem implikuje normę – wymaga więc instancji, która tę normę usankcjonuje. Wittgenstein opiera się pokusie uznania pozaświatowego charakteru tej instancji i uznaje ją za wewnętrzną względem języka – być może wiedziony tą samą intuicją, którą rozwinął później w *Niebieskim zeszycie*, krytykując ideę cienia jako obrazu rozumianego bez interpretacji (Wittgenstein, 1998, s. 70 i n.). Nie jest bowiem żadnym rozwiązaniem usuwanie problematycznego elementu poza obręb znanego świata. Stwarza to jedynie dodatkowy problem: w jaki sposób czynnik pozaświatowy ingeruje w naszą rzeczywistość?

Bibliografia

- Anscombe, G.E.M. (1965). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper & Row.
- Black, M. (1964). *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brockhaus, R.R. (1991). *Pulling up the Ladder. The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus*. La Salle (IL): Open Court.
- Crary, A., Read, R. (2009). *Wittgenstein – nowe spojrzenie*. Wrocław: WN DSW.
- Conant, J. (1992). The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus. *Philosophical Topics*, 20, 1, 115–180.
- Dehnel, P. (2014). *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia. Od „Traktatu” do „Dociekań filozoficznych” – studia*. Warszawa: WN PWN.
- Diamond, C. (1991). Throwing Away the Ladder. W: C. Diamond, *The Realistic Spirit* (s. 179–204). Cambridge (MA): MIT Press.

²¹ Normatywność, jak sugerują tezy 6.41–6.422, nie znajduje się w świecie.

- Diamond, C. (2006). Peter Winch on the Tractatus and the Unity of Wittgenstein's Philosophy. W: A. Pichler, S. Säätelä (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works* (s. 141–171). Frankfurt: Ontos.
- Diamond, C. (2009). Etyka, wyobrażenia i metoda Traktatu Wittgensteina. W: A. Crary, R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (s. 181–211). Wrocław: WN DSW.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Frege, G. (1977). Myśl. Studium logiczne. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 101–129). Warszawa: PWN.
- Goldfarb, W. (2011). Das Überwinden. Anti-Metaphysical Readings of the Tractatus. W: R. Read, M.A. Lavery (eds.), *Beyond the Tractatus Wars. The New Wittgenstein Debate* (s. 6–21). New York: Routledge.
- Hacker, P. (1972). *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Heflik, W. (2013). *Problem formy w perspektywie transcendentalnej u Kanta i Wittgensteina. Analiza porównawcza na podstawie „Krytyki czystego rozumu” i „Traktatu logiczno-filozoficznego”*. Kraków: Antykwa.
- Hintikka, J. (1966). On Wittgenstein's „Solipsism”. W: I. Copi, R. Beard (eds.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (s. 157–161). New York: Macmillan.
- Hutto, D. (2003). *Wittgenstein and the End of Philosophy. Neither Theory nor Therapy*. Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan.
- Ishiguro, H. (1969). Use and Reference of Names. W: P. Winch (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein* (s. 20–51). London: Routledge.
- Malcolm, N. (1994). *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Ithaca: Cornell University Press.
- McDowell, J. (2009). Nonkognitywizm i postępowanie według reguły. W: A. Crary, R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (s. 55–72). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- McGinn, M. (1999). Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's Tractatus. *The Philosophical Quarterly*, 49, 197, 491–513.
- McGinn, M. (2006). *Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Moyal-Sharrock, D. (2007). The Good Sense of Nonsense: a reading of Wittgenstein's Tractatus as nonself-repudiating. *Philosophy*, 82, 1, 147–177.

- Pears, D. (1987). *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. T. I. New York: Clarendon Press.
- Potter, M. (2008). *Wittgenstein's Notes on Logic*. Oxford: Oxford University Press.
- Rhees, R. (1970). *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Russell, B. (1959). *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: Allen & Unwin.
- Russell, B. (1995). *Problemy filozofii*. Warszawa: PWN.
- Sluga, H. (1996). „Whose house is that?” Wittgenstein on the self. W: H. Sluga, D. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (s. 320–353). Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenius, E. (1960). *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stern, D. (1995). *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Walentukiewicz, W. (1998). Definicje deiktyczne w Traktacie. W: M. Soin (red.), *Wittgenstein w Polsce* (s. 21–61). Warszawa: IFiS PAN.
- Winch, P.G. (1994). Discussion of Malcolm's Essay. W: N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (s. 95–135). Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa: WN PWN.
- Wittgenstein, L. (1998). Niebieski zeszyt. W: L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do Dociekań filozoficznych* (s. 21–123). Warszawa: Spacja.

SUBJECT AS THE INNER POLE OF THE SYMBOL. ANTI-MENTALISTIC INTERPRETATION OF WITTGENSTEIN'S TRACTATUS

Summary

The purpose of this paper is to offer a radical anti-mentalistic interpretation of *Wittgenstein's Tractatus*. Contrary to mentalistic approaches postulating that the task of projection must be performed by a subject (transcendental or psychological), the author claims – after Rhees, Diamond and McGinn – that the projection itself is an intrinsic relation within the symbol. The main point of the paper is the thesis

that the transcendental subjectivity – or, as Wittgenstein calls it, the metaphysical subject – is the inner pole of the symbol, and since the meaning of the symbol is its other inner pole (as anti-realist interpretations point out), the whole intentional relation of symbolizing is intrinsic to the symbolism.

ARTYKUŁY

PAWEŁ ZIĘBA*

DYSJUNKTYWIZM I NATURA PERCEPCYJNEJ RELACJI

Słowa kluczowe: dysjunktywizm, alternatywizm, relacja przyczynowa, relacja współkonstituowania, percepcja, halucynacja, uzasadnienie epistemiczne

Keywords: alternative-denialism, disjunctivism, causal relation, co-constitutive relation, perception, hallucination, epistemic justification

Dysjunktywizm¹ to teza broniona w różnych filozoficznych kontekstach ze względu na różne motywacje i z różnymi konsekwencjami. Niejednokrotnie

* Paweł J. Zięba – magister filozofii, magister historii, doktorant w Zakładzie Kognitywistyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę doktorską *Experiential Pluralism in Epistemology and Philosophy of Perception*.

Address for correspondence: Paweł Zięba, Instytut Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: pawelek.zieba@uj.edu.pl.

¹ Artykuł dotyczy twierdzenia znanego w anglojęzycznej literaturze filozoficznej pod nazwą *disjunctivism*. Dosłowne tłumaczenie tej nazwy na język polski to „alternatywizm”. W innym artykule pokazuję, że angielska nazwa jest niepoprawna, ponieważ nie odzwierciedla prawidłowo logicznej struktury określanej przez nią tezy. Tradycyjna nazwa wiąże się z przekonaniem, że omawiane twierdzenie nakazuje analizować każde doświadczenie zmysłowe przez pryzmat alternatywy rozłącznej. Niech *e* będzie doświadczeniem, *P* – percepcją, *I* – iluzją, a *H* – halucynacją. Alternatywa rozłączna o postaci: „(*e* jest *P*) lub (*e* jest *I*) lub (*e* jest *H*)” jest fałszywa wtedy, gdy wszystkie człony są fałszywe, lub wtedy, gdy więcej niż jeden człon jest prawdziwy. Wobec tego spójnik alternatywy rozłącznej zobowiązuje do zamkniętej klasyfikacji doświadczeń, mówiącej, że *e* może być albo *P*, albo *I*, albo *H*, ale nie może być niczym innym. Ale skąd wiadomo, że *e* nie może być niczym innym? Być może istnieje jeszcze jakaś inna kategoria *X*, która

zwracano już uwagę, że mylenie ze sobą poszczególnych aplikacji tego twierdzenia jest przyczyną wielu nieporozumień (Conduct, 2010, s. 203; Haddock, MacPherson, 2008, s. 1). Wobec tego zasadne jest postawienie pytania o wspólny dla tych wszystkich teorii mianownik, który pozwala określać je tą samą nazwą. Znalezienie odpowiedzi na to pytanie jest o tyle trudne, że wyróżnienie takiego wspólnego elementu nie może się odbyć kosztem zniekształcenia którejkolwiek z zawierających go teorii (Soteriou, 2010a, s. 223).

Kolebkę dysjunktywizmu stanowi pogranicze filozofii percepcji i epistemologii. Później twierdzenie to zostało zaaplikowane także w innych kontekstach, czego efektem są dysjunktywizm w kwestii introspekcji oraz dysjunktywizm w filozofii działania. Koncepcje te przejmują od oryginalnego dysjunktywizmu jedynie strukturę logiczną, wykorzystując ją do rozwiązania odmiennych problemów (Brogaard, 2011, s. 25–29). Pomijam je tutaj z uwagi na brak miejsca i ograniczam się do omówienia kilku reprezentatywnych przykładów „oryginalnego” (tj. metafizycznego i epistemologicznego) dysjunktywizmu.

Nie ulega wątpliwości, że różne wersje dysjunktywizmu metafizycznego i dysjunktywizmu epistemologicznego łączy ze sobą zarówno wspomniana logiczna struktura, jak i ogólny kontekst, w którym koncepcje te są formułowane. Znacznie trudniej udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, czy za wspólny mianownik pomiędzy „oryginalnymi” dysjunktywizmami może być również uznany jakiś specyficzny, ściśle określony pogląd na naturę percepcyjnej relacji. Nie jest to problem błahy, ponieważ dokładne jego zbadanie pozwala rzucić światło nie tylko na podobieństwa i różnice pomiędzy poszczególnymi wersjami dysjunktywizmu, ale także na ich argumentacyjną efektywność i podatność na zarzuty.

Niniejszy artykuł ma charakter przede wszystkim przeglądowy, aczkolwiek w kilku miejscach otwarcie polemizuję z autorami innych podobnego typu tekstów. Z analizy kilku wybranych (lecz reprezentatywnych) wersji

nie jest ani P, ani I, ani H, i to do niej należy *e*. Czy twierdzenie znane jako *disjunctivism* w ogóle dotyczy doświadczeń typu X?

Niniejszy artykuł pokazuje, że twierdzenie to stwierdza jedynie, że P i H są fundamentalnie różne (status I bywa tu określany na różne sposoby), wobec czego tylko jeden człon tej formuły może być prawdziwy. Tę myśl lepiej oddaje spójnik dysjunkcji: „*e* nie mogłoby być i P, i H” (faza ta jest negacją konkluzji argumentu z halucynacji). Dlatego posługuję się nazwą „dysjunktywizm” (por. Zięba, b.d.w.).

dysjunktywizmu wyciągam dwa wnioski: (1) dysjunktywiści nie są zgodni odnośnie do natury percepcyjnej relacji, a w związku z tym możliwość odrzucenia wszystkich „oryginalnych” dysjunktywizmów za pomocą jednego zarzutu należy uznać za wysoce wątpliwą; (2) wbrew temu, co sugeruje jego angielska nazwa, dysjunktywizm można poprawnie przedstawić bez posługiwania się funktorem alternatywy rozłącznej. Ten drugi wniosek nabiera znaczenia dopiero w powiązaniu z innym moim artykułem (Zięba, b.d.w.), dla którego niniejszy tekst stanowi uzupełnienie.

W poszukiwaniu istoty dysjunktywizmu

W stosownym haśle *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* czytamy, że minimalnym zobowiązaniem dysjunktywizmu w filozofii percepcji (zwanego także metafizycznym) jest teza, w myśl której percepcje różnią się mentalnie od halucynacji pod pewnym istotnym względem, tzn. istnieją pewne mentalne własności, które przysługują percepcjom, ale nie przysługują halucynacjom (Soteriou, 2010b).

Wystarczy kilka drobnych modyfikacji, aby skonstruować ogólniejsze minimalne założenie, które będzie obowiązywało także dysjunktywizm epistemologiczny: percepcje i halucynacje różnią się z uwagi na posiadanie pewnych istotnych własności, nawet jeśli doświadczenia te mogą być subiektywnie nieodróżnialne. Należy podkreślić, że postulowana tu różnica musi zachodzić nawet wtedy, gdy percepcja i halucynacja są niemożliwe do odróżnienia z punktu widzenia doświadczającego ich podmiotu, mocą samej tylko refleksji (w przeciwnym razie stwierdzenie takiej różnicy byłoby trywialne). Przykładem rozważanej w tym kontekście pary doświadczeń będzie doświadczenie podmiotu S oraz odpowiadające mu doświadczenie kontrfaktycznego duplikatu S, który jest mózgiem w naczyniu².

To, jakie dokładnie własności odróżniają percepcje od halucynacji, zależy już od konkretnej teorii. Najczęściej wskazuje się tu na własności fenomenalne, intencjonalne lub epistemiczne. Ta sama myśl bywa wyrażana poprzez stwierdzenie, że percepcje i halucynacje nie są doświadczeniami

² Sens omawianej tu nieodróżnialności w szczegółowy, a równocześnie jasny i zrozumiały sposób wyłożył M. Thau w swojej analizie polemiki J.L. Austina z A.J. Ayerem (zob. Thau, 2004, s. 214–215).

tego samego fundamentalnego rodzaju, o przynależności do którego decyduje posiadanie takich lub innych własności (Soteriou, 2010b).

Można to rozumieć na dwa sposoby. Alex Byrne i Heather Logue piszą, że na gruncie dysjunktywizmu percepcje i halucynacje nie mają wspólnego „mentalnego rdzenia”, *ergo* nie istnieje wystarczająco specyficzny rodzaj stanów mentalnych, do którego percepcje i halucynacje wspólnie by należały (Byrne, Logue, 2009, s. IX). Byrne i Logue proponują tym samym *wąskie* rozumienie dysjunktywizmu, zgodnie z którym percepcja i subiektywnie od niej nieodróżnialna halucynacja nie mają ze sobą nic mentalnie wspólnego, ponieważ nie istnieje taki mentalny rodzaj doświadczeń, do którego by wspólnie należały. Równocześnie jednak zwracają oni uwagę, że dopuszczalne jest także *szerokie* rozumienie, zgodnie z którym istnieje taki rodzaj, ale nie jest on fundamentalny (Byrne, Logue, 2009, s. XI). W świetle owego *szerokiego* rozumienia istnieje sens, w którym percepcja i subiektywnie od niej nieodróżnialna halucynacja są doświadczeniami tego samego rodzaju (ponieważ mają jakieś własności wspólne), ale nie są to doświadczenia tego samego fundamentalnego rodzaju (ponieważ różnią się ze względu na pewne inne własności, którym przyznaje się miano fundamentalnych).

W moim przekonaniu przytoczone wyżej *wąskie* rozumienie dysjunktywizmu jest chybioną charakterystyką tego twierdzenia. Jeśli percepcja i halucynacja mogą być subiektywnie nieodróżnialne, co przyzna każdy zwolennik dysjunktywizmu, to nie może być prawdą, że w takim przypadku nie mają one ze sobą nic mentalnie wspólnego (por. Crane, 2006, s. 139; Snowden, 2009b, s. 58). Dlatego za trafną eksplikację dysjunktywizmu uznaję *szerokie* rozumienie³.

Byrne i Logue przyjmują *wąskie* rozumienie dysjunktywizmu, równocześnie zarysowując następującą panoramę stanowisk: dysjunktywizm (subiektywnie nieodróżnialne percepcje i halucynacje nie mają nic mentalnie wspólnego), pogląd „umiarkowany” (subiektywnie nieodróżnialne percepcje i halucynacje różnią się pod pewnymi względami, zachowując pewien wspólny element) oraz pogląd „kartezjański” (jeśli dwa doświadczenia są subiektywnie nieodróżnialne dla podmiotu, to są „mentalnie identyczne”)

³ Przykładową konsekwencją przyjęcia *szerokiego* rozumienia dysjunktywizmu jest włączenie do grona zwolenników tego twierdzenia Marka Johnstona, który swoją teorię przedstawia w opozycji do *wąskiego* rozumienia dysjunktywizmu (zob. Johnston, 2009, s. 213–214).

(Byrne, Logue, 2008, s. 70–71). Problem w tym, że gdyby taka charakterystyka była trafna, dysjunktywizm prawdopodobnie nie miałby żadnych zwolenników. Istnienie takich zwolenników jest między innymi pokłosiem faktu, że z ich punktu widzenia owa panorama może przedstawiać się nieco inaczej. Jedną z motywacji do przyjęcia dysjunktywizmu jest przekonanie, że różne formy intencjonalizmu, wskazywane przez Byrne’a i Logue jako „umiarkowane”, w ten czy inny sposób popadają w problemy nakreślonego przez nich poglądu „kartzjańskiego” (por. Martin, 2002, s. 413–419; Travis, 2013, s. 60, 85).

Byrne i Logue wprowadzili podział na pozytywne i negatywne wersje dysjunktywizmu (Byrne, Logue, 2008, s. 69). Te pierwsze dopuszczają podanie pozytywnej charakterystyki dla halucynacji subiektywnie nieodróżnialnych od percepcji. Z kolei te drugie przyjmują, że jedyna możliwa charakterystyka takich halucynacji sprowadza się do przypisania im negatywnej epistemicznej cechy bycia nieodróżnialnymi od percepcji na podstawie samej tylko introspekcji. Za *wąskim* rozumieniem dysjunktywizmu Byrne i Logue argumentują, wskazując, że John Hinton – filozof często uznawany za pomysłodawcę tego twierdzenia – był zwolennikiem wersji negatywnej (Byrne, Logue, 2008, s. 69–70, [przypis 23], 81 [tekst główny oraz przypis 40]). Jest to nieprzekonujący i egzegetycznie wątpliwy argument z autorytetu⁴, który w dodatku nie wytrzymuje konfrontacji z licznymi racjami za przyznaniem ojcostwa dysjunktywizmu myślicielom znacznie wcześniejszym⁵. Mało tego, nawet negatywna wersja zakłada istnienie wspólnego czynnika pomiędzy omawianymi parami doświadczeń – jest nim wspomniana negatywna epistemiczna własność.

Dysjunktywizm w *szerokim* sensie może być zdefiniowany jako negacja tzw. Zasady Wspólnego Czynnika (Soteriou, 2010b). Najogólniej rzecz ujmując, zasada ta stwierdza, że percepcje i subiektywnie od nich nieodróżnialne halucynacje są doświadczeniami tego samego fundamentalnego rodzaju. Oczywiście szczegółowe sformułowania tej zasady różnią się w zależności od tego, jakie własności mają decydować o przynależności

⁴ „That there is, as I think, no such thing as my psi-ing, does not of itself prevent us from [...] asserting that there is something that happens both when I see a photic flash and when I have an illusion of one; only neither that happening nor any other happening would be my psi-ing. It would be absurd not to posit that happening, but this is no reason to identify it with, or marry it to, a chimaera” (Hinton, 2009b, s. 5).

⁵ Piszę o tym w innym tekście (zob. Zięba, b.d.w.).

do rzeczowego fundamentalnego rodzaju. Różne wersje dysjunktywizmu wskazują tu na różne własności. W efekcie zwolennik jednej wersji dysjunktywizmu może akceptować Zasadę Wspólnego Czynnika sformułowaną przez zwolennika innej wersji dysjunktywizmu i *vice versa*⁶. Pozostając na pewnym poziomie ogólności, można wyróżnić metafizyczne i epistemologiczne sformułowania Zasady Wspólnego Czynnika. Pozwala to odróżnić od siebie metafizyczne i epistemologiczne wersje dysjunktywizmu.

Metafizyczne sformułowanie Zasady Wspólnego Czynnika dotyczy natury doświadczenia. Głosi ona, że subiektywnie nieodróżnialne percepcje, halucynacje i iluzje to jakościowo identyczne stany mentalne (por. Fish, 2010, s. 4). Z zasady tej wynika, że wewnętrzna natura doświadczenia może być identyczna w przypadku percepcji, halucynacji i iluzji. Subiektywnie nieodróżnialne percepcja, iluzja i halucynacja to trzy takie same stany mentalne, różniące się od siebie wyłącznie etiologią. Te stany mentalne mają się do siebie nawzajem niczym perfekcyjne kopie.

Tak rozumiana Zasada Wspólnego Czynnika leży u podstaw teorii, które Tim Crane zaklasyfikował razem pod ogólną nazwą „intencjonalizm”. Według Crane’a fundamentalny problem we współczesnej analitycznej filozofii percepcji sprowadza się do pytania o to, czy percepcja jest relacją. W jego opinii wszystkie liczące się obecnie teorie percepcji można podzielić ze względu na to, czy odpowiadają na to pytanie przecząco, czy też twierdząco. Te pierwsze Crane grupuje pod szyldem „intencjonalizm” (ang. *intentionalism*), z kolei tym drugim przypisuje zobowiązanie do twierdzenia znanego w anglojęzycznej literaturze pod nazwą *disjunctivism* (Crane, 2006, s. 128).

Użycie terminu „intencjonalizm” w tak szeroki sposób można zakwestionować, stwierdzając, że do metafizycznej Zasady Wspólnego Czynnika zobowiązane są także inne teorie percepcji, które nie muszą lub nie mogą przyjmować założenia, że doświadczenie posiada treść intencjonalną: teoria danych zmysłowych, teoria przysłówkowa, teorie przekonaniowe, teoria przyczynowa (por. Fish, 2010, *passim*). Mało tego, w literaturze broni się też intencjonalizmów zobowiązanych do dysjunktywizmu (zob. niżej). Dlatego

⁶ Typowym przykładem takiej sytuacji jest niechęć niektórych zwolenników epistemologicznej wersji dysjunktywizmu do zaprzeczania metafizycznej wersji Zasady Wspólnego Czynnika (*ergo* przyjmowania także metafizycznej wersji dysjunktywizmu). Piszę na ten temat szerzej w rozdziale 6.

znacznie trafniejsze wydaje się tu określenie użyte przez Matthew Conducta – koniunktywizm (ang. *conjunctivism*). Conduct pisze, że dysjunktywizm w filozofii percepcji to negacja tezy, że percepcję można zdekomponować do (1) wystąpienia doświadczenia zmysłowego pojętego jako wewnętrzny stan podmiotu oraz (2) spełnienia pewnych dodatkowych warunków (np. wystąpienia określonej relacji przyczynowej pomiędzy przedmiotem istniejącym niezależnie od podmiotu a rzeczonym stanem podmiotu). Krótko mówiąc, na gruncie teorii koniunktywistycznych percepcja jest rozumiana jako koniunkcja (1) i (2) (Conduct, 2010, s. 202; por. Johnston, 2009, s. 208–209).

Metafizyczne sformułowanie dysjunktywizmu (ang. *metaphysical disjunctivism*) zaprzecza, jakoby subiektywnie nieodróżnialne percepcje, halucynacje i iluzje były egzemplifikacjami tego samego typu stanu mentalnego. Dlaczego? Wyjaśnienie motywacji stojących za negacją scharakteryzowanego koniunktywizmu wymaga pewnych uściśleń pojęciowych.

Natura percepcyjnej relacji

Jak zwraca uwagę Fiona MacPherson, chociaż czasownik „postrzegać” (ang. *to perceive*) oznacza skuteczne nawiązanie kontaktu ze światem istniejącym niezależnie od postrzegającego podmiotu i w związku z tym kontrastuje z „doświadczeniem halucynacji” (ang. *to hallucinate*), to jednak w literaturze częste jest używanie wyrażenia „doświadczenie percepcyjne” (ang. *perceptual experience*) w sensie ogólniejszym, tzn. obejmującym swoim zasięgiem zarówno percepcje, jak i halucynacje (MacPherson, 2014, s. 1). Odrzucam tę praktykę jako potencjalne źródło ekwiwokacji i nieporozumień.

Chcąc zachować neutralność wobec obydwu stron opisywanej tu debaty, będę się posługiwać określeniem „doświadczenie zmysłowe”, które definiuję bardzo ogólnie: jest to zjawisko dane świadomości w formie jednej bądź kilku modalności zmysłowych. Bardziej precyzyjna definicja wymagałaby już przyjęcia jednej z konkurujących perspektyw. Tylko niektóre spośród tak pojętych doświadczeń zmysłowych są percepcyjne: te, które

włączają podmiot w relację z przedmiotem niezależnie od tego podmiotu istniejącym⁷.

Ktoś mógłby w tym momencie zapytać, czy tak rozumiane doświadczenie zmysłowe jest tym fundamentalnym rodzajem doświadczeń, którego istnienie neguje dysjunktywizm. Odpowiedź brzmi: nie, ponieważ podana definicja doświadczenia zmysłowego jest neutralna wobec Zasady Wspólnego Czynnika. Z dysjunktywizmu nie wynika, że nakreślone przeze mnie ogólne pojęcie doświadczenia zmysłowego jest pustą kategorią⁸. Przedmiotem sprzeciwu zwolenników dysjunktywizmu jest coś innego, a mianowicie uznawanie każdego doświadczenia zmysłowego za wewnętrzny stan doświadczonego podmiotu. Widać to wyraźnie już w tekstach Hintona:

[...] byłoby absurdem nie postulować podobnych zdarzeń we mnie, kiedy widzę błysk światła i kiedy doznaję iluzji takiego błysku. Dlatego łatwo pomylić te postulowane zdarzenia z subiektywnymi zdarzeniami, do których wprowadzenia skłania nas nasz „zły duch” [...] Nie przeczę, że widzenie pociąga za sobą doświadczenie wzrokowe. Widzenie czegoś jest doświadczeniem [...] (Hinton, 2009b, s. 10).

[...] specjalne, filozoficzne pojęcie doświadczenia, [...] w pierwszych akapitach tej książki było przeze mnie traktowane jako zawierające pew-

⁷ Mam tu na myśli paradygmatyczne rozumienie pojęcia „doświadczenie zmysłowe”. Domniemane przypadki percepcji nieświadomej (np. ślepowidzenie, zespół nieuwagi stronnej, percepcja podprogowa) nie stanowią problemu dla tej definicji. Nawiasem mówiąc, istnieją poważne argumenty podające w wątpliwość możliwość wystąpienia nieświadomej percepcji (zob. Phillips, b.d.w.).

⁸ Aczkolwiek zdaniem niektórych zwolenników dysjunktywizmu halucynacje w ogóle nie są doświadczeniami. Tak uważa Thau, według którego najogólniejszym rodzajem obejmującym zarówno percepcje, iluzje, jak i halucynacje, są *appearances*. Ów techniczny termin jest rzeczownikiem utworzonym od czasownika *to appear*, który oznacza „wydawać się”, „wyglądać”, „jawić się”. W literaturze terminu *appearance* używa się niekiedy w odniesieniu do danych zmysłowych, jednakże tutaj chodzi o taki jego sens, jakim posługuje się J. McDowell. Dla McDowella *appearance* to nie przedmiot doświadczenia, lecz sytuacja, w której podmiotowi wydaje się, że rzeczy mają się w taki a taki sposób; w której podmiot ma wrażenie percepcyjnego uświadomienia sobie zachodzenia jakiegoś faktu. Tak pojęte *appearance* trafnie oddaje zarówno to, co dzieje się podczas halucynacji, jak i to, co zachodzi w ramach percepcji. Tak rozumiane *appearance* jest również, przynajmniej w przybliżeniu, równoznaczne z przyjętą przeze mnie powyżej definicją doświadczenia zmysłowego (por. Byrne, Logue, 2008, s. 65–66; McDowell, 1998, s. 386–387; Thau, 2004, s. 195, 250–251).

ną ogólną ideę: doświadczenie wzrokowe jest „wewnętrzne” niezależnie od stopnia, w jakim zawdzięcza ono swe znaczenie doświadczeniu życia swojego podmiotu. [...] Tak pojęte doświadczenie miałyby występować zarówno wtedy, gdy percypujesz błysk światła, jak i wtedy, gdy masz iluzję, że widzisz taki błysk (Hinton, 2009a, s. 23).

Dysjunktywizm jest zatem wymierzony nie w samą kategorię doświadczenia zmysłowego, ale w jej specyficzne, filozoficznie „naładowane” rozumienie, które zakłada Zasadę Wspólnego Czynnika (por. Snowden, 2008, s. 44).

Mając na uwadze te ustalenia, możemy podać następującą koniunktywistyczną definicję percepcji: jest to doświadczenie zmysłowe rozumiane jako wewnętrzny stan podmiotu i włączające podmiot w przyczynową relację z postrzeganym przedmiotem. *Prima facie* definicja ta stoi w jawnej sprzeczności z przytoczoną wcześniej tezą Crane’a, jakoby koniunktywizm (*vel* „intencjonalizm”) negował istnienie percepcyjnej relacji. Wszak to teorie zakładające dysjunktywizm miały twierdząco odpowiadać na pytanie o relacyjny charakter percepcji, negując tezę koniunktywistyczną. Ta pozorna sprzeczność jest efektem pewnej dwuznaczności związanej z użyciem pojęcia „relacji” w rozpatrywanym kontekście. Oddajmy głos Crane’owi:

Percepcja jest reprezentacją świata [...] nie zawsze jest prawdą, że jeśli X reprezentuje Y, to Y musi istnieć. Zatem istota percepcyjnej reprezentacji nie obejmuje relacji do tego, co jest reprezentowane. To jest intencjonalistyczna koncepcja percepcji [...]. Percepcja jest autentyczną relacją ze światem, ale halucynacja to zaledwie zjawisko albo zaledwie reprezentacja; i nie istnieje bardziej fundamentalny rodzaj stanu mentalnego („doświadczenie percepcyjne”), do którego razem należą. To jest dysjunktywistyczna koncepcja percepcji [...] (Crane, 2006, s. 133).

Przedstawione tu przez Crane’a dwie konkurencyjne teorie stanowią dwie możliwe odpowiedzi na argument z halucynacji oraz bliźniaczy argument z iluzji. Obydwa argumenty wychodzą od przesłanki, że dla dowolnego doświadczenia percepcyjnego możliwa jest subiektywnie od niego nieodróżnialna halucynacja (lub iluzja). Skoro dokładnie takie samo doświadczenie może wystąpić z udziałem i bez udziału przedmiotu istniejącego niezależnie od podmiotu, to znaczy, że relacja z takim przedmiotem nie jest esencjalną cechą doświadczenia (niezależnie od tego, czy owo doświadczenie jest percepcją, iluzją czy halucynacją) (Crane, 2011). Koniunktywista przyjmuje wnioski tych argumentów wraz ze wszystkimi konsekwencjami, natomiast

zwolennik metafizycznej wersji dysjunktywizmu odrzuca je. Dla koniunktywisty percepcyjna relacja ma charakter przyczynowy i przygodny, z kolei jego oponent przypisuje jej charakter konstytutywny i konieczny. W świetle metafizycznego sformułowania dysjunktywizmu dane doświadczenie jest percepcją tylko wtedy, gdy jest współkonstituowane przez postrzegany przedmiot istniejący niezależnie od podmiotu. Owo współkonstituowanie oznacza, że podmiot i przedmiot pozostają ze sobą nawzajem w relacji bycia częściami pewnej całości, jaką jest doświadczenie percepcyjne. Halucynacja, nawet jeśli z punktu widzenia podmiotu jest subiektywnie nieodróżnialna od percepcji, nie ma przedmiotu wśród swoich części składowych (Fish, 2010, s. 91).

Kiedy Crane pisze, że koniunktywista zaprzecza relacyjnemu charakterowi percepcji, przypisuje koniunktywiście negację tezy, że istnienie relacji z przedmiotem istniejącym niezależnie od podmiotu jest koniecznym warunkiem zaistnienia doświadczenia percepcyjnego (ponieważ zdaniem koniunktywisty takie samo doświadczenie może wystąpić w przypadku halucynacji). Wszelkie wątpliwości⁹ dotyczące tego, co Crane rozumie przez percepcyjną relację (przyczynowa czy konstytutywna?), rozwiewa poczynione przez niego odwołanie (Crane, 2006, s. 133) do Johna Campbella, który relacyjny pogląd na percepcję charakteryzuje w następujący sposób:

⁹ Na przykład Adriana Schetz (Schetz, 2014, s. 260, 281) przedstawia omawiany tu spór w sposób odwrotny do tego, w jaki robi to Crane, pisząc, że (1) realizm naiwny jest zobowiązany do odrzucenia tezy o relacyjności percepcji oraz (2) intencjonalizm i reprezentacjonalizm to relacyjne teorie percepcji. Mogłoby się wydawać, że Schetz ma tu na myśli relację przyczynową pomiędzy doświadczeniem a postrzeganym przedmiotem, jednakże w tej samej pracy używa nazwy „relacyjna koncepcja doświadczenia” w odniesieniu do realizmu naiwnego Johna Campbella. Relacyjna koncepcja percepcji broniona przez zwolenników standardowej wersji dysjunktywizmu metafizycznego opiera się na relacji konstituowania, a nie na relacji przyczynowej (por. Fish, 2010, s. 96: „Typically, the motivation for endorsing disjunctivism about phenomenology is to defend a philosophical theory of the good cases of perception known as naive realism or relationalism” [Martin, 2009b, s. 94]: „[...] the intentional approach agrees with the naive realist about what is “before the mind,” namely the external objects of perception, but it disagrees with it about the manner in which the objects of perception are before the mind. The naive realist thinks of this relationally: the objects are part of the relational state of affairs which comprises perceptual experience. The intentional theorist denies this relational character. Experience is rather quasi-relational: it has a character such that it is as if the objects of perception are before the mind, but they are not required to be so in order for one to be in this state”).

Na gruncie Poglądu Relacyjnego, jakościowy charakter doświadczenia jest konstytuowany przez jakościowy charakter postrzeganej sceny. [...] tylko taki pogląd, zgodnie z którym doświadczenie przedmiotu jest prostą relacją pomiędzy postrzegającym a przedmiotem, jest w stanie scharakteryzować rodzaj zaznajomienia z przedmiotami, który dostarcza wiedzy o odniesieniu (Campbell, 2002, s. 114–115).

Metafizyczne wersje dysjunktywizmu

Na czym dokładnie ma polegać owo konstytuowanie percepcji przez postrzegany przedmiot? Tutaj zwolennicy metafizycznej wersji dysjunktywizmu odpowiadają na różne sposoby. Każdy z nich opiera się na uznaniu któregoś z wymienionych przeze mnie rodzajów własności za kluczowe dla odróżnienia percepcji od subiektywnie od niej nieodróżnialnej halucynacji.

Michael G.F. Martin uważa, że wspomniana metafizyczna różnica pomiędzy percepcją a subiektywnie od niej nieodróżnialną halucynacją dotyczy własności fenomenalnych tych doświadczeń. Jego zdaniem doświadczenie zmysłowe charakteryzuje się przezroczystością (ang. *transparency*), co oznacza, że w doświadczeniu introspektywnie dostępne są wyłącznie własności doświadczanego przedmiotu (Martin, 2009a, s. 273). Na przykład w doświadczeniu niebieskiej powierzchni nie ma nic poza niebieską powierzchnią. Kluczowe jest tu jednak inne twierdzenie: wspomniane własności przedmiotu konstytuują charakter fenomenalny doświadczenia¹⁰. W związku z tym zaistnienie doświadczenia percepcyjnego bez relacji z postrzeganym przedmiotem nie jest możliwe (Martin, 2009a, s. 273).

Jak w takim razie wytłumaczyć możliwość wystąpienia halucynacji subiektywnie nieodróżnialnej od percepcji? Martin ma tu do zaoferowania czysto negatywną koncepcję, zgodnie z którą o owej nieodróżnialnej halucynacji nie można powiedzieć nic poza tym, że jest ona nieodróżnialna od

¹⁰ To twierdzenie odróżnia koncepcję Martina od intencjonalistycznej teorii przyjmującej tezę o przezroczystości doświadczenia, czyli reprezentacjonalizmu. Według reprezentacjonalistów własności przedmiotu nie konstytuują charakteru fenomenalnego doświadczenia, lecz są w nim reprezentowane (por. Fish, 2010, s. 79). Martin uważa, że to właśnie ta różnica w rozumieniu przezroczystości doświadczenia czyni spór pomiędzy zwolennikami dysjunktywizmu a intencjonalistami naprawdę istotnym (zob. Martin, 2002, s. 395).

percepcji na podstawie samej tylko introspekcji. Według Martina ta skromna odpowiedź musi nam wystarczyć, ponieważ (1) nasze ogólne pojęcie doświadczenia wzrokowego jest jedynie derywatem pojęcia doświadczenia percepcyjnego (Martin, 2006, s. 363–364) oraz (2) nie jesteśmy nieomylni w kwestii fenomenalnego charakteru naszych doświadczeń (Martin, 2009a, s. 280–281)¹¹.

Obydwie tezy wymagają rozwinięcia. Pierwsza z nich to negacja pozornie intuicyjnego poglądu, że ogólne pojęcie „doświadczenie zmysłowe” wyznacza pewną podstawową kategorię zjawisk, do której percepcje, halucynacje i iluzje przynależą jako subkategorie. W tym sensie ogólniejsza kategoria doświadczenia wzrokowego może być uznana za pierwotną w stosunku do bardziej konkretnej kategorii percepcji wzrokowej (rozumianej jako skuteczne nawiązanie poznawczego kontaktu ze światem). Pogląd ten zakłada jednak, że najbardziej fundamentalnym kryterium podziału doświadczeń jest ich charakter fenomenalny. Martin odrzuca to założenie. Owym fundamentalnym kryterium jest dla niego włączanie podmiotu w poznawczy kontakt ze światem. Z tej perspektywy halucynacje i iluzje to zaledwie nieudane próby postrzeżenia czegoś. Uznajemy je za doświadczenia zmysłowe właśnie dlatego, że są podobne do percepcji. Dlatego percepcja wzrokowa jest czymś bardziej fundamentalnym niż doświadczenie wzrokowe. Kategoria percepcji zmysłowej jest prototypem dla kategorii doświadczenia zmysłowego i w tym sensie jest od niej bardziej fundamentalna.

Druga teza wyraża sprzeciw wobec pewnego postkartezjańskiego reliktu, zgodnie z którym podmiot ma specjalny epistemiczny dostęp do swojej perspektywy pierwszoosobowej: mogę się mylić w kwestii tego, do czego moje doświadczenia się odnoszą, ale nie mogę się mylić odnośnie do ich treści ani do tego, że je mam. Nie jesteśmy nieomylni w tym sensie, ponieważ treść naszych doświadczeń jest transparentna i konstytuowana przez własności doświadczanych przedmiotów.

Stanowisko Martina staje się bardziej przekonujące, kiedy uwzględnimy stojące za nim motywacje. Najważniejszą z nich jest chęć uniknięcia tzw. sceptycyzmu Hume’owskiego, do którego nieuchronnie prowadzi koniunktywizm. Jeżeli dokładnie to samo doświadczenie może wystąpić

¹¹ Obrona tego dość kontrowersyjnego stanowiska nie należy do celów niniejszego artykułu, niemniej warto zwrócić uwagę na bardzo interesujące rozwinięcie myśli Martina zaproponowane przez Matthew Soteriou (Soteriou, 2005).

w przypadku percepcji i halucynacji, to niepodobna wytłumaczyć, na czym polega zdolność zmysłów do włączania podmiotu w relację ze światem istniejącym niezależnie od umysłu. Uniemożliwia to tzw. problem przesłonięcia (ang. *screening-off problem*).

Termin „przesłonięcie” odnosi się do pewnej specyficznej zależności pomiędzy trzema elementami (X, Y i Z): jeżeli w sytuacji S jest obecny X, to ewentualna obecność Y w S nie ma wpływu na prawdopodobieństwo, że w S wystąpi także Z. Innymi słowy, obecność X w S sprawia, że obecność Z w S jest „probabilistycznie niezależna” od obecności Y w S (Hellie, 2014, s. 153).

W rozpatrywanym kontekście X to kwestionowany przez dysjunktywistów wspólny czynnik pomiędzy percepcją a halucynacją (np. reprezentacja percepcyjna albo dana zmysłowa), Y to relacja ze światem istniejącym niezależnie od podmiotu, natomiast Z to przekonanie podmiotu o tym, że widzi jakiś przedmiot.

Problem przesłonięcia pojawia się jako konsekwencja identyfikowania doświadczenia z jego charakterem fenomenalnym. Przyjmijmy, że percepcja P i halucynacja H mają jakościowo identyczne charaktery fenomenalne, FP i FH. Skoro są one identyczne, to superwenują na takiej samej aktywności mózgu B. Jakakolwiek byłaby zatem różnica pomiędzy doświadczeniami P i H (relacja ze światem istniejącym niezależnie od podmiotu, wartość epistemiczna itd.), zostanie ona przesłonięta przez wspomniane charaktery fenomenalne i tkwiącą u ich podstaw aktywność mózgu B (Fish, 2010, s. 99).

Martin argumentuje w następujący sposób: jeżeli percepcyjna relacja z istniejącym niezależnie od podmiotu przedmiotem O jest przesłonięta przez charakter fenomenalny doświadczenia, to nie odgrywa ona żadnej przyczynowej ani eksplanacyjnej roli, która byłaby istotna dla wyjaśnienia sądu percepcyjnego „widzę O” (Martin, 2009a, s. 292–293). Aby usunąć problem przesłonięcia i zagwarantować percepcyjnej relacji ową przyczynową i eksplanacyjną rolę, musimy przyjąć, że charakter fenomenalny percepcji jest konstytuowany przez O.

Jak słusznie zauważył Benj Hellie, argumentacja Martina opiera się na dwóch dodatkowych założeniach: (1) przesłonięcie należy tu rozumieć jako relację asymetryczną; (2) nie ma żadnych racji unieważniających tezę, że przesłonięcie wyklucza zachodzenie relacji przyczynowej pomiędzy wystąpieniem relacji percepcyjnej z przedmiotem O a sądem „widzę O”.

Argument zakłada bowiem, że warunkiem koniecznym „powodowania” jest „robienie różnicy” (tzn. różne przyczynowe historie percepcji i subiektywnie od niej nieodróżnialnej halucynacji nie mogą odgrywać owej przyczynowej i eksplanacyjnej roli, ponieważ nie robią żadnej różnicy w wewnętrznym stanie podmiotu). Jednakże, jak zwraca uwagę Hellie, nasza ograniczona wiedza dotycząca natury przyczynowości nie pozwala nam wykluczyć możliwości, że „powodowanie” nie wymaga „robienia różnicy” (Hellie, 2014, s. 153, przypis 2, s. 159–162).

Przedstawiona koncepcja Martina ma na celu nie tylko przezwycięzenie sceptycyzmu Hume’a, ale także zagwarantowanie możliwości formułowania myśli i sądów demonstratywnych (dotyczących konkretnych obiektów w świecie), czego domaga się cytowany już Campbell (Campbell, 2002, s. 114). Postulowaną przez Campbella partykularność doświadczenia percepcyjnego próbuje się uzyskać także poprzez formułowanie dysjunktywizmu w odniesieniu do własności intencjonalnych doświadczenia¹². Michael Tye, jeden ze zwolenników tego stanowiska, twierdzi, że percepcja i subiektywnie od niej nieodróżnialna halucynacja mają różne treści propozycjonalne oraz identyczne charaktery fenomenalne. Treść propozycjonalna percepcji jest identyfikowana poprzez odniesienie do konkretnego przedmiotu. Z kolei treść propozycjonalna halucynacji nie zawiera odniesienia do przedmiotu (albo zawiera nieudane odniesienie – Tye przedstawia tu dwa możliwe rozwiązania), nawet jeśli jest to halucynacja subiektywnie nieodróżnialna od percepcji. Wreszcie dopuszczenie identyczności percepcji i halucynacji pod względem fenomenalnego charakteru ma tłumaczyć możliwość subiektywnej nieodróżnialności, o której była mowa (Tye, 2007, 2014).

Matthew Soteriou zwraca uwagę, że dysjunktywizm w kwestii treści intencjonalnej doświadczenia nie powinien być mylony z eksternalizmem w kwestii treści doświadczenia. Soteriou powołuje się tu na przykład Tylera

¹² Campbell nie zaakceptowałby jednak takiego rozwiązania („Of course, the individuation of representational contents may be thought to depend on factors concerning the environment. But given a single background environment, you could have representational contents relating to daggers and their characteristics whether or not there actually was a dagger in front of you. So the phenomenal character of your experience could be exactly the same in both cases. [...] On the Relational View, in contrast, there is nothing intrinsic in common between the cases in which there is a dagger to which you are consciously attending, and the case in which you are just having a hallucination” [Campbell, 2002, s. 117]).

Burge'a, filozofa skrajnie niechętnego teoriom zakładającym dysjunktywizm (zob. Burge, 2005, 2011), który akceptując różnicę pomiędzy percepcją a halucynacją, wciąż uważa je za doświadczenia tego samego rodzaju. Innego zdania jest Tye, który otwarcie przypisuje sobie zobowiązanie do pewnej wersji dysjunktywizmu (Tye, 2007, s. 609). Obydwaj myśliciele zgadzają się co do tego, że treść propozycjonalna doświadczenia jest inna w przypadku percepcji i subiektywnie od niej nieodróżnialnej halucynacji. Jednakże Burge, w odróżnieniu od Tye'a, nie wyciąga stąd wniosku, że percepcje i halucynacje są różnymi rodzajami doświadczeń. Stwierdzenie różnicy w treści propozycjonalnej pomiędzy percepcją a halucynacją nie implikuje jeszcze, że są to doświadczenia fundamentalnie różnego rodzaju (Soteriou, 2000, s. 186).

Podając przykłady dysjunktywizmów metafizycznych, nieprzypadkowo zestawiam koncepcje Martina i Tye'a. Zestawienie to pokazuje bowiem, jak szerokiemu spektrum teorii percepcji można przypisać zobowiązanie do rzeczonej tezy¹³. O ile teoria Martina jest często przedstawiana jako wzorcowy przykład dysjunktywizmu, o tyle zaklasyfikowanie w ten sposób propozycji Tye'a może budzić pewne wątpliwości. Istotną różnicę pomiędzy teoriami Martina i Tye'a wyznacza bowiem ich stosunek do natury percepcyjnej relacji. Według Martina ma ona charakter konstytuujący. Zdaniem Tye'a – przyczynowy (Tye, 2007, s. 594). Jeżeli uznamy, że Tye trafnie dostrzega w swojej koncepcji pewną wersję dysjunktywizmu, to będziemy musieli przyznać, że sprzeciw wobec przyczynowej teorii percepcji nie jest elementem wspólnym dla wszystkich dysjunktywizmów metafizycznych. Pogląd broniący przez Tye'a to przykład poglądu „umiarkowanego” w zarysowanej przeze mnie terminologii Byrne'a i Logue (ang. *the moderate view*) (Byrne, Logue, 2009, s. X; argumenty na rzecz tego poglądu można też znaleźć w: Schellenberg, 2014; Schetz, 2007; Siegel, 2010, s. 74). Według Tye'a percepcja i subiektywnie od niej nieodróżnialna halucynacja mają pewne własności wspólne (w obydwu przypadkach częścią składową treści intencjonalnej doświadczenia jest taka sama wiązka własności określająca charakter fenomenalny), ale różnią się z uwagi na pewne inne własności (pomiędzy percepcją a halucynacją występuje różnica w treści propozycjonalnej) (Tye, 2014, s. 306–307).

¹³ Dokładny przegląd stanowisk znajdujących się w obrębie tego spektrum można znaleźć w książce Susanny Siegel (2010, s. 164–169).

Nie ma nic dziwnego w tym, że stanowiska umiarkowane, łączące ze sobą pewne elementy zapożyczone od stanowisk bardziej skrajnych i sobie nawzajem przeciwnych, są trudne do zaklasyfikowania. Siegel radzi sobie z tą trudnością, określając teorie umiarkowane (do których zalicza także stanowisko Tye'a) jako *disjunctive internalism* oraz *content disjunctivism* i stawiając je poza zasięgiem *pure disjunctivism* (Siegel, 2010, s. 74, 167).

Metafizyczne wersje dysjunktywizmu a natura percepcyjnej relacji

Tye wychodzi od podobnych motywacji, co Campbell i Martin, ale nie osiąga ich celu. Uznanie przyczynowego charakteru percepcyjnej relacji czyni jego koncepcję podatną na problem przesłonięcia. Czy wobec tego poszukiwaną tu kwintesencją dysjunktywizmu jest sprzeciw wobec przyczynowej teorii percepcji? Do takiego wniosku może prowadzić lektura artykułów jednego z pierwszych filozofów otwarcie wykorzystujących dysjunktywizm w swojej argumentacji. Paul Snowdon – bo o nim mowa – nie stara się pokazać, że twierdzenie to jest prawdziwe. Jego argumentacja polega raczej na wskazaniu, że skoro dysjunktywizm może być prawdziwy (tzn. jego fałszywość nie jest oczywista), to przyczynowa teoria percepcji¹⁴ nie jest prawdą pojęciową (Byrne, Logue, 2008, s. 72; Snowdon, 2009a, s. 47), tzn. nie jest prawdziwa wyłącznie na mocy znaczeń terminów zawartych w jej sformułowaniu (por. Chalmers, 2010, s. 108).

Snowdon zwraca uwagę, że obydwie stanowiska podają różne wyjaśnienia dla tzw. werydycznej halucynacji, czyli doświadczenia prezentującego przedmiot zgodnie z rzeczywistością (a więc dokładnie tak, jak w przypadku percepcji), pomimo niezachodzenia jakiegokolwiek związku pomiędzy doświadczeniem a przedmiotem. Jeden z przytoczonych przez niego przykładów opowiada o człowieku, który kieruje swój wzrok na stojący przed nim zegar i równocześnie doznaje halucynacji identycznego zegara, będącej skutkiem stymulowania jego kory wzrokowej przez naukowców. Chociaż doświadczenie tego człowieka jest subiektywnie nieodróżnialne od percepcji

¹⁴ Snowdon pisze o „przyczynowej teorii widzenia”, jednakże dla uproszczenia wywodu zastąpiłem ten termin bardziej ogólnym określeniem „przyczynowa teoria percepcji” (por. Snowdon, 2009a, s. 35).

zegara, której z pewnością doświadczyłby, nie podlegając wspomnianej stymulacji, to nie możemy uznać, że człowiek ten widzi stojący przed nim zegar (Snowdon, 2009a, s. 38)¹⁵.

Na gruncie teorii przyczynowej werydyczna halucynacja nie jest percepcją, ponieważ nie zachodzi odpowiednia przyczynowa relacja pomiędzy przedmiotem a doświadczeniem; jednakże wewnętrzna natura percepcji i subiektywnie od niej nieodróżnialnej werydycznej halucynacji jest jakościowo identyczna, gdyż przedmiot subiektywnie (fenomenalnie) jawi się podmiotowi tak samo w obydwu przypadkach (zgodnie z Zasadą Wspólnego Czynnika). Temu właśnie zaprzecza dysjunktywizm, zgodnie z którym percepcja i werydyczna halucynacja są doświadczeniami dwóch różnych rodzajów. Kontrast pomiędzy dysjunktywizmem a przyczynową teorią percepcji bierze się stąd, że ta ostatnia traktuje doświadczenie jako wewnętrzny (ang. *inner*) stan podmiotu, który może być wywołany na różne sposoby i w konsekwencji wystąpić zarówno w przypadku percepcji, jak i w przypadku werydycznej halucynacji (Snowdon, 2009b, s. 51, 54). Dysjunktywizm zaprzecza istnieniu takiego wewnętrznego stanu, który byłby wspólnym czynnikiem dla subiektywnie nieodróżnialnych percepcji i halucynacji. Skoro możliwe jest więcej niż jedno wyjaśnienie werydycznej halucynacji, teoria przyczynowa nie może być prawdą pojęciową. Snowdon twierdzi, że zwolennicy tej teorii przyjmują ją na drodze wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia (abdukcji) (Snowdon, 2009a, s. 39), chociaż nie jest wcale oczywiste, że jest ona tutaj najlepszym wyjaśnieniem.

Komentując rozważania Snowdona, Byrne i Logue zwracają uwagę, że teoria przyczynowa może być traktowana jako przeciwieństwo dysjunktywizmu tylko o tyle, o ile jest zobowiązana do metafizycznej Zasady Wspólnego Czynnika (Byrne, Logue, 2009, s. XXV, przypis 23). Na gruncie przyjmujących tę zasadę stanowisk koniunktywistycznych przyczynowa relacja łącząca podmiot z przedmiotem jest przygodna w tym sensie, że takie samo doświadczenie może wystąpić bez jej udziału. Jej obecność nie jest konieczna do wystąpienia takiego doświadczenia. Tymczasem w przypadku umiarkowanego stanowiska broniętego przez Tye'a relacja ta jest konieczna, ponieważ doświadczenie o takiej samej treści nie może wystąpić bez jej udziału.

¹⁵ Snowdon posługuje się tu terminem „U-cases” (ang. *unseen cases*), jest jednak jasne, że ma na myśli halucynacje werydyczne (por. MacPherson, 2014, s. 6).

Snowdon dopuszcza możliwość takiego sformułowania przyczynowej teorii percepcji, które nie zakładałoby opisanego internalistycznego poglądu na wewnętrzną naturę doświadczenia. Jednakże równocześnie stwierdza, że byłoby to sformułowanie odbiegające od tradycyjnego (które wywodzi od H.P. Grice'a) i pozbawione przekonującego uzasadnienia (Snowdon, 2009b, s. 52).

Warto tu przypomnieć wspomnianą już różnicę pomiędzy koncepcjami Burge'a i Tye'a. Obydwaj myśliciele uważają, że percepcyjna relacja ma charakter przyczynowy. Obydwaj twierdzą, że treść propozycjonalna doświadczenia jest jednostkowa (ang. *singular*), czyli odnosi się do konkretnego przedmiotu w świecie. Nie jest ogólnym opisem, który różne przedmioty mogą spełniać w zależności od kontekstu. Wreszcie obydwoj utrzymują, że treść propozycjonalna jest zależna od reprezentowanego przez doświadczenie obiektu (ang. *object dependent*), a więc nie może być taka sama w przypadku percepcji i halucynacji. Jednakże w przeciwieństwie do Tye'a, Burge zaprzecza, jakoby uznawanie wymienionych tu różnic zobowiązywało go do uznania, że percepcje i halucynacje mają odmienne wewnętrzne natury (Burge, 1991, s. 198–199, 208–209). Zatem nie stosunek do natury percepcyjnej relacji, lecz pogląd na naturę treści doświadczenia pozwala wyróżnić zwolenników i przeciwników dysjunktywizmu metafizycznego wśród intencjonalistów.

Wobec tego zasadne będzie uznanie umiarkowanych koncepcji pokroju tej bronionej przez Tye'a za umiarkowane wersje dysjunktywizmu metafizycznego. Teorie te postulują bowiem zachodzenie metafizycznej różnicy pomiędzy wewnętrznymi naturami percepcji i subiektywnie od niej nieodróżnialnej halucynacji (por. Soteriou, 2005, s. 189).

W tym miejscu warto przywołać cytowaną już tezę Crane'a, zgodnie z którą dysjunktywizm metafizyczny jest zobowiązany do twierdzenia, że percepcja jest relacją. Uznanie koncepcji Tye'a za przykład metafizycznej wersji dysjunktywizmu nie będzie precedensem podważającym tę regułę. Jeżeli Tye uważa, że percepcja koniecznie wymaga relacji podmiotu z niezależnie od niego istniejącym przedmiotem, to można tu mówić o współkonstytuowaniu percepcji przez przedmiot w jakimś słabym sensie, nawet jeśli rzeczona relacja jest zaledwie przyczynowa.

Osobną kwestią jest wiarygodność tej koncepcji. Tye utrzymuje, że elementem wspólnym pomiędzy percepcją i subiektywnie od niej nieodróżnialną halucynacją jest wiązka własności określająca charakter fenomenalny.

W treści intencjonalnej percepcji reprezentowane są własności obiektów w świecie, z kolei w treści intencjonalnej halucynacji reprezentowane są własności nieskonkretyzowane (ang. *un-instantiated*), czyli... powszechniki (Tye, 2007, s. 305–306 oraz przypis 20)¹⁶. Skoro taki sam charakter fenomenalny może wystąpić zarówno w treści intencjonalnej percepcji, jak i w treści intencjonalnej halucynacji, to powstaje zagrożenie, że przesłoni on różnicę pomiędzy treściami propozycjonalnymi tych doświadczeń. Nie jest zatem jasne, jak dysjunktywizm w kwestii treści intencjonalnej doświadczenia radzi sobie z problemem przesłonięcia. Skądinąd trudno się dziwić, że stanie okrakiem nad gardzielą największej przepaści we współczesnej filozofii percepcji nie jest pozycją komfortową.

Epistemologiczne wersje dysjunktywizmu

Podobne wątpliwości może budzić epistemologiczne sformułowanie dysjunktywizmu. Jest ono negacją epistemologicznej wersji Zasady Wspólnego Czynnika, zgodnie z którą uzasadnienie epistemiczne przekonania opartego na percepcji nie jest lepsze niż uzasadnienie epistemiczne przekonania opartego na halucynacji subiektywnie nieodróżnialnej od tej percepcji (McDowell, 1998, s. 386; zob. też 2013b, s. 262). Ujmując to inaczej, elementem wspólnym pomiędzy subiektywnie nieodróżnialnymi przypadkami percepcji, halucynacji i iluzji jest ich epistemiczna ważkość, ponieważ przekonaniom percepcyjnym formułowanym na podstawie tych doświadczeń przysługuje takie samo uzasadnienie epistemiczne.

Akceptacja tej wersji Zasady Wspólnego Czynnika leży u podstaw dwóch tradycyjnych teorii uzasadnienia: internalizmu i eksternalizmu. Internalizm epistemiczny głosi, że uzasadnienie jest zależne wyłącznie od czynników wewnętrznych względem podmiotu. Eksternalizm epistemiczny to teza, że uzasadnienie jest determinowane także przez czynniki zewnętrzne względem podmiotu. Internalizm najczęściej przybiera jedną z dwóch postaci: akcesybilizmu (uzasadnienie jest dostępne dla podmiotu na drodze racjonalnej refleksji) lub mentalizmu (uzasadnienie superwenuje na stanach mentalnych podmiotu). Z kolei eksternalizm wiąże się z reliabilizmem,

¹⁶ Tye nie jest tutaj odosobniony. Zwolennikiem poglądu, że przedmiotami halucynacji są powszechniki, był również Fred Dretske (zob. Dretske, 2000, s. 163).

według którego przekonanie jest uzasadnione wtedy, gdy zostało sformułowane zgodnie ze sprawdzoną procedurą (tzn. taką, która w większości przypadków prowadzi do prawdziwych przekonań) (Madison, 2010; zob. też Pryor, 2001, s. 103–109)¹⁷.

Dysjunktywizm epistemologiczny to teoria uzasadnienia, która w założeniu ma godzić ze sobą *prima facie* sprzeczne intuicje stojące za internalizmem i eksternalizmem. Stwierdza ona, że doświadczenie percepcyjne, w przeciwieństwie do subiektywnie od niego nieodróżnialnych iluzji i halucynacji, jest źródłem uzasadnienia epistemicznego, które jest równocześnie dostępne dla podmiotu na drodze samej tylko refleksji (wymóg internalizmu-akcesybilizmu) i ugruntowane w faktach niezależnych od podmiotu (wymóg eksternalizmu). Zwolennikami tak rozumianego dysjunktywizmu epistemologicznego są John McDowell (McDowell, 2010, s. 247) i Duncan Pritchard (Pritchard, 2012, s. 13). Innej wersji dysjunktywizmu epistemologicznego broni Alan Millar. Od koncepcji McDowella i Pritcharda odróżnia ją podejście *Knowledge First*, zgodnie z którym wiedza nie redukuje się do prawdziwego uzasadnionego przekonania. Według Millara jest odwrotnie: to wiedza jest źródłem uzasadnienia dla przekonań (Millar, 2010, s. 139–140).

Wspomniane wątpliwości pojawiają się, gdy zapytamy, czy negacja epistemologicznej wersji Zasady Wspólnego Czynnika zobowiązuje do negacji metafizycznej wersji tej zasady. Innymi słowy, czy dysjunktywizm epistemologiczny implikuje dysjunktywizm metafizyczny? W innym artykule argumentuję, że chociaż nie może tu być mowy o logicznej implikacji, to jednak wiarygodność dysjunktywizmu epistemologicznego zależy od wiarygodności dysjunktywizmu metafizycznego, a argumenty przytaczane za tym pierwszym twierdzeniem *implicite* odwołują się do tego drugiego (Zięba, 2014). Skoro jednak epistemologiczna wersja dysjunktywizmu nie implikuje wersji metafizycznej, to Pritchard i McDowell mają rację, kiedy utrzymują, że dysjunktywizm epistemologiczny jest logicznie spójny z przy-

¹⁷ Jest to oczywiście bardzo uproszczony zarys debaty pomiędzy internalizmem a eksternalizmem epistemicznym. Wchodzenie w nuanse tej debaty nie jest tu jednak konieczne. Bardziej szczegółowy opis można znaleźć w książce Jana Woleńskiego (2007, s. 377).

czynową teorią percepcji (McDowell, 2008, s. 382, przypis 7; Pritchard, 2012, s. 24)¹⁸.

Millar myśli podobnie: nie musimy przejmować się tym, że percepcyjna relacja o przyczynowym i w efekcie przygodnym charakterze nie zagwarantuje nam poznawczego kontaktu ze światem, ponieważ wyjaśnienie, jak taki kontakt jest możliwy, możemy uzyskać na inne sposoby, na przykład postulując posiadanie przez podmiot tzw. percepcyjno-rozpoznawczych zdolności (Millar, 2007, s. 191–192). Nawet jeśli okaże się, że wybór tej strategii prowadzi w ślepą uliczkę, sama możliwość takiego wyboru świadczy o tym, że negacja epistemologicznej wersji Zasady Wspólnego Czynnika jest logicznie spójna z akceptacją jej metafizycznej wersji.

Konkluzje

Rozważania niniejsze nie pretendują, rzecz jasna, do roli wyczerpującego opracowania całego spektrum teorii zobowiązanych do dysjunktywizmu, nawet jeśli ograniczymy się do koncepcji bronionych na gruncie filozofii percepcji i epistemologii. Mimo to można z nich wyciągnąć dwa ważne wnioski: (1) wspólny mianownik pomiędzy różnymi wersjami dysjunktywizmu nie może być identyfikowany ze zobowiązaniem do jakiegoś ściśle określonego rozumienia natury percepcyjnej relacji, nawet jeśli mamy dobre powody, aby sądzić, że tylko jedno takie rozumienie czyni dysjunktywizm wiarygodnym; (2) różne wersje dysjunktywizmu dają się w zrozumiały sposób przedstawić bez posługiwania się logicznym funktorem alternatywy (w tym artykule ani razu nie użyłem go w tym celu).

Bibliografia

- Brogaard, B. (2011). *Disjunctivism. Oxford Bibliographies Online Research Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- Burge, T. (1991). Vision and Intentional Content. W: E. Lepore, R. van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics* (s. 195–213). Oxford, UK–Cambridge, MA: Blackwell.

¹⁸ W kwestii natury doświadczenia percepcyjnego McDowell jest zwolennikiem pewnej wersji wspomnianego już poglądu umiarkowanego (McDowell, 2013a, s. 155–156).

- Burge, T. (2005). Disjunctivism and Perceptual Psychology. *Philosophical Topics*, 33 (1), 1–78.
- Burge, T. (2011). Disjunctivism Again. *Philosophical Explorations*, 14 (1), 43–80.
- Byrne, A., Logue, H. (2008). Either/Or. W: A. Haddock, F. MacPherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (s. 57–94). Oxford: Oxford University Press.
- Byrne, A., Logue, H. (2009). Introduction. W: A. Byrne, H. Logue (eds.), *Disjunctivism: contemporary readings* (s. VII–XXIX). Cambridge: MIT Press.
- Campbell, J. (2002). *Reference and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2010). Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej. Tłum. M. Miłkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Conduct, M.D. (2010). Naïve realism and extreme disjunctivism. *Philosophical Explorations*, 13 (3), 201–221.
- Crane, T. (2006). Is there a perceptual relation? W: T. Gendler, J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience* (s. 126–146). Oxford: Oxford University Press.
- Crane, T. (2011). The Problem of Perception. W: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition). Pobrane z: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/perception-problem/>.
- Dretske, F. (2000). The Mind's Awareness of Itself. W: *Perception, Knowledge and Belief. Selected Essays* (s. 158–177). Cambridge University Press.
- Fish, W. (2010). *Philosophy of Perception. A Contemporary Introduction*. Oxford, UK–Cambridge, MA: Routledge.
- Haddock, A., MacPherson, F. (2008). Introduction. Varieties of disjunctivism. W: A. Haddock, F. MacPherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (s. 1–24). Oxford: Oxford University Press.
- Hellie, B. (2014). The Multidisjunctive Conception of Hallucination. W: F. MacPherson, D. Platchias (eds.), *Hallucination. Philosophy and Psychology* (s. 149–173). Cambridge, London: MIT Press.
- Hinton, J.M. (2009a). Selections from Experiences. W: A. Byrne, H. Logue (eds.), *Disjunctivism: contemporary readings* (s. 13–32). Cambridge: MIT Press.
- Hinton, J.M. (2009b). Visual Experiences. W: A. Byrne, H. Logue (eds.), *Disjunctivism: contemporary readings* (s. 1–11). Cambridge: MIT Press.

- Johnston, M. (2009). The obscure object of hallucination. W: A. Byrne, H. Logue (eds.), *Disjunctivism: contemporary readings* (s. 207–269). Cambridge: MIT Press.
- MacPherson, F. (2014). The Philosophy and Psychology of Hallucination: An Introduction. W: F. MacPherson, D. Platchias (eds.), *Hallucination. Philosophy and Psychology* (s. 1–38). Cambridge, London: MIT Press.
- Madison, B.J.C. (2010). Epistemic Internalism. *Philosophy Compass*, 5 (10), 840–853.
- Martin, M.G.F. (2002). The Transparency of Experience. *Mind and Language*, 4 (4), 376–425.
- Martin, M.G.F. (2006). On Being Alienated. W: T. Gendler, J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience* (s. 354–410). Oxford: Oxford University Press.
- Martin, M.G.F. (2009a). The Limits of Self-Awareness. W: A. Byrne, H. Logue (eds.), *Disjunctivism: contemporary readings* (s. 271–318). Cambridge: MIT Press.
- Martin, M.G.F. (2009b). The Reality of Appearances. W: A. Byrne, H. Logue (eds.), *Disjunctivism: contemporary readings* (s. 91–116). Cambridge: MIT Press.
- McDowell, J. (1998). Criteria, defeasibility and knowledge. W: J. McDowell (ed.), *Meaning, Knowledge and Reality* (s. 369–394). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2008). The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument. W: A. Haddock, F. MacPherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (s. 376–389). Oxford: Oxford University Press.
- McDowell, J. (2010). Tyler Burge on disjunctivism. *Philosophical Explorations*, 13 (3), 243–255.
- McDowell, J. (2013a). Perceptual Experience: Both Relational and Contentful. *European Journal of Philosophy*, 21 (1), 144–157.
- McDowell, J. (2013b). Tyler Burge on disjunctivism (II). *Philosophical Explorations*, 16 (3), 259–279.
- Millar, A. (2007). What the Disjunctivist is Right About. *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (1), 176–198.
- Millar, A. (2010). Knowledge and Recognition. W: D. Pritchard, A. Millar, A. Haddock (eds.), *The Nature and Value of Knowledge. Three Investigations*. Oxford: Oxford University Press.

- Phillips, I. (b.d.w.). *Uncosscious Perception Reconsidered*. Pobrane z: <http://www.ianbphillips.com/uploads/2/2/9/4/22946642/antwerp.pdf>.
- Pritchard, D. (2012). *Epistemological Disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pryor, J. (2001). Highlights of Recent Epistemology. *British Journal for the Philosophy of Science*, 52, 95–124.
- Schellenberg, S. (2014). The Relational and Representational Character of Perceptual Experience. W: B. Brogaard (ed.), *Does Perception have Content?* (s. 199–220). Oxford: Oxford University Press.
- Schetz, A. (2007). Alternatywizm w teorii percepcji. *Diametros*, 14, 85–104.
- Schetz, A. (2014). *Biologiczny eksternalizm w teoriach percepcji*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Siegel, S. (2010). *The Contents of Visual Experience*. New York: Oxford University Press.
- Snowdon, P. (2008). Hinton and the Origins of Disjunctivism. W: A. Haddock, F. MacPherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (s. 35–56). Oxford: Oxford University Press.
- Snowdon, P. (2009a). Perception, Vision, and Causation. W: A. Byrne, H. Logue (eds.), *Disjunctivism: contemporary readings* (s. 33–48). Cambridge: MIT Press.
- Snowdon, P. (2009b). The Objects of Perceptual Experience. W: A. Byrne, H. Logue (eds.), *Disjunctivism: contemporary readings* (s. 49–74). Cambridge: MIT Press.
- Soteriou, M. (2000). The Particularity of Visual Perception. *European Journal of Philosophy*, 8 (2), 173–189.
- Soteriou, M. (2005). The Subjective View of Experience and Its Objective Commitments. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 105, 177–190.
- Soteriou, M. (2010a). Perceiving Events. *Philosophical Explorations*, 13 (3), 223–241.
- Soteriou, M. (2010b). The Disjunctive Theory of Perception. W: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition). Pobrane z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/perception-disjunctive/>.
- Thau, M. (2004). What is Disjunctivism? *Philosophical Studies*, 120 (1), 193–253.

- Travis, C. (2013). Frege, Father of Disjunctivism. W: *Perception. Essays After Frege* (s. 59–89). Oxford: Oxford University Press.
- Tye, M. (2007). Intentionalism and the argument from no common content. *Noûs*, 41 (1), 589–613.
- Tye, M. (2014). What is the content of a hallucinatory experience? W: B. Brogaard (ed.), *Does Perception have Content?* (s. 291–310). New York: Oxford University Press.
- Woleński, J. (2007). *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zięba, P.J. (2014). In Search of the Holy Grail of Epistemology. *Kriterion – Journal of Philosophy*, 28, 55–74.

DISJUNCTIVISM AND THE NATURE OF PERCEPTUAL RELATION

Summary

This paper surveys selected (though arguably representative) versions of metaphysical and epistemological disjunctivism. Although they share a common logical structure, it is hard to find a further common denominator among them. Two main conclusions are: (1) a specific standpoint on the nature of perceptual relation is not such a common denominator, which means that it is very unlikely that all of these views could be refuted with a single objection; (2) contrary to what its name suggests, disjunctivism can be correctly expressed without the employment of disjunction.

ARTYKUŁY

ANDRZEJ DĄBROWSKI*

CZY EMOCJE MOGĄ BYĆ RACJONALNE? ANALIZA WYBRANYCH ASPEKTÓW FILOZOFII EMOCJI RONALDA DE SOUSY

Słowa kluczowe: emocje, obiektywność emocji, prawdziwość emocji, racjonalność, racjonalność emocji, racjonalność aksjologiczna

Keywords: emotions, objectivity of emotions, truth of emotions, rationality, rationality of emotions, axiological rationality

W środowisku filozoficznym Ronald de Sousa uchodzi za jednego z najwybitniejszych znawców problematyki emocji, czego dowodem może być zaproszenie go do zredagowania hasła „Emotion” w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Należy on do grupy współczesnych filozofów, którzy uważają, że emocje w jakiejś mierze są racjonalne. Niniejszy artykuł jest próbą zrekonstruowania i oceny najważniejszych elementów filozofii emocji de Sousa, zwłaszcza jego koncepcji racjonalności emocji. W tym celu skorzystam przede wszystkim z *The Rationality of Emotion*. Częściowo odniosę się

* Andrzej Dąbrowski – doktor filozofii, adiunkt Zakładu Kognitywistyki w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Główne obszary zainteresowań: kognitywistyka, epistemologia, filozofia umysłu, filozofia języka oraz historia filozofii analitycznej. Autor książki *Intencjonalność i semantyka* (Kraków 2013).

Address for correspondence: Andrzej Dąbrowski, Zakład Kognitywistyki, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania, ul. Sucharskiego 2, 35–225 Rzeszów. E-mail: adabrowski@wsiz.rzeszow.pl.

też do późniejszych prac filozofa, w których rozwija on zagadnienia zasygnalizowane tylko lub szczerunkowo omówione w *The Rationality of Emotion*¹. Odniosę się tylko częściowo, ponieważ wraz z książką *Emotional Truth* filozofia emocji de Sousa ulega pewnej transformacji. Do głosu dochodzi w niej np. pytanie egzystencjalne: Jak żyć, żeby nasze życie było mniej nudne i zarazem bardziej szczęśliwe? Ani genezą tej ewolucji (przeobrażenia), ani późniejszymi poglądami nie będę się tutaj zajmował. Zupełnie pomnę też rozważania de Sousa na temat emocjonalności w kontekście moralności.

Często emocje traktuje się jako: (1) stany czysto subiektywne, ściśle powiązane z prywatnym doświadczeniem podmiotu; (2) zjawiska zakłócające lub zniekształcające poznanie rzeczywistości, oddalające podmiot od prawdy; (3) zjawiska irracjonalne. De Sousa nie przeczy temu, że czasami pewne emocje mogą jawić się właśnie w ten sposób. Jego zdaniem można jednak argumentować za następującymi tezami (które tworzą przeciwwagę dla (1), (2) i (3)):

(T1) Emocje mają obiektywne własności.

(T2) Emocjom można przypisać prawdziwość.

(T3) Emocje wykazują cechy racjonalności, a nawet więcej: są racjonalne wedle własnych standardów.

Czy o emocjach, które uchodzą za zjawiska subiektywne, można mówić, że dostarczają nam obiektywnej wiedzy o świecie i są poprawne lub prawdziwe? Subiektywiści udzielali negatywnej odpowiedzi, twierdząc, że własności ujmowane przez emocjonalny podmiot są jedynie podmiotowymi projekcjami rzeczywistości. Inaczej obiektywiści, z którymi sympatyzuje de Sousa. Ich zdaniem emocje ujmują przedmioty i zdarzenia takimi, jakimi one są, i dostarczają nam prawdy o świecie.

Natomiast problem racjonalności ma tutaj dwa aspekty. Pierwszy dotyczy roli, jaką emocje odgrywają w tradycyjnie pojmowanych zdolnościach racjonalnego myślenia i działania: w nabywaniu przekonani i pragnień,

¹ Szczegółową analizę i krytykę poglądów de Sousa przeprowadziła Joanna Krzemkowska-Saja w swojej rozprawie doktorskiej (Krzemkowska-Saja, 2014). Rozważania autorki koncentrują się głównie na trzech zagadnieniach: obiektywności, prawdziwości i racjonalności emocji. Warto podkreślić, że poglądy de Sousa stanowią jedynie punkt wyjściowy (lub odniesienia) w refleksji autorki na te tematy. Krzemkowska-Saja korzysta również z pewnych ustaleń i dorobku innych badaczy zajmujących się problematyką emocji (m.in. takich jak: A. Ben-Ze'ev, S. Döring, C.Z. Elgin, P. Goldie, B.W. Helm, R.C. Roberts i M. Salmela).

przechodzeniu jednych przekonań w inne oraz ich przemianie w różne strategie działania. Drugi aspekt dotyczy emocji jako nieodłącznego elementu doświadczenia i życia podmiotu. Tutaj filozof pyta wprost: czy emocje same w sobie podlegają racjonalnej ocenie? Jeżeli tak, to w jakim sensie i do jakiego stopnia?

Z tą ogólną tezą ściśle wiąże się inna, bardziej szczegółowa, mniej kontrowersyjna niż poprzednie, ale wciąż różnie interpretowana teza, a mianowicie:

(T3') Emocje są intencjonalne.

Dalsze rozważania stanowią próbę objaśnienia treści powyższych tez (niekoniecznie w podanej tutaj kolejności).

Rozpocznę od kilku ogólnych uwag na temat tego, jak de Sousa pojmuje emocje.

Czym są emocje?

Na pytanie, czym są emocje, de Sousa nie odpowiada wprost. Filozof pisze: „Przyznaję, że nie jestem w stanie podać definicji emocji” (de Sousa, 1987, s. 19). W jakimś stopniu przyjmuje on negatywną strategię i raczej pokazuje, czym emocje nie są, a nie, czym są.

W swoich poszukiwaniach genezy i prawdziwej natury emocji de Sousa pochyla się nad dorobkiem innych, analizuje i ocenia wybrane, istniejące już rozwiązania. Przede wszystkim pyta o poznawcze teorie emocji, zwłaszcza te, w których emocje analizowane są w kontekście takich stanów mentalnych, jak percepcje, przekonania, pragnienia. Jak wiadomo pojęcia te – zwłaszcza pojęcia „przekonania” i „pragnienia” – odgrywają kluczową rolę w wyjaśnieniu zachowania i są zasadniczymi elementami znanych teorii racjonalności. Niektórzy uważają nawet, że do wyjaśnienia ludzkich doświadczeń i zachowań niczego oprócz tych stanów nie potrzeba. Wypełniają one bowiem naszą przestrzeń pojęciową, a to, co nazywamy emocjami, jest jedynie pewną kombinacją tych stanów-elementów².

² W tym duchu przedstawiali swoje poglądy na emocje m.in. John R. Searle (1983, 1992) i Joel Marks (1982). Ten ostatni przyjął następujące dwa założenia: (1) emocje są zjawiskami psychicznymi; (2) wszystkie zjawiska umysłowe można podzielić na trzy części: odczucia, przekonania i pragnienia. Marks zakłada więc, że emocje nie tworzą własnego rodzaju i muszą być analizowane pod kątem odczuć, przekonań, i/lub pragnień.

Niestety, wbrew tym, którzy tak myślą, emocje nie dają się zredukować do przekonań i pragnień. Nie jest to możliwe, ponieważ – ograniczając się do przekonań: (1) można żywić pewne emocje, nie bacząc na to, do czego jesteśmy przekonani, można bać się czegoś i równocześnie być przekonanym, że nic nam nie zagraża (np. oglądając straszną scenę w kinie) oraz dlatego, że (2) formalne przedmioty emocji mogą być bardzo różne (de Sousa, 1987, s. 165). Przeciwno utożsamieniu emocji z przekonaniem w jakiejś mierze przemawia też antynomia integralności.

De Sousa sprawdza też, na ile zadowalające są wyjaśnienia biologiczne. Najpierw pyta o to, w jaki sposób myślenie o emocjach w kategoriach fizjologicznych może polepszyć zrozumienie ich natury, by następnie przejść do ewolucyjnej perspektywy. Pierwszym i największym zwolennikiem definiowania emocji w kategoriach fizjologii był William James. Jego zdaniem, tradycyjny pogląd – że stany mentalne (emocjonalne) wywołują zmiany cielesne – jest fałszywy. James utrzymuje, „że zmiany cielesne są bezpośrednim następstwem faktu wywołującego pobudzenie i że odczuwanie przez nas samych tych zmian w trakcie ich pojawiania się jest emocją” (James, 2002, s. 345).

Zastrzeżenia de Sousy wobec rozwiązania Jamesa są trojakiego rodzaju: (1) nie istnieje percepcja trzewiowa; (2) leżące u podstaw emocji fenomeny fizjologiczne mają charakter tylko ogólnego pobudzenia; (3) istnieją emocjonalne obwody zlokalizowane w systemie limbicznym mózgu (de Sousa, 1987, s. 47).

Wedle de Sousy w ramach biologii możemy wyróżnić dwa sposoby wyjaśnień – bliższe i dalsze. Biologia ewolucyjna dostarcza „dalszego” – w odróżnieniu od „najbliższego”, fizjologicznego – poziomu wyjaśnienia. Biologiczne korzenie emocji stanowią ważny moment w określaniu ich funkcji, natomiast niewiele mówią na temat ich potencjalnej racjonalności i obiektywności. Wedle de Sousy dalekiemu i bliższemu poziomowi wyjaśniania odpowiadają dwa rodzaje teleologii: adaptacyjna i intencjonalna. Na pierwszą wskazuje fakt, że organy i mechanizmy behawioralne są dostosowane do środowiska. Prototypem drugiej jest rozmyślne działanie.

Następnie Marks argumentuje, że emocje nie są tylko odczuciami, ponieważ emocje są intencjonalne, a odczucia nie są intencjonalne; emocje nie są też tylko rodzajem przekonań, bo same przekonania nie są wystarczające do tego, aby spowodować zjawiska emocjonalne – potrzebne są również pragnienia. Jego zdaniem emocje to „przekonania-plus-silne pragnienia” (por. Marks, 1982, s. 227, 233).

W tym kontekście pojawia się pojęcie intencjonalności, które jest rozumiane przez de Sousa dosyć szeroko (więcej o tym w dalszej części artykułu)³. Do problemu racjonalności emocji w perspektywie biologicznej filozof powróci w późniejszych publikacjach (przede wszystkim w: de Sousa, 2008).

Czym zatem są emocje wedle de Sousa? W jego rozumieniu emocje są rodzajem poznania, a dokładniej – są bezpośrednim ujęciem (percepcją) jakości aksjologicznych: „emocje najlepiej uważać za rodzaj percepcji, przedmiotem których są, jak to nazywam, *własności aksjologiczne*” (de Sousa, 1987, s. 45). Jakościami tymi są m.in.: pewne dobro, korzyść, przyjemność lub też coś niedobrego, niebezpiecznego, co jest jednak ważne z perspektywy funkcjonowania podmiotu. Gdzie indziej de Sousa pisze o emocjach jako „percepcjach wartości” (de Sousa, 2011, s. 37). Emocje mają swoją podstawę w biologii, ale pełnego znaczenia nabierają w kontekście odpowiednich sytuacji społecznych i kulturowych, w których podmiot uczy się rozpoznawać i przeżywać określone emocje.

Wedle de Sousa bardzo ważną sprawą jest wyznaczenie standardów dla emocji – dla poszczególnych ich typów. Standardy te filozof proponuje tworzyć, opierając się na tzw. scenariuszach paradygmatycznych. Wyznaczają one podstawowy sens (znaczenie) emocji. Wedle de Sousa scenariusze paradygmatyczne wiążą się: (1) z typem sytuacji, który umożliwia charakterystykę przedmiotów (w tym przedmiotu formalnego) danego typu emocji; oraz (2) z zestawem „normalnych” *reakcji* na określoną sytuację (de Sousa, 1987, s. 181–184). Różne sytuacje i zdarzenia skorelowane są z różnymi emocjami. Gry i zabawy z radością, kłótnie i awantury – ze smutkiem.

³ W swoich analizach de Sousa uwzględnia też obliczeniowe podejście do emocji. O emocjach mówi się często, że są ostatnią, ale bardzo trudną – jeśli w ogóle możliwą – do przekroczenia barierą dla obliczeniowych teorii umysłu. Istnieją tutaj dwojakiemu rodzaju obiekcje. De Sousa nazywa je obiekcjami „góra-góra” i „dół-dół” (*the top-upand, the bottom-down*). Obiekcja dół-dół to taka obiekcja, w której emocje ze wszystkich naszych stanów w najbardziej prawdopodobny sposób wynikają bezpośrednio z naszej konstytucji fizjologicznej, mają zbyt wiele wspólnego z hormonami i za mało z czymkolwiek, co może zostać zaprogramowane. Obiekcja góra-góra wynika z perspektywy kontekstualizmu: emocje nie mogą być rozumiane w kategoriach modeli obliczeniowych, ponieważ są suprasemantyczne. De Sousa wskazuje tu przede wszystkim na przedkonceptualnie subiektywne i pierwszoosobowe doświadczanie. Emocje wiążą się z naszym poczuciem siebie, z naszą istotową subiektywnością, ale też z naszymi relacjami interpersonalnymi: pragniemy być z innymi, mamy z tego radość i satysfakcję; a czasami też przeżywamy strach przed odseparowaniem i odrzuceniem społecznym (por. de Sousa, 1987, s. 70).

Emocje nie są wrodzonymi, sztywnymi programami, ale czymś, czego nabywamy w procesie socjalizacji, czego się uczymy w określonych warunkach społeczno-kulturowych. Scenariusze paradygmatyczne tworzone są na podstawie m.in. naszych reakcji na pewne zdarzenia, ale też pod wpływem codziennych interakcji. Już w najwcześniejszym okresie życia dziecko – pozostawiając na boku kwestię emocjonalnego związku z matką – uczy się pewnych reakcji emocjonalnych poprzez naśladowanie zachowania rodziców na sytuacje oraz obserwowanie wzajemnych relacji matki i ojca. Pewne znaczenie dla rozwoju emocjonalnego mają też interakcje z rodzeństwem i rówieśnikami. W późniejszym okresie emocje kształtują się w odniesieniu do pewnych elementów życia kulturowego – opierając się na opowieściach, sztuce, literaturze.

Intencjonalna struktura emocji

Wydaje się, że zaawansowane badania nad racjonalnością emocji u de Sousa rozpoczynają się wraz z analizą intencjonalności. Przy pewnej interpretacji ludzka intencjonalność wymaga pojęć, przekonań, myślenia i języka. Właśnie tak rozumiana intencjonalność ściśle wiąże się z racjonalnością. Jeżeli teraz zgodzimy się na to, że emocje są intencjonalne, wówczas musimy również zaakceptować to, że emocje są racjonalne. Co to znaczy, że emocje są intencjonalne? W tym kontekście znaczy to, że są one nakierowane na pewien cel i mają swój specyficzny przedmiot. De Sousa nie przeczy temu, ale równocześnie pokazuje, że sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana. Emocje bowiem nie biorą się znikąd, są czymś powodowane, a to nie jest bez znaczenia dla ich wewnętrznej treści. Od treści tej zależy również to, jak emocje „się zachowują”, czy i jak motywują pewne działania. Wszystkie te elementy – i kilka innych – należą zdaniem de Sousa do podstawowej struktury intencjonalnej emocji. Postaram się zrekonstruować tę strukturę. Najpierw jednak kilka ogólnych uwag na temat samej intencjonalności.

Intencjonalność dla de Sousa to własność, dzięki której różne organizmy kontaktują się ze światem. Własność ta ma swoje korzenie w przyrodzie i jest stopniowalna. Zwierzęta działają, przede wszystkim kierując się intencjonalnym instynktem i potrzebami, podczas gdy człowiek działa, opierając się na pragnieniach, przekonaniach i świadomych motywach. Przykładem intencjonalności na najniższym poziomie – quasi-intencjonalności – są re-

akcje roślin spowodowane różnymi czynnikami w środowisku, np. tropizmy (foto-, termo- czy tigmo-tropizmy). Quasi-intencjonalność charakteryzuje się (1) „intencjonalną inegzystencją” i (2) ogólnością. Inegzystencja intencjonalna rozumiana jest przez de Sousa jako funkcjonalny odpowiednik braku przedmiotu odniesienia – to, co jest reprezentowane w stanach quasi-intencjonalnych, może w rzeczywistości nie istnieć⁴. Postulowana ogólność wynika z rachunku kosztów adaptacyjnych ponoszonych przez organizm. Zwierzęta, którym przysługuje quasi-intencjonalność, charakteryzują się stosunkowo niskim poziomem rozróżniania specyficznych elementów w zmiennym otoczeniu, choć jest on wystarczający do praktycznego funkcjonowania. Wyższy poziom precyzji w wychwytywaniu szczegółów byłby zbyt kosztowny dla organizmów i szkodliwy (por. de Sousa, 1987, s. 97).

Najbardziej rozwinięta forma intencjonalności przysługuje człowiekowi. Jest ona możliwa dzięki zasobom języka i logiki, a przejawia się w ludzkiej zdolności do odniesienia jednostkowego. Odniesienie jednostkowe charakteryzuje się tym, że podmiot posiada zdolność do tzw. indywidualnej (niezastępowalnej) identyfikacji obiektu, czyli zdolność logicznego rozróżnienia między jednostkami jakościowo nierozróżnialnymi. Kiedy człowiek ma przed sobą takie same obiekty, np. A i B, wie, że A nie jest B, a B nie jest A. Natomiast zastąpienie np. egzemplarza A egzemplarzem B czyni dla człowieka dużą różnicę. Inaczej zwierzęta. One, ze swoją skłonnością do „ogólnego odniesienia”, łatwo pomylą A z B, i odwrotnie – B z A, co nie stanowi dla nich większego problemu⁵. Ten najwyższy poziom intencjonalności wedle de Sousa jest warunkiem pojawienia się typowo ludzkich emocji, których obiekty są niezastępowalne (obiekty quasi-inten-

⁴ Jest to swobodne nawiązanie do filozofii Franciszka Brentana, wedle którego „intencjonalna inegzystencja” polega na tym, że każde zjawisko psychiczne – jako intencjonalne – odnosi się lub zawiera coś jako pewną treść lub obiekt. Istnienie pewnej treści (wewnętrznego obiektu) nie przesądza istnienia przedmiotu w świecie (do którego treść ta się odnosi). Na przykład treść pojęcia „nosorożec” ma swój przedmiot odniesienia, a pojęcie „jednoróżca” nie ma – wyobrażenie jednorogich zwierząt jest tylko wyobrażeniem (por. Brentano, 1999, s. 126).

⁵ Kwestia ogólnego odniesienia zwierząt, tak jak ją prezentuje de Sousa, może budzić poważne wątpliwości nie tylko etologów. Z drugiej strony nie ma wątpliwości, że człowiek jest bardziej wyrafinowany intelektualnie niż zwierzęta i przywiązuje większą wagę do detali, domaga się większej precyzji. Na temat natury zachowań poznawczo-badawczych zwierząt zob. Pisula, 2003.

cjonalnych emocji są zastępowalne, w tym sensie, że mysz polna boi się zarówno autentycznego lisa, jak i czegoś, co tylko lisa przypomina [por. de Sousa, 1987, s. 97–100]].

Teraz przechodzę do scharakteryzowania podstawowej struktury intencjonalnej emocji, która decyduje o tym, że o emocjach można mówić w kategoriach racjonalności.

Intencjonalne emocje mają przede wszystkim cel. Celem emocji może być rzeczywisty przedmiot, zwykle realny i aktualny, na który skierowana jest emocja. Może nim być np. prezent od przyjaciela, niespodziewanie spotkany dziki pies czy porysowana karoseria nowego samochodu. Zwykle są to tego rodzaju przedmioty, ale nie zawsze. Czasami może nim być coś błędnie rozpoznanego, wspomnienie lub coś abstrakcyjnego. Toteż de Sousa przyjmuje kilka typów przedmiotów emocji. Przedmiotami emocji mogą być:

(1) *Przedmiot właściwy*. Jest to zawsze jakiś rzeczywisty przedmiot, w przeciwieństwie do (2) *przedmiotu pozornego* lub *falszywego*. Przedmiot emocji może być bowiem czasami iluzoryczny. Możemy bać się lub być zazdrosnym o kogoś, kto tak naprawdę nie istnieje. Może być też błędnie rozpoznany. S może czuć gniew na sąsiada X, że porysował mu karoserię samochodu. S uważa, że zrobił to X, ponieważ X groził mu, że tak zrobi, jeśli ten będzie parkować na chodniku. Faktycznie jednak zrobił to Y (sąsiad) i to Y jest właściwym przedmiotem gniewu S.

Z przedmiotem właściwym (autentycznym) emocji mamy do czynienia wtedy, gdy podmiot posiada pełną istotną wiedzę na temat tego przedmiotu, a przedmiot ten pozostaje niezmiennie tym samym przedmiotem, bez względu na okoliczności, prowadząc do powstania emocji. Krótko mówiąc, pełni kluczową rolę w związku przyczynowym. Przedmioty te konkretyzują aspekt motywujący (o czym będzie dalej), ale też wywołują i indywidualizują poszczególne emocje, często należące do tego samego typu. Weźmy dla przykładu przeżywanie radości. Podmiot S w czasie t₁, t₂ i t₃ przeżywa radość: przedmiotem radości w czasie t₁ jest wiadomość o wygranej w przetargu, przedmiotem radości w czasie t₂ jest pochwała, jaką otrzymuje S od przełożonego, przedmiotem radości w czasie t₃ jest awans w pracy. Choć mamy tu zawsze do czynienia z radością S, to poszczególne przedmioty indywidualizują tę radość.

Własność centralna i aspekt motywujący. Z przedmiotem emocji zazwyczaj wiąże się skoncentrowanie uwagi, która jest ujęciem jakiejś

(prawdziwej lub iluzorycznej) *własności centralnej* obiektu. Własność ta jest czymś, co ma duże znaczenie dla podmiotu emocji, np. własnością centralną w emocji strachu jest coś, co sprawia, że czujemy się zagrożeni, np. ostre zęby psa (w przeciwieństwie do czegoś, co jest użyteczne lub piękne), w radości – coś, co daje przyjemność (np. komplement). W pewnych warunkach własność ta jest również *aspektem motywującym* dla emocji. Motywacyjna rola emocji definiuje ich charakterystyczne *cele*. Na tym poziomie de Sousa uwzględnia też przyczynowość. Własność centralna emocji staje się jej aspektem motywującym, jeżeli stanowi jej prawdziwą przyczynę, jest aktualną własnością celu emocji oraz dostarcza zrozumiałych racjonalizacji dla jej powstania (motywacja należy do sfery racjonalnego dyskursu). Aspekty te de Sousa dokładnie analizuje na przykładach, formułując warunki emocji (por. de Sousa, 1987, s. 116–120).

W konsekwencji de Sousa wyróżnia cztery warunki emocji: (a) *pierwszy warunek przyczynowy*: powiązanie przyczynowe pomiędzy własnością centralną a wystąpieniem emocji jest *warunkiem koniecznym*, aby ta pierwsza była aspektem motywującym; oraz (b) *drugi warunek przyczynowy*: aby własność centralna była aspektem motywującym, musi być faktyczną własnością obiektu; (c) *warunek korygowalności (corrigibility)*: nie istnieje niekorygowalność w dostępie do motywującego aspektu przedmiotu; podmiot ma cały czas otwartą drogę do poprawiania swoich sądów dotyczących aspektów motywujących; (d) *warunek inteligibilności*: aspekty motywujące muszą być racjonalnie powiązane z emocją, którą wywołują, w tym sensie, że muszą konstituować *inteligibilne racjonalizacje* dla tej emocji.

(3) *Przedmiot formalny*. Dla każdej emocji istnieje jakoś drugiego rzędu, która musi być implicytnie przypisana do aspektu motywującego, jeżeli emocja ma być inteligibilna (zrozumiała i sensowna w danych okolicznościach). Ten esencjalny element w strukturze każdej emocji jest jej *przedmiotem formalnym*. Jakoś drugiego rzędu (np. niebezpieczeństwo) może istnieć tylko na podstawie jakości pierwszego rzędu (niebezpiecznych własności konkretnych obiektów)⁶. Emocje danego typu zasadniczo powinny posiadać swój własny przedmiot formalny.

⁶ Początkowo de Sousa uważał, że przedmiotem formalnym strachu (np. przed dzikim psem) jest coś przerażającego, potworność (*fearsomeness*), konstituowana przez takie własności psa, jak „wyszczerzone ostre zęby”, „szczekanie”, „agresywna postawa”. W późniejszych tekstach filozof Sousa utrzymywał, że przedmiotem formalnym strachu jest niebezpieczeństwo.

O przedmiotach formalnych dowiadujemy się poprzez scenariusze paradygmatyczne, które wiążą pewne rodzaje reakcji emocjonalnych z pewnymi rodzajami sytuacji. Przedmiotem formalnym np. strachu jest niebezpieczeństwo. Najpierw mamy autentyczne i konkretne przedmioty, np. pająki, węże, wilki, niedźwiedzie, wobec których zdarzyło się człowiekowi stanąć twarzą w twarz. Ze względu na pewne własności (np. „ostre zęby”, „ostre pazury”, „dużą siłę”, „tendencję do agresji” itd.) przedmioty te okazały się niebezpieczne. Na bazie tych własności – stanowiących centralne własności strachu – konstytuują się wyższego rzędu przedmioty abstrakcyjne: *niebezpieczeństwo*.

Ważną sprawą jest tutaj problem relacji przedmiotu rzeczywistego (lub tylko domniemanego) do przedmiotu formalnego. Wedle de Sousa przedmiot emocji, tam, gdzie istnieje, jest tym, co odgrywa decydującą rolę w wywołaniu emocji, i pojmowany jest jako coś, co konkretyzuje aspekt motywujący. Z kolei aspekt motywujący konkretyzuje obiekt formalny, który definiuje tę konkretną emocję.

(4) *Przedmiot propozycjonalny*. Niektóre emocje powstają w odniesieniu do istniejących i konkretnych przedmiotów, inne natomiast jedynie w odniesieniu do przedmiotów propozycjonalnych, które powstają, opierając się na języku i przekonaniach. Na przykład S ogląda film w kinie i „S jest przekonany, że X zabija Y”. Przekonanie to wywołuje niepokój czy obawę u S, który sympatyzuje z Y. Choć przedmiot propozycjonalny nie jest żadnym rzeczywistym przedmiotem, to jednak wywołuje emocje. Dzieje się tak, ponieważ przedmiot ten posiada własność tworzenia formalnego przedmiotu emocji: „jeśli emocja posiada obiekt czysto propozycjonalny, to polega na odpowiedniej postawie wobec jakiegoś typu faktu, sądu, wydarzenia lub sytuacji, która posiada własność egzemplifikującą przedmiot formalny emocji” (de Sousa, 1987, s. 139). Wedle de Sousa należy odróżnić emocje, które generowane są przez (1) przedmiot propozycjonalny lub (2) fałszywe przekonanie o istnieniu jakiegoś przedmiotu, od tych, które wywoływane są przez tzw. (3) przedmiot hybrydowy.

W badaniu racjonalności emocji wpisują się rozważania de Sousa na temat natury obiektywności (T1) i prawdziwości emocji (T2)⁷.

⁷ Może się komuś nasunąć pytanie, które z tych pojęć – prawda, obiektywność, racjonalność – jest fundamentalne. De Sousa porównuje relacje między tymi pojęciami do gry „papier, kamień, nożyce”, w której nożyce są silniejsze od papieru, ponieważ go tną,

Obiektywność emocji

Współczesna filozofia na wzór nauk przyrodniczych uprzywilejowała trzecioosobową i intersubiektywną perspektywę, niezależną od podmiotu (jego świadomych doświadczeń, oczekiwań, przeżyć), obiektywną rzeczywistość faktów i rzeczy. Zdaniem niektórych, w tym Roberta Solomona, ma to negatywne skutki dla życia i funkcjonowania człowieka w kulturze. Podejście takie może bowiem sugerować, że istnieje tylko jeden prawdziwy opis rzeczywistości, jedna obiektywna i wszystkich obowiązująca hierarchia wartości, jeden prawdziwy światopogląd, absolutny sens życia. Jest jednak inaczej. Dlatego Solomon programowo broni w swojej filozofii subiektywności i emocjonalności oraz surreality (świata kreowanego przez konkretne jednostki), ale wcale ich nie absolutyzując. Nie ma bowiem obiektywności bez subiektywności. Subiektywność i obiektywność mogą – i powinny – się uzupełniać i dobrze służyć racjonalnej kulturze (por. Solomon, 1983, s. 50–65).

De Sousa – w przeciwieństwie do Solomona – broni pewnej formy obiektywności emocji. Na pytanie postawione już w *Eutyfronie*, czy bogowie kochają pobożność, ponieważ jest ona tym, czym jest, czyli pobożnością, czy jedynie nazywają pobożnym to, co kochają, subiektywiści udzielają negatywnej odpowiedzi – uważają, że własności ujmowane przez emocjonalny podmiot są jedynie podmiotowymi projekcjami rzeczywistości. De Sousa staje po stronie obiektywistów. A zatem, jego zdaniem, obiektywny charakter emocji oznacza, że nie są one jedynie projekcją naszych oczekiwań. Emocje są przede wszystkim obiektywne w tym sensie, że dostarczają nam rzetelnych informacji o przedmiotach i zdarzeniach w świecie. Pomagają identyfikować pewne własności w świecie i mobilizują nas do określonych postaw. Przeżycia emocjonalne, posiadające określone treści, są też doświadczeniami podmiotu i informują nas również o podmiocie. Krótko mówiąc, emocje są obiektywne, ponieważ mówią coś o podmiocie, o świecie oraz o samej relacji podmiot–świat.

kamień jest silniejszy od nożyc, ponieważ je tępi, ale papier jest silniejszy od kamienia, ponieważ go owija. Podobnie rzecz się ma z tymi pojęciami – każde ma jakąś przewagę i trudno określić, które z nich jest najbardziej podstawowe czy najważniejsze. Z pewnego punktu widzenia rywalizują ze sobą przede wszystkim obiektywność i racjonalność. Ta ostatnia wydaje się bardziej fundamentalna niż pierwsza (por. de Sousa, 1987, s. 144).

De Sousa analizuje obiektywność w opozycji do pojęcia subiektywności, a ściślej rzecz biorąc, w opozycji do kilku różnych ujęć czy wymiarów subiektywności – w *The Rationality of Emotion* do czterech, a gdzie indziej do dwunastu (por. de Sousa, 2004, s. 147–164). Dziewięć z tych wymiarów odnosi się do podmiotowości, a trzy ostatnie do treści doświadczenia: (1) perspektywiczność (ujmowanie rzeczywistości z własnej perspektywy); (2) sprawstwo (wybieranie i decydowanie na podstawie własnego punktu widzenia, własne doświadczenie i własny interes); (3) przynależność (w tym sensie, że moje przeżycia przynależą do mnie w sposób konieczny i wyjątkowy, inaczej niż wtedy, gdy mówię, że jakiś przedmiot należy do mnie); (4) uprzywilejowany dostęp (moje własne przeżycia są niedostępne dla innych w taki sposób, w jaki są dostępne dla mnie samego); (5) niekorygowalność (sądy na temat moich własnych przeżyć nie podlegają żadnej formie weryfikacji, są tym, czym są dla mnie); (6) propriocepcja (głębokie odczuwanie własnego ciała, ułożenia własnego ciała w przestrzeni); (7) sobość (świadomość unikalności i niepowtarzalności własnego Ja); (8) poczucie-bycia-mną (bycie mną ma swoisty koloryt, charakterystyczny dla mnie); (9) subiektywność w intersubiektywności (konfrontacja własnych stanów z innymi); (10) projekcja (przypisywanie własnych cech lub zachowań komuś, kto ich nie posiada); (11) widzenie jako (widzenie czegoś jako czegoś – zinterpretowany ogłąd); (12) doznanie fenomenalne (prywatne, subiektywne, czysto jakościowe doświadczenie czegoś, np. barwy, bólu, uczucia; na temat subiektywności zob. też: Nagel, 1986; Taylor, 1989; Searle, 1992).

Broniąc obiektywności treści emocji, de Sousa posługuje się argumentacją *per analogiam*. Analogia jest silna, bo zestawianymi elementami są intencjonalne stany mentalne, percepcja i emocje, które nastawione są na pewne własności realnego świata (analogia byłaby słaba, gdyby zestawiane ze sobą elementy pochodziły z różnych porządków i miały wiele różnic, a mało podobieństwa). Otóż mogłoby się wydawać, że perspektywizm emocji skazuje je na subiektywność i brak obiektywności. Wszelako spostrzeganie jest również perspektywiczne: poznający podmiot w akcji percepcji zajmuje określone miejsce i czas – a zatem spostrzega pewien przedmiot z własnej perspektywy. Ponadto w polu percepcyjnym znajduje się mnóstwo danych, ale nie wszystkie są zauważane. Zwracamy uwagę na ten, a nie inny przedmiot, na te, a nie inne jego własności. To jednak nie zmienia faktu, że spostrzeganie gwarantuje nam poznanie rzeczywistości

i sprawne w niej funkcjonowanie. „Podobnie – stwierdza de Sousa – jak zmiana perspektywy występuje z powodu zmiany otoczenia lub ruchu obserwatora, tak możemy przyjąć, że zmiany emocji odzwierciedlają zmiany naszej relacji do obiektywnego celu emocji” (de Sousa, 1987, s. 225). Emocje, podobnie jak percepcja, nakierowane są na obiektywną rzeczywistość, na pewne własności świata. Wspierają poznanie rzeczywistości i sprawne w niej funkcjonowanie.

Można próbować podważać obiektywność emocji na różne sposoby. Niektórzy identyfikują emocje, opierając się na ich doznaniowo-fenomenalnym charakterze – emocjom towarzyszy subiektywne odczucie. To jednak, zdaniem de Sousy, nie podważa wartości analogii emocji z percepcją. Percepcje bowiem również zawierają w sobie jakości fenomenalne (to jest właśnie ta ich subiektywna strona). Fenomenalna jakość emocji mówi o tym, *jak* obiektywna własność jawi się podmiotowi z jego własnej perspektywy (de Sousa, 1987, s. 149–150).

Percepcja zachodzi wtedy, gdy podmiot odbiera określone bodźce. Może zachodzić poprawnie lub niepoprawnie. W sytuacji drugiej możliwe są dwojakiego rodzaju zaburzenia: halucynacje i iluzje. Z pierwszymi mamy do czynienia wtedy, gdy podmiot widzi, słyszy lub odczuwa coś, czego tak naprawdę nie ma. Natomiast iluzje jedynie zniekształcają odbiór istniejących obiektów. Możliwe są też emocjonalne halucynacje i iluzje. W przypadku emocjonalnej halucynacji nie istnieje cel emocji, natomiast w przypadku emocjonalnej iluzji złudna jest własność centralna emocji. Tak jak można odróżnić poprawne percepcje od zaburzonych, tak można też odróżnić poprawne emocje od iluzorycznych i poprawne emocje od emocjonalnych halucynacji.

W tym kontekście nasuwa się jednak pytanie o to, czy i w jaki sposób emocje odnoszą się do rzeczywistości, jak ją oceniają, czy – innymi słowy – można im przypisać wartość prawdziwości.

Prawdziwość emocji

Z rozważań zawartych w *The Rationality of Emotion* wyłania się przynajmniej kilka możliwych ujęć problemu prawdziwości emocji. Oto jedno z nich: emocja prawdziwa to emocja autentyczna, rzeczywiście przeżywana przez podmiot, odsłaniająca prawdziwą naturę jego życia wewnętrznego.

Inne rozwiązania wyłaniają się z opisanej wcześniej struktury intencjonalnej emocji. Jak pamiętamy, pewna emocja może być nakierowana na jakiś konkretny przedmiot czy zdarzenie, na przedmiot formalny lub na przedmiot propozycjonalny. W tym kontekście prawdziwość emocji może być rozumiana jako pewna forma zgodności lub spójności. I w tym duchu problem prawdziwości emocji próbuje rozwiązać de Sousa.

Zagadnienie to de Sousa analizuje w *Emotional Truth* w nawiązaniu do korespondencyjnej teorii prawdy – opierając się na słabym rozumieniu korespondencji. De Sousa utrzymuje, że nośnikami prawdy są *stany mentalne* (a nie zdania, sądy lub stwierdzenia, jak uważają zwolennicy propozycjonalnego ujęcia). Zgodnie z bronioną przez siebie koncepcją prawdy rodzajowej (*generic truth*) filozof przyjmuje, że o stanie mentalnym M można orzec, że jest prawdziwy (lub fałszywy), wtedy i tylko wtedy, gdy:

- (1) M podlega normie N;
- (2) N jest określona przez sam M, ale
- (3) dla swojego spełnienia N potrzebuje jakiejś rzeczywistości istniejącej niezależnie od M (de Sousa, 2011, s. 55).

Ta koncepcja prawdy dotyczy przekonań i emocji, ale natura jednych i drugich jest inna i w związku z tym natrafiamy tutaj na komplikacje o charakterze logicznym. Pewne przekonanie może być zanegowane w wyniku *przeciwieństwa* lub *sprzeczności*. Przekonania wymagają niesprzeczności: jeżeli *p* i *q* są sprzeczne, to sprzeczność owa jest automatycznie wskazaniem, że przekonanie, że *p*, i przekonanie, że *q* nie mogą być równocześnie prawdziwe. Czy dotyczy to również emocji? Nie do końca, bo w emocje wpisane jest pojęcie przeciwieństwa. Otóż wiele emocji można opisać w dwóch opozycyjnych wymiarach (często mówi się o dodatnim i ujemnym znaku emocji): miłość i nienawiść, radość i smutek, nadzieja i rozpacz, podziw i pogarda. Takie pary niewątpliwie należy rozpatrywać w kategoriach przeciwieństw. W związku z tym emocje, ale też i pragnienia, nie wymagają takiej niesprzeczności, jakiej wymagają przekonania. Najlepiej widać to w przypadku pragnień: dwa pragnienia mogą dążyć do dwóch sprzecznych stanów rzeczy bez pociągania za sobą wniosku, że jeden z nich jest błędny. Wedle de Sousy nie należy zakładać jednego kryterium niesprzeczności dla przekonań, pragnień i emocji. Należy odróżnić i nie mieszać warunków *spełnienia* pragnienia z warunkami *sukcesu*.

Dla jakichkolwiek dwóch przekonań zgodność pokrywa się z niesprzecznością. Jednak by dwa pragnienia były niesprzeczne, nie jest koniecz-

ne to, by ich treści były wspólnie spełnialne, ale tylko żeby ich treści były wspólnie *pożądane*. Tak więc, mimo że pragnienie p i pragnienie q (gdzie q implikuje $\sim p$) są wyraźnie niezgodne, to nie wynika z tego, że powinny być uznawane za sprzeczne. Sprzeczne pragnienia mogą być „pragnieniami zgodnych przedmiotów”.

Biorąc za podstawę rozróżnienie na warunki spełnienia i sukcesu (skuteczności, fortunności), de Sousa przyjmuje, że pewien stan emocjonalny jest spełniony, jeżeli zachodzi w świecie coś, co ten stan wywołuje. Natomiast pewien stan emocjonalny jest skuteczny, jeśli wydarzenie będące przedmiotem naszej emocji poprawnie odpowiada jego przedmiotowi formalnemu. Bogaty świat emocji zakłada, że emocje mogą mieć różny przedmiot.

Zgodnie z definicjami de Sousy:

(1) Dla emocji z przedmiotem propozycjonalnym (p):

$E(p)$ jest *spełniona* wtedy i tylko wtedy, gdy p jest prawdziwe; oraz

$E(p)$ jest *udana*, jeśli p jest faktycznie dopasowane do przedmiotu formalnego E (de Sousa, 2011, s. 57).

(2) Dla emocji z celem (t):

$E(t)$ jest *spełniona* wtedy i tylko wtedy, gdy t istnieje; oraz

$E(t)$ jest *udana*, jeśli t jest faktycznie dopasowane do przedmiotu formalnego E (de Sousa, 2011, s. 58).

Ogólnie rzecz biorąc, jak widać, emocja jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy jej rzeczywisty przedmiot pasuje do przedmiotu formalnego.

Tam, gdzie emocja posiada przedmiot propozycjonalny, spełnienie opiera się na prawdzie, a sukces na dopasowaniu do przedmiotu formalnego. Tam, gdzie emocja dopuszcza cel (t), ale gdzie brakuje jej przedmiotu propozycjonalnego (jak w wypadku pewnych form strachu), semantyczne spełnienie polega na udanej referencji, podczas gdy sukces wciąż zależy od tego, czy cel pasuje do przedmiotu formalnego dla emocji z rzeczywistym celem.

Szeroka koncepcja prawdy jako sukcesu nie wyklucza tego, że pewne stany intencjonalne mają treści propozycjonalne (zdania, sądy, stwierdzenia) i są prawdziwe bądź fałszywe w sensie wąskim. Wszystkie jednak – skuteczne bądź nieskuteczne – są prawdziwe bądź fałszywe w sensie szerokim.

Na koniec dodajmy, że choć dla prawdziwości emocji kluczowe jest dopasowanie do przedmiotu formalnego, to jednak de Sousa brał też pod uwagę inny standard dopasowania, a mianowicie szeroką refleksyjną równowagę faktów biologicznych, norm społecznych i indywidualnego

doświadczenia. Niestety, filozof tego wątku nie rozwija i – jak zauważa Mikko Salmela – nigdzie nie daje przykładu takiej równowagi⁸.

Pogląd, że emocje mają charakter obiektywny oraz że emocjom – przynajmniej niektórym – można przypisać prawdziwość, pociąga za sobą tezę, że emocje mogą być racjonalne.

Racjonalność emocji

W *The Rationality of Emotion* de Sousa wyróżnia trzy rodzaje racjonalności: (1) poznawczą; (2) strategiczną oraz (3) aksjologiczną. Każda z nich ma swoją dynamikę i swoje cele. W (3) de Sousa przypisuje emocjom standardy racjonalności, które są nieredukowalne do standardów racjonalności typu (1) i (2).

Racjonalność poznawcza i strategiczna. Racjonalność poznawcza opiera się na ciekawości, przekonaniach i sądach. Dodajmy: przekonaniach i sądach wiarygodnych. Wiarygodne przekonania i sądy to takie, które powstały na bazie wiarygodnych reguł poznawczych. Celem racjonalności poznawczej jest poznanie prawdy. Natomiast racjonalność strategiczna opiera się na pragnieniach i działaniu. Należy ją rozpatrywać w kategoriach korzyści, jakie może osiągnąć podmiot. Podmiot działa racjonalnie (strategicznie), gdy (1) działa celowo; (2) celem tym jest jakieś dobro – korzyści dla podmiotu (w rezultacie zawsze jest to jakiś stan rzeczy); (3) do których dobiera odpowiednie strategie. „Różnica między racjonalnością strategiczną i poznawczą może być postrzegana jako kwestia kierunku dopasowania: cele poznawcze dopasowują umysł do świata, podczas gdy cele strategiczne dopasowują świat do umysłu” (de Sousa, 1987, s. 163).

Każda z tych racjonalności posiada swoje własne antynomie. Czasami też standardy racjonalności poznawczej mogą wchodzić w konflikt ze

⁸ Wedle Salmeli „prawda emocjonalna” de Sousy ma dwie główne słabości. Po pierwsze, sama idea prawdy jako sukcesu jest chybiona – prawda emocji nie może zostać zdefiniowana w kategoriach tylko samego jej sukcesu. Wiązałoby się to bowiem z tym, że mój strach przed potworami jest prawdziwy o tyle, o ile potwory są niebezpieczne, bez względu na to, czy one istnieją, czy nie. Po drugie, jest to koncepcja zbyt ogólnikowa i mglista. Idea szerokiej refleksyjnej równowagi faktów biologicznych, norm społecznych i indywidualnego doświadczenia jako standard dopasowania pozostaje nazbyt pobieżna (por. Salmela, 2014, s. 107–108; zob. też Krzemkowska-Saja, 2013, s. 47–61).

standardami racjonalności strategicznej, np. kiedy obrona prawdziwego przekonania skutkuje niekorzystnymi konsekwencjami dla praktyki życia lub odwrotnie, kiedy podtrzymywanie jakiegoś błędnego przekonania prowadzi do korzystnych dla podmiotu konsekwencji. Której racjonalności wówczas podmiot powinien słuchać? Co uznać za ważniejsze: prawdziwość przekonania czy własną korzyść? Dylemat ten de Sousa obrazuje zakładem Pascala. Francuski filozof przekonuje, że nawet jeśli nie jesteśmy przekonani, że Bóg istnieje, to zwyczajnie opłaca się nam – rezygnując ze standardów racjonalności poznawczej – wierzyć w jego istnienie, albowiem jeśli opowiemy się za istnieniem Boga wbrew własnemu przekonaniu i w przyszłości okaże się, że On istnieje, wówczas osiągniemy szczęśliwe życie wieczne (por. de Sousa, 1987, s. 164, 2011, s. 7–8). Przykład nie jest najlepszy, bo po pierwsze, pozostawia wszystko w sferze możliwości, a po drugie, jeśli okaże się, że Bóg i życie wieczne istnieją, to wówczas nasze przekonanie o nieistnieniu Boga zostanie zweryfikowane i okaże się fałszywe, a nie prawdziwe.

Wedle de Sousy emocje mają duże znaczenie dla racjonalności naszych przekonań i działań. Przede wszystkim kierują naszą uwagę na to, co ważne dla nas, pozwalając ocenić ważność informacji. Umożliwiają szybką decyzję i gwarantują korzystne wybory – analiza logiczna racji za i przeciw pewnej opcji jest niewystarczająca do skutecznego działania, w pewnych sytuacjach zajmuje zbyt wiele czasu i wymaga zbyt wielu środków. Jak wiadomo z teorii decyzji, liczba możliwych logicznie celów do realizacji w różnych sytuacjach jest olbrzymia, podobnie jak liczba możliwych strategii, które mogą być wykorzystane do ich osiągnięcia. Ponadto należy przewidywać konsekwencje różnych opcji. Rozważając możliwe strategie, liczba konsekwencji każdej z nich wydaje się nieskończona⁹. Jak w takich warunkach działać? Rozwiązaniem tego problemu są właśnie emocje. Bez wsparcia ze strony emocji w pewnych sytuacjach moglibyśmy rozważać potencjalne opcje przez całe życie i nigdy się na żadną z nich nie zdecydować.

Racjonalność aksjologiczna. Racjonalność aksjologiczna jest racjonalnością emocji. Celem racjonalności poznawczej była prawda, strategicznej

⁹ Wiąże się to z tzw. problemem ramy (*frame problem*). Ludzie w swoich wyborach nie uwzględniają wszystkich możliwych informacji, w punkcie wyjścia wiele możliwości eliminują, nie tracąc czasu na badanie, czy pewne dane są istotne, czy nie. Tego nie potrafią robić komputery.

– dobro lub korzyść. Celem racjonalności aksjologicznej jest jakaś wartość: to, co ważne dla życia podmiotu. Wedle de Sousa emocje są racjonalne, jeśli wydają obiektywne wyroki w sprawie tychże wartości. A czynią tak, jeśli spełniają kilka warunków.

W punkcie wyjścia de Sousa wyróżnia i analizuje sześć generalnych zasad racjonalności w ogóle. Zasady te, zgodnie z intencją autora, nie dają wyczerpującej charakterystyki, lecz jedynie wyznaczają ogóle ramy dla zrozumienia omawianej dalej racjonalności emocji (por. de Sousa, 1987, s. 158–165). Są to:

R1: *Sukces* (odpowiednie dopasowanie). Formalny przedmiot pewnego intencjonalnego stanu określa kryterium sukcesu tego stanu, w kategoriach którego może zostać oceniona racjonalność tego stanu. Sukcesem jest odpowiednie dopasowanie stanu intencjonalnego do jego przedmiotu formalnego: „definiuję sukces jako osiągnięcie przez stan intencjonalny jego przedmiotu formalnego” (de Sousa, 1987, s. 158). A zatem kryterium sukcesu, np. strachu, jest jego przedmiot formalny – „niebezpieczeństwo”.

R2: *Minimalna racjonalność*. Jest to racjonalność kategoryczna, podstawowa i opisowa (nienormatywna). Niezbędnym warunkiem stanu intencjonalnego – *kategorycznie* racjonalnego – jest to, że zgodnie z pewnym prawdziwym opisem może być poprawnie określony jako *ewaluacyjnie* racjonalny (albo irracjonalny).

R3: *Intencjonalność*. Teleologia zawarta w racjonalności odnosi się tylko do intencjonalnych stanów lub działań.

R4: *Źródła (Origins)* Ocena racjonalności każdego stanu uwzględnia przede wszystkim genezę i możliwe konsekwencje: „Ocena racjonalności działania lub przekonania patrzy zarówno na konsekwencje, logiczne i przy czynowe, jak i na genezę” (de Sousa, 1987, s. 159).

R5: *Ograniczenia*. Racjonalność nigdy niczego nie nakazuje, ale jedynie ogranicza poprzez piętnowanie niespójności i jałowych rozróżnień.

R6: *Poznawcza i strategiczna racjonalność*. Stan reprezentacyjny może być oceniony pod względem wartości jego prawdopodobnych efektów, co określa jego strategiczną racjonalność lub użyteczność. Stan jest natomiast poznawczo racjonalny, jeżeli adekwatnie odnosi się do jakiegoś stanu rzeczy w świecie (gdy jest prawdziwy).

Następnie de Sousa przechodzi do zbadania zastosowania tych zasad do emocji. Jego zdaniem zasady R1–R5 stosują się do racjonalności emocjonalnej. Natomiast zasada R6 odzwierciedla rozróżnienie pomiędzy

poznawczą a strategiczną racjonalnością (zasadniczo polega ono na kierunku dopasowania: racjonalność poznawcza przyjmuje kierunek umysł–świat, a strategiczna: świat–umysł).

Wynika stąd, że pewna emocja jest racjonalna, jeżeli: (1) osiąga swój przedmiot formalny; (2) spełnia warunek minimalnej racjonalności; (3) jest stanem intencjonalnym; (4) uwzględnia przyczyny i konsekwencje oraz zachowuje (5) spójność.

Jeżeli emocja poprawnie dopasowuje się do swoich przedmiotów formalnych, to jest zrozumiała (przedmioty formalne bowiem określają warunki poprawności emocji). Przekonania mają jeden przedmiot formalny, jest nim prawda. Natomiast nie istnieje jeden przedmiot formalny dla wszystkich emocji. Każdy typ emocji ma swój własny przedmiot formalny, który superwenuje na naturalnych własnościach przedmiotu czy zdarzenia. Poza tym, co z tego wynika, emocja jest minimalnie racjonalna. Jest tak, jeżeli emocja jest reakcją na sytuację, która przypomina paradygmatyczny scenariusz tej emocji i w ten sposób osiąga swój cel. Ponadto istotne jest tu odwołanie do przyczyn. Szczególnie ważne jest chyba odwołanie do przyczynowości sprawczej, ona bowiem wyznacza odpowiedni przedmiot formalny. I wreszcie zasada unikania niespójności i jałowych rozróżnień. Otóż, podkreślmy, postulat spójności (koherencji) jest minimalnym warunkiem każdego typu racjonalności. „Dwa przekonania, którym odpowiadają sądy *sprzeczne*, nie mogą istnieć zarazem w tym samym umyśle” (Łukasiewicz, 1987, s. 12–13). W obliczu wykrycia sprzeczności we własnym umyśle podmiot dąży do wyjaśnienia jej źródeł i – ewentualnie – do wyeliminowania przekonania, które narusza spójność systemu przekonań. Jednak standardy niesprzeczności przekonań różnią się od standardów spójności emocji (i pragnień). Po odróżnieniu „spójności” od „zgodności”, o czym była już mowa wcześniej, de Sousa przyjmuje, że racjonalne współistnienie poszczególnych emocji jest kwestią ich spójności, a nie zgodności. Zgodność emocji opiera się na możliwości jednoczesnego ich spełnienia, natomiast spójność emocji opiera się na ich skuteczności. Pewne dwie emocje są niespójne, gdy ich przedmioty formalne są ze sobą sprzeczne.

Zakończenie

W artykule skoncentrowałem się na najważniejszych elementach filozofii emocji de Sousa, która wyrosła z silnego przekonania, że emocje były lekceważone i zaniedbywane w refleksji filozoficznej – wciąż potrzebują wielostronnych i pogłębionych badań.

Studiowanie prac de Sousa nie jest łatwe przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na pewien typ liberalnej interdyscyplinarności. W swoich analizach, wyjaśnieniach i interpretacjach tego, czym są i jak powstały emocje, de Sousa nawiązuje do różnych dyscyplin i korzysta z wielu pozytywnych ustaleń różnych nauk: przyrodniczych, społecznych i humanistycznych. Konsekwentnie korzysta też z różnych sposobów i strategii wyjaśniających, do których należą m.in.: wyjaśnienia przyczynowe, teleologiczne i intencjonalne. Po drugie, badanie prac de Sousa jest trudne ze względu na zawiły styl tego filozofa. Czasami pisze on ogólnie i metaforycznie, innym razem precyzyjnie, aż nazbyt technicznie. Często wyjaśnia „trudne przez trudniejsze”. Argumentacja de Sousa jest złożona, wielostopniowa i nie zawsze oczywista (oprócz tych miejsc, gdzie autor argumentuje bezpośrednio i wyraźnie). Nie wszystko jest jasne i przekonujące w pracach de Sousa. Pora jednak skoncentrować się na mocnych stronach tej filozofii.

Po pierwsze, pomyśl, że emocje wiążą się z ważnymi wydarzeniami dla (funkcjonowania) podmiotu czy, mówiąc nieco dokładniej, że są quasi-percepcjami wartości, jest dobrym punktem wyjścia w analizie natury emocji (w świetle słabości silnych teorii poznawczych). Jest to punkt wyjścia de Sousa. Ale tylko punkt wyjścia. Ponadto filozof stara się uwzględnić wszystkie ważne kwestie dla emocji i optuje za stworzeniem koncepcji integralnej. Wielu teoretyków próbuje redukować zjawiska afektywne do prostszych elementów: albo do zmian fizjologiczno-cieleśnych, albo do przekonań lub pragnień i przekonań, albo do motywacji, albo konstrukcji społecznych. De Sousa postrzega emocje jako złożone zjawiska, dla których tożsamości wszystkie te aspekty są ważne.

Po drugie, trzeba docenić wysiłek de Sousa w kwestii wyjaśnienia intencjonalności emocji. Wielu filozofów tylko zakładało, że emocje są intencjonalne, albo ograniczało się do ogólnych uwag. Mało kto – może z wyjątkiem Maxa Schelera – tak gruntownie przebadął ten problem. De Sousa m.in. odwołując się do celu, przedmiotu rzeczywistego lub iluzorycz-

nego oraz przedmiotu formalnego i/lub propozycjonalnego zrekonstruował strukturę intencjonalną emocji. Można mieć oczywiście wątpliwości, czy wszystkie wyodrębnione przez niego elementy struktury intencjonalnej są niezbędne do opisanie każdej emocji. Tutaj natrafiamy na fundamentalną trudność, a mianowicie na problem złożoności zjawisk afektywnych. Kluczową sprawą pozostaje wciąż kwestia posegregowania emocji i zbudowania odpowiednich klasyfikacji.

Po trzecie, na uwagę zasługuje przyjęcie obiektywistycznej perspektywy w kwestii emocji (wbrew subiektywistom). Dla wielu pomysł, że nasze emocje mają charakter obiektywny, wydawać się może wysoce kontrowersyjny. Zwłaszcza dla tych, dla których emocje są czymś, co jest zlokalizowane wyłącznie wewnątrz podmiotu. Emocje niewątpliwie mają swoją stronę subiektywną. Nie wyczerpuje ona jednak całej prawdy o nich. Są one strukturami znacznie bardziej złożonymi. Są też obiektywne, ponieważ tworzą trwały element struktury psychofizycznej podmiotu oraz dlatego, że dostarczają nam informacji na temat świata. Emocje ujmują rzeczy takimi, jakimi one są, i dostarczają nam ważnych informacji na ich temat, np., że pewne rzeczy są niebezpieczne, naganne, nieuczciwe, dziwne, absurdalne, niepokojące, a inne w jakiś sposób wartościowe, dobre, pożyteczne, przyjemne lub piękne. Ale o obiektywności emocji możemy też mówić wówczas, gdy mamy do czynienia z normalnie funkcjonującym podmiotem, który w podobnych okolicznościach przeżywa podobne emocje (przynajmniej, gdy mowa o emocjach podstawowych). Wreszcie obiektywność może ktoś przypisywać emocjom z tego powodu, że pojawiają się one niezależnie od woli podmiotu.

W zagadnienie to wpisane są dwie inne ważne sprawy, a mianowicie kwestia poznawczego charakteru emocji i zagadnienie prawdy. Na pewno warto zajmować się rolą poznawczą emocji i kwestią ich obiektywności, ale nie jestem przekonany – nie przekonał mnie do tego również de Sousa – czy relacje między emocjami i światem należy opisywać w kategoriach prawdy. Emocje nie są po to, by wyrażać prawdę, choć na pewno mogą być odpowiednie, właściwe lub poprawne. Na temat emocji można oczywiście głosić prawdę lub fałsz. Na przykład sąd stwierdzający przeżycie pewnej emocji – powiedzmy strachu – u S może być prawdziwy, jeśli tylko emocja ta pojawiła się u niego w określonym czasie, gdyż prawdziwe jest tylko to, co zachodzi, co istnieje. Są to jednak różne sprawy i całkiem inne poziomy.

Po czwarte, uznać trzeba poważny wkład de Sousa w rozumienie problemu racjonalności emocji. Z przeprowadzonych przez niego analiz wynika, iż antagonistyczne ustawianie emocji wobec rozumu, traktowanie ich jako irracjonalnych (lub nieracjonalnych) jest poważnym uproszczeniem i w świetle wielu współczesnych badań jest już nie do utrzymania. W wielu sytuacjach emocje sprzyjają racjonalnemu myśleniu i racjonalnemu działaniu, wspierają optymalne funkcjonowanie osoby. Co więcej, de Sousa pokazał, w jakim sensie same emocje mogą być racjonalne wedle własnych kryteriów. To nie zmienia faktu, że w niektórych sytuacjach emocje mogą także prowadzić na bezdroża. Same z siebie nie są też w stanie ocenić np. celu działania pewnego podmiotu (choć pomagają go wyznaczyć) i ostatecznie – jak się wydaje – zawsze powinny współpracować z rozumem.

Na koniec wypada podkreślić ogromne bogactwo pomysłów, jakie znajdujemy w twórczości de Sousa. Interesujących i inspirujących pytań i sugestii jest chyba więcej niż pozytywnych rozwiązań i jasno wyłożonych propozycji teoretycznych. Filozoficzna twórczość de Sousa jest tak bogata i ekspresywna, jak samo życie emocjonalne człowieka.

Bibliografia

- Ben-Ze'ev, A. (2000). *The Subtlety of emotions*. Cambridge: MIT Press.
- Brady, M.S. (2013). *Emotional Insight. The Epistemic Role of Emotional Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Brentano, F. (1999). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brun G., Doğuoğlu U., Kuenzle D., (eds.). (2008). *Epistemology and Emotions*. Hampshire: Ashgate.
- Elgin, C.Z. (2008). Emotion and Understanding. W: G. Brun, U. Doğuoğlu, D. Kuenzle, (eds.), *Epistemology and Emotions* (s. 33–49). Hampshire: Ashgate.
- Elster, J. (1999). *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Elster, J. (2009). *Reason and Rationality*. Princeton–New York: Princeton University Press.
- Elster, J. (2009). Emotions. W: P. Hedström, P. Bearman, (eds.), *The Oxford Handbook of Analytical Sociology* (s. 51–71). Oxford: Oxford University Press.

- Elster, J. (2010). Emotional Choice and Rational Choice. W: P. Goldie, (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions* (s. 263–282). Oxford: Oxford University Press.
- Goldie, P. (ed.). (2010). *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldie, P. (2000). *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press.
- Griffiths, P.E. (1997). *What Emotions Really are: The Problem of Psychological Categories*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hedström, P., Bearman, P., (eds.). (2009). *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Helm, B.W. (2007). *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W. (2002). *Psychologia. Kurs skrócony*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krzemkowska-Saja, J. (2014). *Ontologia i epistemologia emocji w ujęciu Ronalda De Sousa. Analiza krytyczna*. Uniwersytet Szczeciński [doktorat].
- Krzemkowska-Saja, J. (2013). Czy potrzebujemy pojęcia prawdy emocjonalnej?, *Przegląd Filozoficzny*, 1 (85), 47–61.
- Larrazabal, J.M., Pérez Miranda, L.A. (eds.). (2004). *Language, Knowledge, and Representation*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Levi-Strauss, C. (2001). *Myśl nieoswojona*. Warszawa: KR.
- Łukasiewicz, J. (1987). *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Warszawa: PWN.
- Marks, J. (1982). A Theory of Emotion. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 42 (2), 227–242.
- Marks, J., Ames, R.T. (eds.). (1995). *Emotions in Asian Thought. A Dialogue in Comparative Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Pisula, W. (2003). *Psychologia zachowań eksploracyjnych zwierząt*. Gdańsk: GWP.
- Prinz, J.J. (2004). *Gut Reactions: a Perceptual Theory of Emotion*. New York: Oxford University Press.

- Rorty, A.O. (ed.). (1980). *Explaining Emotions*, Berkeley: University of California Press.
- Salmela, M. (2014). *True Emotions*. Amstrdam/Filadelfia: John Benjamins Publishing Company.
- Searle, J.R. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Searle, J.R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Solomon, R. (1983). *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Sousa, R. de (1980). The Rationality of Emotions. W: A.O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions* (s. 127–151). Berkeley: University of California Press.
- Sousa, R. de (1987). *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA – London: The MIT Press.
- Sousa, R. de (2011). *Emotional Truth*. New York: Oxford University Press.
- Sousa, R. de (2008). Logic and Biology: Emotional Inference and Emotions in Reasoning. W: J.E. Adler, L.J. Rips (eds.), *Reasoning Studies of Human Inference and its Foundations* (s. 1002–1015). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sousa, R. de (2004). Twelve Varieties of Subjectivity: Dividing in Hopes of Conquest. W: J.M. Larrazabal, L.A. Pérez Miranda (eds.), *Language, Knowledge, and Representation* (s. 147–164). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Sousa, R. de (2010). The Mind Bermuda Triangle: Philosophy of Emotions and Empirical Science. W: P. Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions* (s. 95–117). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

CAN EMOTIONS BE RATIONAL? THE ANALYSIS OF SOME ASPECTS OF RONALD DE SOUSA'S PHILOSOPHY OF EMOTION

Summary

In the paper I examine the three aspects of Ronald de Sousa's philosophy of emotions: intentionality, objectivity, and rationality of emotions. In the beginning, I put up the basic question, how he sees emotions? De Sousa argues that emotions are

a kind of perception (perception of axiological properties). At the same time he defends an objectivist approach to emotions. It implies that emotion apprehends something in the world that exists independently of us. The fundamental question, how emotions relate to their objects, leads to the inquiry on the intentional structure of emotion and, then, to the study of the truth of emotion. Finally, I reconstruct a very important study concerning rationality: cognitive rationality, strategic rationality, and axiological rationality. The latter one is specific to the emotions.

