INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

30 (2015)
WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM
ISSN 1689-4286

X ZLOT FILOZOFICZNY
X PHILOSOPHERS' RALLY

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”
Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego
Ul. Kopcińskiego 16/18
90-232 Łódź
tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)
e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com
ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:
Paweł Grabarczyk
Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:
Damian Rusek

Kolegium redakcyjne:
Bogdan Banasiak
Dawid Misztal
Marcin Bogusławski
Michał Zawidzki
Krzysztof Kędziora
Tomasz Załuski
Małgorzata Gwarny

REDAKTORZY JĘZYKOWI
Helen Lynch (University of Aberdeen)
Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)
Jagna Świderska

RADA NAUKOWA
Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)
Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)
Prof. Michel Serres (Stanford University, USA)
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)
Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

RECENZENCI

Marzena Adamiak (IFiS PAN), Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Robert Boroch (Uniwersytet Warszawski), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tadeusz Ciecierski (Uniwersytet Warszawski), Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Aleksander Gemel (Uniwersytet Łódzki), Justyna Grudzińska (Uniwersytet Warszawski), Ewa Hyży (Uniwersytet Medyczny w Łodzi), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Katarzyna Lazari-Radek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Leder (IFiS PAN), Piotr Łukowski (Uniwersytet Łódzki), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Ewa Majewska (Uniwersytet Wrocławski), Wiktor Marzec (Central European University), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (IFiS PAN), Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobojewska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Posłajko (Uniwersytet Jagielloński), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Mikołaj Ratajczak (IFiS PAN), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Krzysztof Saja (Uniwersytet Szczeciński), Janusz Sidorek (SGH), Oskar Szwabowski (Uniwersytet Szczeciński), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Leszek Wroński (Uniwersytet Jagielloński), Szymon Wróbel (IfiS PAN), Bartosz Żukowski (Uniwersytet Łódzki)

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2015

NUMER ZOSTAŁ PRZYGOTOWANY PRZY WSPARCIU

X ZLOT FILOZOFICZNY / X PHILOSOPHERS' RALLY

PAWEŁ GRABARCZYK, TOMASZ SIECZKOWSKI
POCHWAŁA EKLEKTYZMU [i-ix]

PAWEŁ GRAD
TRADITION AS A COMMUNICATION SYSTEM. A PRAGMATIC APPROACH [001-015]

MILANA KOSTIC
PROBABILISTIC APPROACH TO EPISTEMIC MODALS IN THE FRAMEWORK OF DYNAMIC SEMANTICS [016-032]

JOANNA HELENA SZELEGIENIEC
HOW MUCH DO WE LEARN ABOUT HALLUCINATIONS FROM THOUGHT-EXPERIMENTS? [033-045]

MARIA WALCZAK
THE RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND LITERATURE IN LIGHT OF LEVINAS'S WORK [046-061]

GRZEGORZ ZYZIK
UWIĘZIENI W MASZYNIE. TECHNOANTROPOLOGIA [062-073]

MONIKA MAZUR-BUBAK
WYBRANE TEORIE LEŻĄCE U PODSTAW WSPÓŁCZESNEGO PARADYGMATU WOJNY [074-093]

SZYMON NOWAK
DOŚWIADCZENIE PSYCHODELICZNE JAKO DOŚWIADCZENIE POZNAWCZE [094-112]

W NUMERZE:

MICHAŁ PIEKARZ
JAK PRZEKONAĆ KANTA DO KŁAMSTWA? APORIE IMPERATYWU KATEGORYCZNEGO [113-131]

DAMIAN RUSEK
FILOZOFIA EDUKACJI. METODA MATTHEW LIPMANA PRZECIW POJĘCIU INDOKTRYNACJI [132-143]

DAMIAN LUTY
WSZECHŚWIAT BLOKOWY W KONTEKŚCIE NOWEGO SUBSTANCJALIZMU CZASOPRZESTRZENNEGO [144-157]

BARTOSZ KALUZIŃSKI
CZY „EPISTEMOLOGIA CNÓT" POZWOLI NAM ROZWIĄZAĆ PROBLEM GETTIERA? [158-174]

MARTA WINKLER
SPECYFIKA POSTRZEGANIA HISTORII WŁASNEGO ŻYCIA. ROZWAŻANIA NAD TEKSTAMI AUTOBIOGRAFICZNYMI J.-J. ROUSSEAU [175-192]

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

PAWEŁ GRABARCZYK, TOMASZ SIECZKOWSKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

POCHWAŁA EKLEKTYZMU

Przedłożony na ręce Czytelników i Czytelniczek wybór tekstów stanowi pokłosie jubileuszowego, X Zlotu Filozoficznego, który odbył się w Warszawie w dniach 3-5 lipca 2014. Organizowany od 2004 roku Zlot Filozoficzny to impreza szczególna, dlatego też warto pokrótce scharakteryzować jej podstawowe założenia i cele. Naczelną ideą leżącą u podstaw tej największej corocznej polskiej konferencji filozoficznej jest stworzenie wspólnej przestrzeni wymiany myśli badaczy (głównie młodych) zajmujących się filozofią i dziedzinami pokrewnymi[1]. Założeniem konferencji jest także prezentacja poszczególnych polskich ośrodków filozoficznych – kolejne edycje odbywają się bowiem w różnych polskich ośrodkach akademickich, co pozwala ośrodkom tym zaprezentować polskiej społeczności filozoficznej charakterystyczny dla siebie rys pracy badawczej. Jest to szczególnie istotne w kontekście stale rosnącego zainteresowania Zlotem wśród filozofów z ośrodków zagranicznych, co przekłada się również na zwiększenie ilości referatów anglojęzycznych (daje się to odczuć również w niniejszym wyborze tekstów). W warszawskiej edycji Zlotu wygłoszono ponad 150 referatów. Wynikające z tego szerokie ramy tematyczne konferencji z konieczności prowadzą do pewnego rodzaju eklektyzmu. Jest to jednakże cena, którą warto zapłacić za spojrzenie na całość dziedziny z lotu ptaka.

Eklektyzmu nie sposób było również uniknąć przy doborze tekstów do niniejszego tomu, ale, na szczęście, jest to zjawisko naszemu

[1] Owe dziedziny pokrewne rozumiane są dość liberalnie i obejmują szeroko rozumianą humanistykę, nauki społeczne, a nawet nauki ścisłe.

pismu nieobce. Od zawsze staraliśmy się bowiem łączyć różne tradycje i metodologie obecne w filozofii, za najistotniejsze kryterium przyjmując oryginalność i współczesność poruszanej w nich problematyki. Z tego powodu zrezygnowaliśmy z grupowania opublikowanych w tym tomie tekstów w bloki tematyczne, uznając, że byłby to zabieg wymuszony. Nie oznacza to jednak wcale braku wspólnych wątków, które dobrze byłoby w poszczególnych tekstach prześledzić i uwypuklić. Takie, niekiedy zaskakujące, tematyczne pokrewieństwo, pozwala bowiem niekiedy dostrzec aspekty, które przy zwykłym, samodzielnym odczytaniu pozostają zupełnie niezauważone.

W numerze nie brakuje kompleksowych omówień klasycznych problemów filozoficznych, które autorzy starają się rozwiązać w ciekawy, niekiedy zupełnie zaskakujący sposób. Przyjrzyjmy się czterem takim przypadkom. W artykule zatytułowanym „Probabilistic Approach to Epistemic Modals" Milana Kostic proponuje przyjrzenie się rozwiązaniom, których semantyki dynamiczne dostarczają w miejsce nieadekwatnych pod pewnymi istotnymi z punktu widzenia analizy języka potocznego klasycznych rozwiązań Montague. Niezwykle przystępna prezentacja podstawowych idei stojących za semantyką Montague to jedna z niewątpliwych zalet tego artykułu. Autorka w umiejętny sposób wskazuje na związki tej teorii z semantykami fregowskimi, co w łatwy sposób pozwala na wskazanie punktów rozbieżnych. W czasach, gdy zainteresowanie formalną reprezentacją języka naturalnego wciąż wzrasta (wystarczy spojrzeć choćby na sukcesy projektu „słowosieć", czy powrót do łask semantyk funkcjonalnych) przybliżenie pionierskiego rozwiązania Montague wydaje się bardzo na miejscu. Co istotne, autorce udaje się również w krótki, lecz wyczerpujący (dla potrzeb jej celów) sposób przybliżyć podstawowe trudności, z którymi semantyka Montague się boryka. Ten krótki przegląd jest na dodatek bardzo przydatny, ponieważ są to trudności szeroko obecnie dyskutowane na gruncie filozofii języka, takie jak choćby problem anafory, tzw. 'donkey sentences', czy też problematyka zależności kontekstowej. Niezależnie od tego, czy sugerowane przez autorkę artykułu rozwiązanie polegające na odwołaniu się do semantyk dynamicznych uznamy za posunięcie właściwe, nie sposób nie przyznać, że debata pomiędzy zwolennikami

kontekstualizmu a zwolennikami semantyk minimalnych wciąż pozostaje kluczową osią sporu w filozofii języka.

Usunięciu usterek kolejnej klasycznej teorii poświęcony jest artykuł Michała Piekarza zatytułowany „Jak przekonać Kanta do kłamstwa? Aporie imperatywu kategorycznego". Zadaniem, jakie autor sobie stawia, jest uniknięcie dobrze znanych nieintuicyjnych konsekwencji etyki Kanta. Jak zauważa autor, problematyczność stanowiska Kanta wobec kłamstwa (wyrażona w zakazie kłamstwa nawet w przypadku bardzo specyficznych warunków, takich jak konieczność wydania ofiary mordercy) była przez krytyków niemieckiego myśliciela podejmowana już od bardzo dawna. Wychodząc od rozwiązań wypracowanych przez R. M. Hare'a, autor artykułu postanawia jednakże sprzeciwić się temu popularnemu zarzutowi. Zdaniem autora, problemy, które uwidaczniają się w przykładach używanych przez Kanta tkwią raczej w samych tych przykładach – w samej aplikacji imperatywu kategorycznego, niż w istocie kantowskiego rozwiązania. Wadliwość aplikacji imperatywu polegać ma zaś na zbyt zgrubnej selekcji analizowanych przypadków. Mówiąc o kłamstwie, Kant zdaje się interesować jedynie przypadkami skrajnymi. Uzupełnienie tych przypadków o dodatkowe parametry (co w praktyce czyni większość ludzi, gdy stara się uspójnić kłamstwo z resztą przekonań etycznych) pozwala, zdaniem autora, na zachowanie istotnych walorów teoretycznych imperatywu kategorycznego przy jednoczesnym zwiększeniu jego praktycznej użyteczności i intuicyjności.

Analogicznym pod względem struktury, lecz zupełnie odmiennym pod względem treści jest artykuł „Wszechświat blokowy w kontekście nowego substancjalizmu czasoprzestrzennego", którego autorem jest Damian Luty. Tu również analizie poddany zostaje klasyczny problem (tym razem z pogranicza filozofii i fizyki) – zagadnienie ontologicznego statusu czasu w kontekście debaty nad sposobem istnienia czasoprzestrzeni. Autor wskazuje na trudności, które ujawniają się w związku z tzw. „argumentem dziury" wysuwanym (w swej współczesnej formie) przez Johna Earmana i Johna Nortona. Głównym przedmiotem analiz przedstawionych w artykule jest próba przezwyciężenia wspomnianych ontologicznych trudności przez tzw. „nowych substancjalistów". Choć proponowane przez tych badaczy rozwiązanie zostaje ostatecznie przez autora zakwestionowane, to sam

przegląd stanowisk w sporze znacznie ułatwia ich ocenę, a być może i antycypację pewnych przyszłych rozwiązań.

Czwartym, ostatnim z klasycznych sporów, które podjęte zostały w niniejszym wyborze tekstów jest debata wokół Gettierowskiej krytyki wiedzy. W zatytułowanym „Czy 'epistemologia cnót' pozwoli nam rozwiązać problem Gettiera" artykule Bartosz Kaluziński dokonuje szczegółowej analizy tytułowego problemu oraz najbardziej popularnej strategii radzenia sobie z trudnościami, które Gettierowskie eksperymenty myślowe odsłaniają. Jak dowodzi autor, rozwiązania oparte na dodaniu do klasycznej definicji wiedzy czwartego warunku łatwo sproblematyzować za pomocą techniki zaproponowanej przez Lindę Zagrzebski. Technika ta jest w praktyce schematem tworzenia eksperymentów myślowych w stylu Gettiera – aby uzyskać kłopotliwy dla uzupełnionej przez czwarty warunek definicji wiedzy kontrprzykład wystarczy pomyśleć sobie o dowolnej sytuacji, w której podmiot poznawczy dochodzi do fałszywego wniosku na podstawie prawdziwych przesłanek (przez co nie spełnia warunku 2 Gettierowskiego sformułowania klasycznej definicji wiedzy), a następnie zmodyfikować eksperyment myślowy w taki sposób, by wniosek okazał się prawdziwy na podstawie dowolnego szczęśliwego trafu. Remedium na tę strategie upatruje autor w etyce cnót, której przedstawicielem jest Ernest Sosa. Artykuł przedstawia sposób, w jaki teoria Sosy blokuje wspomniane kontrprzykłady poprzez warunek „trafności" rozumowania, który interpretowany jest jako dojście do prawdziwości przekonania za pomocą właściwej drogi (co automatycznie blokuje wszelkie kontrargumenty wygenerowane metodą Lindy Zagrzebski).

Oprócz klasycznej, dobrze ugruntowanej w literaturze przedmiotu problematyki znaleźć można w niniejszym tomie także artykuły poświęcone tematom omawianym znacznie rzadziej. Dobrym przykładem takiego tekstu jest otwierający numer artykuł „Tradition as a Communication System. A pragmatic Approach" Pawła Grada. Problem w tym artykule naświetlony dotyczy pytania o istotę (a co za tym idzie właściwą definicję) tradycji. Autor wyraźnie przeciwstawia się przy tym dobrze znanej propozycji Habermasa, w której tradycję rozumie się jako irracjonalne residuum w programowo racjonalnym nowoczesnym społeczeństwie. Tak rozumiana tradycja pozostaje bowiem zepchnięta na margines kultury. Okazuje się jednak, że odpowiednio redefiniowana

tradycja daje się z racjonalnym obrazem świata pogodzić. Dość zaskakującym rozwiązaniem, które autor artykułu proponuje, jest potraktowanie jej jako swoistej gry językowej, co pozwala na ujęcie tradycji jako specyficznego typu komunikacji, który pod względem formalnym nie różni się od innych gier językowych będących budulcem racjonalnej społeczności. Dzięki takiemu zabiegowi tradycja daje się wpisać w formalne systemy dyskursu, takiej jak choćby system komunikacyjny Habermasa, czy semantyka ról pojęciowych Brandoma.

Innym zaskakującym zastosowaniem teorii filozoficznej do analizy potocznego fenomenu jest użycie teorii paradygmatów Kuhna do przebadania sposobu, w jaki pojęcie „wojny" funkcjonuje w kulturze. Jak zauważa Monika Mazur-Bubak w artykule „Wybrane teorie leżące u podstaw współczesnego paradygmatu wojny", warto postawić pytanie, czy w mającym wielosetletnią tradycję użyciu pojęcia „wojny" istnieje jakiś wspólny trzon. O zasadności tego pytania nietrudno się przekonać – większość współczesnych konfliktów programowo odżegnuje się od terminu „wojna", unikając w ten sposób niewygodnej klasyfikacji. Stanowi to dobry przykład sytuacji, w której problem czysto pojęciowy ma istotne reperkusje polityczne. Dokonując (z konieczności fragmentarycznego) przeglądu teorii wojny, dokładnemu badaniu poddaje autorka ostatecznie teorię Clausewitza i dowodzi, że teoria ta wykazuje wystarczającą ilość znamion Khunowskiego paradygmatu, co pozwala na uznanie jej za podstawę współczesnego sposobu rozumienia tego zjawiska. Szczególnie istotne okazuje się to w kontekście analizy drugiego pojęcia, którym autorka zajmuje się w omawianym artykule, tj. pojęcia „polityczności". Wychodząc od słynnej prowokacyjnej tezy Clausewitza („wojna jest tylko kontynuacją polityki innymi środkami") autorka wskazuje na to, jak odpowiednie odczytanie pojęcia „polityczności" redefiniuje pojęcie wojny.

O ciekawym przypadku nowej, mało eksploatowanej w literaturze problematyki traktuje artykuł Grzegorza Zyzika „Uwięzieni w maszynie. Techoantropologia". Przedstawiony przez Zyzika zarys tytułowej 'technoantropologii', dziedziny eksplorującej pogranicza filozofii, socjologii i technologii, to ciekawy przypadek swoistej zawodowej „futurologii". Warto, jak się wydaje, pamiętać o tej, zaniedbywanej niekiedy, funkcji filozofii, która doskonale nadaje się do wykazywania i ewaluacji kulturowych reperkusji przemian technologicznych (nawet,

jeśli jest to spekulacja na temat reperkusji przyszłych). Choć można argumentować, że badania takie są od pewnego czasu nieodłączną częścią filozoficznego krajobrazu (wystarczy wspomnieć chociażby namysł Heideggera nad technologią, czy współczesne teorie Luciano Floridiego), to wydaje się, że nadal traktowane są przez wielu badaczy z niewystarczającą uwagą.

Dobrym przykładem teorii, która mimo, iż znana jest już od lat 60tych nadal nie jest w stanie przebić się do filozoficznego (a przede wszystkim pedagogicznego) głównego nurtu jest metoda Lipmana, omówiona w eseju Damiana Ruska „Filozofia edukacji. Metoda Matthew Lipmana przeciw pojęciu indoktrynacji". Jak zauważa Rusek, choć metoda Lipmana oparta jest na względnie prostych zasadach, stawiając głównie na nieskrępowany dialog i interakcję młodych uczestników zajęć, nadal bywa niewłaściwie interpretowana. Autor wskazuje, że w metodzie tej wskazać można kilka kontrowersyjnych aspektów (np. programowe odrzucanie autorytetów), które stać się mogą przedmiotem krytyki (w szczególności zwolenników tradycyjnego modelu edukacji). Tym ciekawsze jest zatem to, że właśnie te kontrowersyjne aspekty metody Lipmana pozwalają jej na dostarczenie uczniom wyrazistego, precyzyjnego aparatu krytycznego, co w efekcie zabezpiecza ją dość dobrze przed zagrożeniem indoktrynacji.

Propagowania i wzmożonej dyskusji wymagają jednakże nie tylko nowe dziedziny badawcze (jak technoantropologia), czy metody dydaktyczne, ale i strategie metodologiczne. Namysł tego ostatniego rodzaju proponuje Marta Winkler w artykule „Specyfika postrzegania historii własnego życia. Rozważania nad tekstami autobiograficznymi J.-J. Russeau". Tym, co w eseju Winkler jest szczególnie interesujące, jest zdolność połączenia analizy konkretnego przykładu (w tym przypadku autobiografii Russeau) oraz namysłu metodologicznego nad rolą i miejscem autobiografii w interpretacji tekstu filozoficznego. Co ciekawe, ten kłopotliwy, immanentnie subiektywny status autobiografii widział dość dobrze również sam Russeau. Jak zauważa Winkler:

> U Rousseau odnaleźć można wiele sprzeczności, niemniej był on ich świadomy. Dokonując (niemal obsesyjnej) autoobserwacji, poddawał je analizie i, próbując dociec ich genezy, szukał możliwości ich zniesienia. Przezwyciężenie antynomii było

> bowiem dla Rousseau problemem osobistym. Niemniej owa chęć przezwyciężenia antynomii współistniała u niego z postulatem zaakceptowania istniejących w człowieku, nieusuwalnych sprzeczności (s. 182).

Tym, co łączy ze sobą ostatnią grupę tekstów, którą chcielibyśmy w tym miejscu wyróżnić jest zainteresowanie problematyką werydyczności percepcji. W artykule zatytułowanym „How Much Do We Learn about Hallucinations from Thought Experiments?" Joanna Szelegieniec analizuje argument Harmana (stanowiący jedynie precyzację wielu podobnych argumentów wysuwanych w filozofii percepcji). Jak zauważa Szelegieniec, istotą tej argumentacji jest utożsamienie halucynacji z niewerydyczną percepcją (halucynacja jest zatem semantycznie zależna od percepcji). Autorka przytacza szereg wątpliwości, które różni autorzy (np. Armstrong) wysuwali wobec tego założenia i zwraca uwagę na to, że przypisywanie dwóch zjawisk do tej samej kategorii tylko dlatego, że posiadają one tę samą fenomenologię, wcale nie jest oczywiste. Co szczególnie interesujące, oprócz analizy filozoficznej, w eseju znajdziemy również krytykę przeprowadzoną z perspektywy nowych wyników nauk empirycznych, w szczególności psychologii i psychopatologii. Sposób, w jaki filozofowie rozumieli halucynacje okazuje się bowiem być daleko idącą idealizacją. Istnieją ku temu co najmniej dwa istotne powody. Po pierwsze, filozofowie traktowali halucynacje tak, jak gdyby występowały one w izolacji wobec wszelkich innych zaburzeń, co w rzeczywistości zdarza się bardzo rzadko. Rzeczywiste przypadki halucynacji są bowiem równie często powiązane z zaburzoną percepcją. Po drugie, filozofowie apriorycznie zakładali, że przedmiot dany podmiotowi poznawczemu w akcie halucynacji odbierany jest zawsze jako zewnętrzny wobec tego podmiotu. Jednakże, jak przekonują nas o tym badania kliniczne, nie zawsze musi tak być.

Niewykluczone, że idealizacje tego rodzaju wzięły się stąd, że filozofowie wyobrażali sobie halucynacje raczej jako incydentalnie wywołane odmienne stany świadomości, niż wynik choroby. O doświadczeniach tego rodzaju traktuje esej Szymona Nowaka „Doświadczenie psychodeliczne jako doświadczenie poznawcze". Choć tematyka doświadczeń psychodelicznych pozostaje wciąż przedmiotem badań filozofów umysłu (przynajmniej od czasów klasycznej pracy

Williama Jamesa), to, jak zauważa autor, ich systematyczne badanie jest bardzo utrudnione ze względu na liczne kontrowersje prawne i etyczne. Nowak zwraca uwagę na to, że nawet w kulturach pierwotnych, które posługiwały się często halucynogenami[2] nie służyły jedynie zaspokajaniu przyjemności i pełniły nierzadko ważne funkcje poznawcze (dla przykładu, ludzie mogli dzięki nim poznawać swoje lęki i ograniczenia). Można więc zastanawiać się nad tym, czy pozbawione przedmiotu percepcje (a za takie przecież uważamy zazwyczaj wywołane sztucznie halucynacje) mogą posiadać jakąkolwiek wartość poznawczą.

Ostatnim z tekstów, który porusza problem werydyczności percepcji (i zarazem ostatni z tekstów, o którym traktuje ten krótki przegląd) jest esej Marii Walczak „The Relationship between Ethics and Literature in Light of Levinas' work". Jak zauważa autorka, jednym z powodów, dla których Levinas odczuwał opory wobec analizowania sztuki jest jej nieusuwalnie reprezentacyjny charakter. Ponieważ reprezentacje rozumiane są zazwyczaj jako stany wewnętrzne podmiotu (niezależnie od tego, czy podmiot ten rozumiemy naturalistycznie, czy nie), to zainteresowanie sztuką odbierać można jako rezygnację z zajmowania się światem. Konsumpcja sztuki posiada zatem nieusuwalny wymiar etyczny i polityczny. Nietrudno domyślić się, że rodzi to natychmiast pytanie o konieczność takiego stanu rzeczy – czy krytyczne spojrzenie na eskapistyczną rolę sztuki pozwoli nam na przekształcenie jej w stronę działania społecznie zaangażowanego? Odpowiedzi poszukać muszą Czytelnicy w tekście, na zakończenie dodamy tylko, że druga, niewiążąca się już bezpośrednio z problematyką werydyczności percepcji część eseju walczak modelowo wpisuje się w profil magazynu „Hybris". Autorka dokonuje w niej szczegółowego zestawienia kategorii Levinasa z filozofią języka Ayera.

Jesteśmy niezmiernie szczęśliwi, że łamy Internetowego Magazynu Filozoficznego „Hybris" mogły stać się miejscem prezentacji najciekawszych i najbardziej inspirujących artykułów powstałych na bazie wystąpień podczas X Zlotu Filozoficznego. Mamy nadzieję, że już

[2] Dla ułatwienia posługujemy się tutaj tym popularnym terminem, choć autor omawianego eseju przedstawia w nim przekonującą argumentację dlaczego jest to termin niewłaściwy.

sama lektura niniejszego wprowadzenia przekonuje, że idea eklektycznych spotkań (przede wszystkim) młodych filozofek i filozofów nie tylko kreuje ważną przestrzeń komunikacji młodych badaczy i badaczek, ale także stanowi platformę przekraczania filozoficznych i ideologicznych podziałów. Tak się szczęśliwie składa, że jest to także cel przyświecający naszej redakcji.

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

PAWEŁ GRAD

TRADITION AS A COMMUNICATION SYSTEM. A PRAGMATIC APPROACH

1. Introduction

Modern culture defines itself in temporal terms: the modern means "the newest". A modern consciousness is a consciousness of time, a consciousness of the history. In modern times, history — an experience of time as a change — replaces tradition, which is an experience of time as a repeating order. A naive opposition between 'tradition' and 'modernity' is constitutive not only for modern common sense, but also for modern social and human sciences.

Tradition is perceived as the authority of the past over the present, which legitimizes its reign not by means of reasons but a pure presence. In contrast, it is a great modern ambition to rule over the present by means of rational reasons of present day. From Spinoza and Kant to Habermas and Brandom, the philosophical concept of rationality had deep influence on the modern political philosophy. Under this influence 'tradition' became a socio-philosophical unit of description, which refers to a pre-modern residuum of the past in the modern society and rationality. Tradition exists thanks to custom and repetition. History exists thanks to conscious action and reason. This is the modern narration about tradition.

But we can examine this modern idea of tradition from a different angle. I will provide a philosophical reevaluation of this important concept in contemporary social science. The aim of this short paper is to provide a sketch of more detailed picture of the concept of tradition, *i.e.* the description of communicative rules and structures, which constitute the rationality of tradition. I argue that tradition as a communication system has a fully rational structure. My main claim is that communicative structure of tradition has a rational structure of

language game. This structure includes defined principles of communication for members of closed tradition-grounded community and rule of inclusion for potential new members. The aim of establishing this two-leveled structure is to (1) secure the external constitutive knowledge and practice for members of traditional community and (2) to define conditions of inclusion for outsiders. In consequence the structure of tradition as communication system is divided: rules of language game are different for members of community and for outsiders. The tradition is an exclusivist (or better: reflective-inclusivist) system of discourse, because it is based on presupposition that universal communicative community could be only a historical coincidence and not a transcendental necessity. This is a constitutive feature of tradition concept and the point of the greatest difference between them and a reason-oriented Enlightenment idea of the universal society.

A context of my paper is the debate on reason, tradition and traditional communities (MacIntyre 1988; 1990; Shils 1981; Giddens 1994), in which this moral and epistemological issues were discussed as a part of general socio-philosophical theory of modernity. In particular I intend to locate my considerations in the context of formal-pragmatic theory of modern communicative rationality developed by Jürgen Habermas along with his critique of tradition- and ritual-oriented communication of pre-modern communities(Habermas 1987, 43–77). The purely philosophical expression of similar ideas can be found in the work of Robert Brandom (Brandom 2009, 60). I will provide a competitive model of the rationality of tradition by applying a conceptual toolkit of pragmatically oriented analysis to explain practices connected with vocabulary of tradition.

Although the notion of 'tradition' became the *locus communis* of humanities and today refers to almost 'anything, which comes from past' (Shils 1981, 12), I use them in an accordance with a more defined tradition of usage. The theoretical model presented below fits ethical and religious systems founded on the memory about exemplary events from the past: e.g. ancient Greek virtue ethics or Christian doctrine. The classic philosophical formulations of this traditions are *Nicomachean Ethics* by Aristotle, *Summa theologiae* by Thomas Aquinas and — among more recent works — *After virtue* by Alasdair MacIntyre.

Firstly I consider closely internal principles of communication within the framework of tradition contrasting them shortly with normative-deontic rules of the postenlightenment idea of pragmatic communication discussed by Jürgen Habermas and Robert Brandom. After that I examine the rule of inclusion — the rule, which mediates between closed system of tradition-based community and his environment.

2. Principles of communication

An binding character of some particular, historical and contingent events is the cornerstone of the tradition system. If a community recognizes some historical event as an embodiment of universally committed truths, this event became pattern for action and beliefs. This feature set apart the concept of tradition from all rationalistic projects of the modern political thought from Spinoza, through Kant to Rawls and Habermas. Tradition tends to secure classical or even sacred deposit of the original event, and not to establish universal political community. All communication inside the communicative system of tradition (CST) is guided by principles, which serves to (a) sustain the memory about this original event, to (b) reproduce knowledge, which should be not contradictory to normative core of this memory and to (c) provide the universal narration about history founded on this memory. The principle (a) establishes the tradition as communication system, (b) reproduces it and (c) enables an expansion of tradition.

(a) Each user of CST, who communicates with the other user of CST as the user of CST, has to acquire not only formal-universal language skills but also accept material presuppositions, which include set of claims about content of the received tradition. This content is the tradition in the objective sense (the deposit) or the doctrine. The tradition as doctrine is the object of the reflective operation of exclusion from contestation, *i.e.* the object of canonization. The canonization on the level of pragmatics is the shift of some contingent truths to the domain of truths, which have to be accepted to enable users of CST to play a traditional language game properly. The meaning of this contingent historical event became part of inferential basis of communication inside CST. The accumulated knowledge acquired in

historical process became — as the tradition — a constitutive part of presuppositions shared by all users of CST.

> (PMO) *The commitment to agree with defined set of material claims (the doctrine) as an inferential basis of CST is the principle of material obligation (PMO).*

From this point of view, to be fully rational — *i.e.* to be able to infer all relevant conclusions — is to share necessary material basis, which is the core of the tradition, e.g. the particular definition of virtues or divine revelation. Reaching all important conclusions in CST requires a relatively broad basis of common beliefs, which enable members of CST to infer relevant claims concerning a current practice. Because from the formal-pragmatic angle it is impossible to reach important conclusions without this material basis of inference, disagree with this basis (the doctrine) effects not only a disagreement inside some framework between users of communication, but also disability to share necessary part of CST framework and in consequence disability of infer proper conclusions.

The free communicative system (FCS), theorized by Jürgen Habermas, among others, to meet requirements of the modern rational debate in public sphere, presupposed no material basis of discourse. The whole inferential basis of FSC includes only formal principles of normative rightness, theoretical truth and subjective truthfulness(Habermas 1984, 8–42) which works on material content of beliefs delivered at every turn by participants of the communicative action. There is no common 'doctrine' for FCS and this universal ambition is one of the principles of FCS (Habermas, 1998, 42). This feature FCS suits very well to the shape of modern pluralistic political communities. Form-oriented model of communication serves to secure the social interaction between subjects and groups, whose material content of belief is diversified and potentially conflicting. In consequence, to participate in a universal discourse — which is the kind of universal reason — is to translate the particular, historically-rooted beliefs into the universal, reasonable points of view. But this is not a translation without loss. The guiding principle of FCS is the principle of intersubjective cooperation, while guiding principle of CST is a principle of conservation of the objective content. CST focuses on integrity of

identity and relegates the problem of social cooperation to the external institutions (e.g. the state). FCS perceives the problem of socio-cooperative function of the discourse as a primary problem of communication and subordinate them the problem of identity. Habermas express it clearly:

> Traditionally established obligations rooted in communicative action do not *of themselves* reach beyond the limits of the family, the tribe, the city, or the nation. However, the reflexive form of communicative action behaves differently: argumentation of its very nature points beyond all particular forms of life. For in the pragmatic presuppositions of rational discourse or deliberation the normative content of the implicit assumptions of communicative action is *generalized, abstracted, and freed from all limits* — the practice of deliberation is extended to an inclusive community that does not in principle exclude any subject capable of speech and action (...) (Habermas 1998, 40–41).

If we perceived FCS and CST from the pragmatic angle as kinds of goal-instrumental rationality, we can claim that because of different goals this two types of rationality choose different means to achieve different goals.

(b) Each user of CST, who communicates with the other user of CST as the user of CST and accepts PMO, is obligated to infer from this material basis only these claims that do not contradict the doctrine and all previous claims inferred from the doctrine. Proper usage of CST requires not only the commitment to give reasons for previous statements of individual CST-user, but also the commitment to meet requirements of law of non-contradiction between these claims and all material content of doctrine and previous inferences inside CST as a whole. This kind of normative-grounded rationality is expressed as a commitment to responsibility for previous claims (Brandom 2008, 43). A historical set of claims included in the doctrine functions here as an inferential basis, and each user of CST has to accept CST properly. Thereby historically inherited doctrine works as set of claims, for which each user of CST is responsible.

> (PO) *The commitment to generate new claims without contradiction with inferential basis of CST is the principle of orthodoxy (PO).*

PO is a generative principle which enables users of CST to adopt the communicative action to the changing context of practice by means of generating new claims on the basis of PMO. PO is the natural consequence of PMO, because it enables CST users to generate new CST-claims in accordance with the shared doctrine. PO constitutes a continuity of narration between original historical event (source) and the user of CST most removed from the source in time. This principle has high costs, because the temporal scope of claim-responsibility here is very wide and stretches over the long historical period. Each user of CST under PO is obligated to treat each authoritative, valid claim ever generated by CST as a potential reason of his own claims.

In FCS there is also a normative structure of commitments, which make rational beings (conscious users of language) responsible for their previous claims and his consequences. Each user of FCS is obligated to respect the principle of logical unity (non-contradiction) of his statements. '(...) This sort of practice or process of sequential rational integration of new commitments into a constellation of prior commitments institutes normative statuses of authority and responsibility according to the model of reciprocal recognition' (Brandom 2009, 87). In the framework of FCS can we find the crucial notions of CST — authority and responsibility — transformed. But as regards FCS, this is self-authority of each rational user of FCS, who respects the rule of giving and asking for reasons to meet the requirements of model of rationality based on reciprocal recognition. User of CST have to meet requirements of model of rationality based on normative character of the historical authority. A difference between CST and FCS is — in Brandom's own words — the difference between 'the obedience' and 'the autonomy' (Brandom 2009, 60). The aforementioned FCS-responsibility is the responsibility for his own prior claims, and not for historically contingent and inherited claims of a doctrine.

In both cases, the real source of structural difference between CST and FCS lies in the temporal scope of these commitments. This scope in FCS is projected for the situation of the single exchange of reasoning in *one* conversation. The ideal type of FCS-communicative action is a free discussion between rational individuals. Hence, the assumed period of responsibility is the one of rational conversation —

ideal user of FCS is obliged to be responsible for his claims and reasons from this one communicative situation. Because of that Brandom could define the rational authority as virtue of being responsible for *his own* statements. In case of CST, the scope of responsibility includes all prior valid CST-claims from the time of foundational event of tradition, and this scope extends constantly. There is no possibility of re-setting the system of reasons and presuppositions before each communicative action, as in the case of FCS. FCS is more flexible, but also generates weaker subject-identity (if we agree that narrative continuity constitutes personal identity) than CST.

There is a deep philosophical source of connection between these integrating principles of discourse and a personal identity. Brandom identifies Kant's original synthetic unity of apperception (OSUA) with the pragmatic ability of 'integrating the content in question into the whole that comprises all of one's commitments in the light of the relations of material consequence and incompatibility they stand in to one another' (Brandom 2009, 4). OSUA was for Kant not only the intellectual, transcendental ability, but also a source of the self-identity: 'I am, then, conscious of the self as identical, as regards the manifold of the presentations given to me in an intuition, because I call them one and all *my* presentations that make up *one* presentation' (Kant 1966, 179). FCS is grounded in the rational self of each user, and each user is a bearer of necessary abilities to constitute FCS. The matrix of integration of all claims in CST is the trans-individual, historical structure of doctrine derived from the remote source, which is something external to the self and could be accepted only by an act of obedience. The CST self is not only detranscendentalized but also radically dependent: the user of CST acquires his identity by participation in the trans-individual historical structure of doctrine, which unfolds itself in accordance with PMO and PO.

This difference between individual-oriented FCE and transindividual structure of CST leads us to the last principle of CST.

(c) Each user of CST using the PMO and PO is obliged to generate descriptions and explanations, which should be not only expressions of his private, biographically rooted practices, but also an expression of public, historically rooted practices of community based on a particular CST. Integrative PO structures communicative actions of the CST-user as a part of historical, transindividual structure of communicative

situation stretched over the whole history — this structure is the tradition. Each individual action and biographies can found his expressions in CST, but only because they became part of this historical structure constituted by PMO and PO. CST can expand and explain new situations by providing this comprehensive historical narration including each individual biography.

> (PMN) *The obligation to generate narratives extended individual practices on basis of PMO and PO is the principle of metabiographical narration (PMN).*

Historical remoteness of the foundational event of tradition and long work of CST over generations provide great collective memory for the CST-user, who finds out his own identity in the confrontation with obtaining doctrine and patterns of explanation and action reproduced by CST. The liberal distinction between the private self and the public appearance of the citizen (historically consistent along with the rationalistic ideal of autonomy) does not work in the framework of CST, where the self is constituted by the subordination to external structures of tradition: the "centre" of self in CST is located outside the individual. Each narration provided by the CST-user is a description and explanation of private practices only because it is an implementation of description and explanation of inherited, publicly known practices of CST-community. If the paradigmatic task of FCS-user is to make the implicitly-present practices explicit in the public sphere of free discussion, the paradigmatic task of CST-user is to make the doctrine explicitly-expressed in CST implicit by internalizing them as the practice.

Thanks to this last principle of CST it became clear that the anthropological presupposition of CST is that humans as dependent beings realize their rational nature by the mediation of their actions in historical and contingent narrations. This means that the liberation from natural constraints is possible thanks to the act of obedience and by perfection in received (and not invented) system of virtues. CST based on this presupposition works on three aforementioned principles, which set them apart from FCS connected with modern political theories. But to establish CST it is necessary to construct an

ideal situation of inclusion, which works as a normative presupposition of participation in CST. Now I attempt to focus on this point briefly.

3. The rule of inclusion

The CST's principles of communication form a coherent system, but ability of using them is acquired only after the acceptance of entry requirements. The formal description of entrance to CST is provided by the rule of inclusion (RI).

The fundamental structural solution of CST is to distinguish between system and environment, between community accepting demanding principles of communication and all others. Because by this fundamental aim the CST framework secures the possibility of full expression of identity based on a particular narration, CST generates rigid boarders of the doctrine, which discriminates users of CST and others. The most problematic communication situations emerges at the point where CST connects with his environment. RI regulates the communicative action in this sphere.

In accordance with RI there is no universal communicative situation, *i.e.* there is no possibility to fully grasp some important claims without prior the acceptance of some reasons only on the ground of obedience. In particular, important moral knowledge is available only after the long process of perfection, which is not a pure intellectual teaching but primary a disciplinary exercise. To follow the rule in this discipline is to accept an external authority — namely accept the PMO. In the situation of decision and inclusion to CST, potential CST-user has not a full transparency in matter of all reasons of the accepted doctrine. This transparence (ability to explain a structural relationship between the accepted practice and the doctrine) is the remote aim, and not the presupposition of inclusion.

> (RI) *Instead of cognitive transparency, potential CST-user has a pragmatic transparency of inputs and out puts. He put in his cognitive indeterminacy in by accepting PMO and successive principles. He put out set of defined practices and explanations along with declaration of successive gain of understanding of doctrine and his own identity. The rule of this exchange is RI.*

Prospective users of CST constrain their material basis of inference by accepting the doctrine (this is their input), but in exchange they receive a complex system of explanations and descriptions, which could be tested in practice (this is their output).

A modern ideal of communication between free, rational subjects is the ideal of universal, inclusivist debate. All differences of identity between individuals should be left behind the public debate, which bases on universal forms of reasoning. Users of FCS debate have a cognitive transparency of communication — each of them should be able to give and ask for reasons all statements, which are used in the communication. Habermas expresses this principle in following way: "I have called the type of interaction in which *all* participants harmonize their individual plans of action with one another and thus pursue their illocutionary aims *without reservation* 'communicative action'" (Habermas 1984, 294).

The tradition system works differently. CST is overtly exclusivist. A traditional community defines a set of material presuppositions, which have to be accepted by everyone who wants to become a member of this community. Instead of cognitive transparency, potential users of CST have a pragmatic transparency of inputs and outputs. They forfeit their indeterminacy of identity and beliefs — this is input of potential users of tradition-system. In return they receive as an output definite and coherent set of beliefs, which can be used as an inferential base for description of his actions. They cannot understand these beliefs before they accept them. Because of that there is no cognitive transparency in the mechanism of inclusion to the communicative system of tradition. A definite set of beliefs (tradition in objective sense) is accepted because prospective user of tradition expect to understand cognitive content of tradition, it means he expect to be able to explain his actions in terms form framework of tradition.

This rule of inclusion describes situation of a rational decision, in which cognitive risk — connected with acceptance of arguments *ex auctoritate* — is an element of the broader structure of rational exchange. The rational exchange based on publicly know rules is a proper form of rationality of tradition. This is the rationality of language game, in which individuals receive cognitive profit in return for subordination for defined doctrine.

The structure of rule of inclusion is implicitly present in crucial notions of traditional religious or ethical systems. A good example of practical usage of rule of inclusion is the institution of dogmatic condemnation in Catholic Church. Magisterium of Church defines strict line of doctrine and exclude all beliefs, which lays outside them as a heresy. The condemnation is officially proclaimed and publicly known. This mechanism enables all users of the public debate to know what is exactly required to be a member of Catholic Church, which means to assert defined set of beliefs. We used to focus on disciplinary consequences of condemnations, but this discursive consequences are equally important. They are even the most important, if we try to understand formal structure of tradition as a communicative system.

RI is not a rule of the cognitive operation which could be justified in the light of autonomous reason. Indeed, the pragmatic mediation of rationality implicitly present in the whole CST structure (together with RI) is contradictory to this postenlightenment framework. To choose between CST with RI and FCS with egalitarian model of reason is to choose between two models of rationality and not between the reason and the unreason.

After the inclusion to the CST the user is obliged to play the CST communication game following the CST principles of communication. This requirement is clearly expressed and whole system of exclusions and boarder marks (anathemas, condemnations, dogmatic definitions) is constructed in order to secure this obligation. The FCS is projected to reduce the differences in highly pluralistic community. Full realization of FCS establish posttraditional communicative community, in with *traditional* identities (doctrines and practices) appears only as *historical* objects of the potential, private choice of users of FCS. To make traditional practices explicit, *i.e.* to provide fully rational explanation of tradition, it is required to use the vocabulary respecting material obligations of traditional doctrine and practices. In other words, to treat the tradition as the tradition, and not as *historical object*, is to express tradition in his own vocabulary and not in the translation of private practice to vocabulary of public, universal and 'rational' beliefs. The traditional practices and tools after the reevaluation in liberal public discourse basing on FCS became historical objects and tools of functional securing private beliefs. This is what appears in the modern society as a "tradition" — incomprehensible but functionally

necessary object from the past. To make reasons and aims of this tradition explicit is to express particular and historically contingent identities; it is to make a difference in a universal communicative community. From the point of view of FCS all differences are perceived as potentially dangerous source of social conflict. In consequence the public discourse in FCS turns out to be a *pragmatic* cooperation in order reduce the difference by a mutual consensus.

The CST bases on the difference. To sustain the difference between system and environment is the structural aim of CST, which reflects in the communicative and cognitive structures of CST. CST absorbs cost of reinforcing the difference providing two-stage model of communication and relegate the different out of the community. FCS solve the same problem by abolish the important differences at all.

4. Conclusion

As we see, the pragmatics of the tradition as a communication system is available to the philosophical explanation. CST is structured by the particular set of communicative principles: the principle of material obligation, principle of orthodoxy and principle of metabiographical narration. All of them are used to achieve a pre-discursive aim, which is securing the moral progress and enquiry by establishing the unquestionable basis of material presuppositions. This unquestionable basis became the core of the doctrine, which constitutes closed system of traditional community. Communication between this community and external environment of society is regulated by the rule of inclusion, which works as rule for language game of rational exchange between new users of CST and CST. The logic of this game is the rational core of CST.

CST perceive the freedom of action and thought as the process of education in a particular tradition, which enables them to use will and reason freely by instructions of the doctrine. FCS perceive the freedom as ability to using natural reason to recognize and express inner needs of person. This is the point of greatest difference between framework of tradition and modern framework of rationality. The solution of this disagreement is out of scope of this paper, but my considerations enable us to understand better the presuppositions, structural

differences and cost of theoretical solutions of this two coherent frameworks.

REFERENCES

Brandom, Robert, 2008, *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford UP.

Brandom, Robert, 2009, *The Reason in Philosophy*: *Animating Ideas*, Harvard UP.

Giddens, Anthony, 1944, *Living in a Post-Traditional Society*, [in:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press, pp. 56–108.

Habermas, Jürgen, 1984, *The Theory of Communicative Action*, *Vol. 1: Reason and The Rationalization of* Society, T. McCarthy (trans.), Boston: Beacon Street.

Habermas, Jürgen, 1987, *Theory of communicative action, vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, T. McCarthy (trans.), Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen, 1998, *A Genealogical Analysis of the Cognitive Content of Morality*, [in:] C. Cronin and P. de Greiff (eds.), *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge: MIT Press, pp. 3–48.

Kant, Immanuel, 1966, *Critique of Pure Reason*, W. S. Pluhar (trans.), Indianapolis: Hackett Publishing Company.

MacIntyre, Alasdair, 1988, *Three rival versions of moral enquiry: encyclopedia, genealogy, and tradition*, London: Duckworth.

MacInytre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Indiana: University of Notre Dame Press.

Shils, Edward, 1981, *Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.

ABSTRACT

TRADITION AS A COMMUNICATION SYSTEM. A PRAGMATIC APPROACH

A context of my paper is the debate on reason, tradition and traditional communities, in which this moral and epistemological issues were discussed as a part of general socio-philosophical theory of modernity. In particular I intend to locate my considerations in the context of formal-pragmatic theory of modern communicative rationality developed by Jürgen Habermas and Robert Brandom. I will provide a competitive model of the rationality of tradition by applying a conceptual toolkit of pragmatically oriented analysis to explain practices connected with vocabulary of tradition. I argue that tradition as a communication system has a fully rational structure. My main claim is that communicative structure of tradition has a rational structure of language game. This structure includes defined principles of communication for members of closed tradition-grounded community and rule of inclusion for potential new members.

Firstly I consider closely internal principles of communication within the framework of tradition contrasting them shortly with normative-deontic rules of the postenlightenment idea of pragmatic communication discussed by Jürgen Habermas and Robert Brandom. After that I examine the rule of inclusion — the rule, which mediates between closed system of tradition-based community and his environment.

KEYWORDS: rationality, inferentialism, tradition, modernity.

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

MILANA KOSTIC
UNIVERSITY OF BELGRADE

PROBABILISTIC APPROACH TO EPISTEMIC MODALS IN THE FRAMEWORK OF DYNAMIC SEMANTICS

Montague Semantics — General Introduction

According to the classical Montagovian theory, meaning of a sentence is given by its truth conditions, i.e. to know the meaning of a sentence amounts to knowing what the world should be like for a given sentence to be true. Montague semantics is an approach to the natural language that attempts to provide a very precise, explicit and formal account of the notion of meaning (understood in the previously described way). Montague believed that a formal theory of natural language can be developed, despite the fact that natural languages (as it had earlier been stressed by Tarski) have no specified structure, are semantically closed[1], contain indexicals, etc.

In the paragraphs that follow, I will quickly overview Montague's approach to the semantics of ordinary language to make easier the understanding of the difficulties it encounters and the later developments and extensions of the theory that are supposed to deal with such difficulties.

Montagovian theory attempts to provide an account of the relation between the world and natural language in a very precise and formal

[1] Languages without specified structure do not contain an unambiguous characterization of those expressions that are to be considered meaningful; a semantically closed language is the one which contains not only propositions, but the names of the propositions and expressions that can be used to refer to the propositions in the language; indexicals are those expressions that are highly dependant on the context, e.g. I, here, now.

manner. In doing so Montague is utilizing the means of model theory. In other words, he defines a set of objects ("the universe"), interprets linguistic expressions as elements of this set and describes relations among them employing set theory, first order logic, modal logic and intensional logic [Dowty et al. 1981, 10].

I will explain in more details how Montague's approach is supposed to work by presenting his account of the semantic value of names first, since it seems that in the case of names the aforementioned relation between the world and our language seems to be quite straight-forward. In Montague's semantics a name, for instance "Plato" stands for an object, an individual — *Plato*. Similarly, the semantic value of a predicate e.g. "talks" is given by a set of individuals who talk, or, more precisely, by a characteristic function[2] that takes an individual (*Plato*)[3] and yields the result true if the individual actually talks (belongs to the set of objects that talk) and returns the value false if that is not the case. Finally, semantic value of the sentence "Plato talks" is either truth or falsity (Dowty et al 1981, 5).

This is a view that was first put forward by Frege. Another principle derived from Frege's philosophy of language and closely related to the semantic value of complex expressions is compositionality. According to the compositionality principle, semantic value of complex expressions can be derived based on the formal and syntactic combinations of the basic linguistic units. Compositionality is one of the basic presuppositions of Montague's theory. It is supposed to explain the productivity and creativity of our language competence — the fact that humans are even though finite beings capable of producing and understanding potentially infinite number of language expressions.

Besides compositionality, Frege's theory provides motivation for including another framework into Montague's theory — the framework of

[2] Characteristic function takes individuals as arguments and yields either one or zero (true or false) as their value. Taking characteristic functions rather than sets of individuals that the predicate applies to as the meaning of the predicate makes the computation somewhat easier.

[3] This is a simplified view, though. In actual Montague's semantics a noun phrase is thought to denote a set of properties; consult footnote 6.

possible worlds. Frege noticed that there is a difference in cognitive value between the statements of identity such as "Socrates is Socrates" and "Socrates is the teacher of Plato". This fact is hard to explain in the referential framework because both sentences are supposed to state self-identity of the same object. Frege's two-dimensional semantics — the statement that meaning of words is consisted of their sense and reference and that the aforementioned expressions share their reference, but differ in sense — was supposed to explain away this problem. Nevertheless, Frege provided only a metaphorical definition of sense; he claimed that sense is just a "mode of representation of a referent" [Frege 2001, 7–10]. Montague tried to provide a formal account of this notion by employing the framework of possible worlds. Intension of a proper name in his framework then is a constant function which picks out its bearer in every possible world. Intension of a definite description is a function from sets of properties within possible worlds and moments of time to truth values. Such approach makes us able to at the same time stay within the truth-conditional/referential framework, but also to capture our intuition that the aforementioned propositions actually differ in cognitive value.

Problems for Montague semantics — (cross-sentential anaphora and epistemic modals)

In Montague's theory semantic value of a sentence is given by the set of assignments, i.e. it is a function from possible worlds and moments of time to truth values. Because of this property, Montague's framework is only capable of treating sentences in isolation. Consequently, it faces difficulties in treating certain phenomena that require taking entities that are larger than sentences as minimal semantic units.

The first example of a phenomenon that cannot be adequately accommodated within Montague's framework is the cross-sentential anaphora. Cross-sentential anaphoric pronouns cannot be understood either as referring expressions that inherit their referents from other referring expressions, or as variables bound by the quantified antecedents in Montague's semantics.

Example of a cross-sentential anaphora: A man comes in. He sees a dog.

The obvious translation of this sentence in the Montagovian framework would be the following one[4]:

$\exists x\,(\text{man}(x) \wedge \text{comes-in}(x)) \wedge \exists y\,(\text{dog}(y) \wedge \text{sees}(x, y))$

But, this translation is not correct since the second variable x is not bound by the first existential quantifier. Since quantifiers function only as intra-sentential operators within this framework the fact that the pronoun "he" refers to the same man mentioned in the first sentence cannot be captured.

More informally, this is due to the fact that propositions are functions that map possible worlds to truth values in Montague's semantics. Classical framework does not provide us with any means to connect two of such functions in the way that is needed to account for the relation between anaphoric pronoun and its antecedent.

The correct translation of the sentence "A man comes in. He sees a dog" would be something like:

$\exists x\,(\text{man}(x) \wedge \text{comes-in}(x) \wedge \exists y\,(\text{dog}(y) \wedge \text{sees}(x, y)))$.

The problem with this translation is in the fact that it cannot be produced in a compositional manner from the formalization of "A man comes in", that is — $\exists x\,(\text{man}(x) \wedge \text{comes-in}(x))$.

Example of a donkey sentence:

Another example of a failure to capture the intended meaning of a sentence within the classical framework is by Peter Geach [Geach 1962]. That is the example of the so-called donkey-sentences that have the following form:

[4] Typed lambda calculus that is being used in Montague's semantics will be substituted by the first order logic for the sake of clarity

If a farmer owns a donkey, he beats it.

Just like in the previous case, an intuitive translation of this sentence would be:

$\exists x\,(\text{farmer}(x) \wedge \exists y\,(\text{donkey}(y) \wedge \text{owns}(x, y))) \rightarrow \text{beats}(x, y)$

But, again, just like in the previous case — the two variables in the consequent are free.

The correct translation would be something like:

$\forall x\,(\text{farmer}(x) \rightarrow \forall y\,((\text{donkey}(y) \wedge \text{owns}(x, y)) \rightarrow \text{beats}(x, y)))$

Again, just like in the case of cross-sentential anaphora this translation cannot be obtained compositionally from Geach's donkey sentence. The problem here is that the pronoun "it" cannot be explained as a referring expression since no referring object, no particular donkey is mentioned in the sentence. Besides that, similarly to the previous example it cannot be understood as a variable bound by the antecedent existential quantifier since it is not under its scope — it is free. In addition, even if the quantifier "donkey"[5] could do this, assuming that it is an existential quantifier, we still would not get the intuitive truth conditions which require that a farmer beats every donkey he owns.

In conclusion, we cannot derive a translation of the donkey sentence into the language of predicate logic in a systematic way; in order to capture the intuitive meaning we have to assume that the indefinite expression buried in a subordinate position ends up having wide scope and universal force. A theory based on such assumptions might capture the facts, but it is clearly ad hoc, and can generate a host of false predictions, as well.

[5] In Montague's framework, noun phrases are treated as quantifiers; this approach allows for their uniform treatment; their denotation should be understood as a set of properties [Janssen 2012].

Epistemic modals example:

Another problem for Montague's semantics was presented by Seth Yalcin in 2007. Yalcin claims that epistemic modals (such as might), can sometimes give rise to something like Moore's paradox. He presents two sentences:

1) It might not be raining and it is raining.
2) It is raining and it might not be raining.

The first one sounds odd and almost contradictory, whereas the second one does not seem equally odd.

The aforementioned sentences can be formalized in the following way:

1) $\Diamond\neg P \wedge P$
2) $P \wedge \Diamond\neg P$

Bearing in mind the fact that in classical framework conjunction is commutative then these two sentences should have the same truth conditions. Truth-conditional semantics cannot account for this difference in the oddity of the two sentences then — it treats the two sentences in just the same way. They are both equally consistent in Montague's grammar and classical modal logic and (given that conjunction is a commutative connective) there are no means to explain the fact that the order of conjuncts turns out to be relevant for our understanding of the sentences, ascription of truth value, consistency, etc.

It has been widely agreed that this problem can be addressed by employing a different framework, i.e. dynamic semantics. It is a theory in which meanings are treated not as truth-conditions, but as context change potentials. What follows is a general overview of this approach.

Dynamic Semantics — General Introduction

The aforementioned problems led to the development of dynamic semantics in which meaning of a sentence is not given by its truth conditions, but rather, sentences are understood as instructions for changing any already existing context (understood as a set of possible worlds) [Groenendijk, Stokhof 1996, 106]. Meaning is given not as in the

case of the standard semantics of predicate logic as the interpretation of a formula (i.e. as a set of assignments, those assignments that verify the formula), but as a set of ordered pairs of assignments. Due to such understanding of semantic value existential quantifiers in dynamic framework have extendible scope and the compositional translation of the problematic sentences can be obtained.

Existential quantifier

Intuitively, an existential quantifier in dynamic semantics introduces a new variable and then eliminates all the possible worlds without that variable. More precisely, the dynamic interpretation of ∃xφ will consist of those pairs of assignments (g, h) such that there is some assignment k which differs from g at most in x and which together with h forms a possible input-output pair for φ. The interpretation clause for existentially quantified formulas then reads as follows: [[∃xφ]] = {(g, h)|∃k:k[x]g & (k, h) ∈ [[φ]]} [Groendinijk 1991, 47].

Conjunction

Conjunction in the dynamic predicate logic passes on values of variables from the first conjunct to the second one. Its formal definition is as follows:

[[φ∧ψ]] = {(g, h)|∃k: (g, k) ∈ [[φ]] & (k, h) ∈ [[ψ]]}

According to this definition, the interpretation of φ∧ψ with input g may result in output h iff there is some k such that interpreting φ in g may lead to k, and interpreting ψ in k enables us to reach h [Groendinijk 1991, 45-48]. It clearly follows from such definition that the conjunction connective is not commutative.

Modal operator

Its role is to test possible worlds and if the set of possible worlds expressed by the proposition is consistent with the information state — its

output is the very same information state; if it is not consistent — it returns an empty set as an output [Veltman 1996, 231]. Formally:
$c[\Diamond\phi] = \{w \in c \mid c[\phi] \neq \emptyset\}$[6]

How dynamic semantics accounts for problematic anaphora

When the first sentence, "A man came in", is accepted by the hearer, what happens is that a new variable is added to the domain of the assignments in the hearer's information state, a certain object is assigned to that variable and then the information state is reduced to those assignments in which that object is in the extension of "came in". The second sentence reduces the information state to those assignments in which the object assigned to the new variable is in the extension of "he sees a dog".

Resolution of donkey sentences is quite similar; implication is also understood as a dynamic connective — the one that passes on values from the antecedent to the consequent. Universal force of the existential quantifier is achieved by requiring that for every pair of assignments <h, g> in the interpretation of the antecedent there is some assignment k such that <h, k> is in the interpretation of the consequent [Groendinijk 1991, 45–48].

How dynamic semantics accounts for epistemic modals

Once again, the problem is that sentences "It is raining and it might not rain" are not inconsistent in classical logic and semantics since rain in the actual world is not precluded by there being no rain in some merely possible world. But, the problem is that they intuitively seem inconsistent. In the context of dynamic semantics, we can account for this intuition as follows:
Agent's knowledge is a set of finitely many sentences (A), and information state is a subset of such set (δ); a priori possibilities are represented as a

[6] C denotes a context (information state) and w a possible world.

power set of the set A. Updating such information state means eliminating certain possible worlds/possibilities [Veltman 1996, 229].

Furthermore, the corresponding update action of the modal operator on the current context is to check whether an update with φ in the context yields a non-empty set of possibilities. In the affirmative case, the update with ◊φ returns the whole context otherwise it returns the empty set. The idea behind the analysis of might is the following one — one has to agree with "might P" if P is consistent with one's knowledge.

How does this account of modal operators and consistency help us to capture and explain the fact that "It is not raining and it might not be raining" seems inconsistent? The idea is that "It might not be raining" will be consistent with the information state only if there are some non-raining worlds in the information state. But it is not consistent since in the previous step — while stating "It is raining" — I have already eliminated all of the non-rain worlds. Simply, when I assert "It is raining", the information state is updated with the proposition that it is raining. That means that all worlds without rain are removed from the information state — that is — after eliminating the ¬p-worlds (by asserting "p") the ◊¬p test will fail. This pair of sentences is inconsistent: it turns any state into ∅; it crashes the context. Naturally, once the context comes to accept p — it will fail the test corresponding to ◊¬p.

Further problem — Gauker's criticism

To sum up — there is a kind of inconsistency of the sentences of the form: (p, ◊¬p); this inconsistency depends on the order of the appearance of the sentences in a discourse (since the sentence of the form: (◊¬p, p) is supposed to be consistent). Such phenomenon cannot be captured by the classical logic and formal semantics, but it can, according to Veltman's opinion, be captured within the framework of dynamic semantics.

On the other hand, according to Gauker's criticism there might be something inconsistent about the second sequence as well ⟨◊¬P, P⟩. Gauker illustrates this difficulty in the following way: "As I walk out of my house, I say "It's going to rain". But then as I step outside I look up at the

sky and say, "It might not rain". It does seem as though, in saying "It might not rain", I have taken back what I first said, namely, "It will rain". So there is a kind of inconsistency in "It will rain" followed by "It might not rain". But likewise: Suppose as I leave the house, I grab an umbrella, saying to my wife, "It might rain". But then, as I leave the house, I look up at the sky and say, "Nah, it won't rain" and toss the umbrella back inside. Again, my second sentence amounts to taking back what I first said" [Gauker 2007, 10][7].

Why is that a problem for the dynamic semantics?

As I have previously said — modal operators in the dynamic semantics function as tests that are supposed to check if the proposition at question is consistent with the given information state and yield either the same information state if the proposition is consistent with it or an empty set if it is not. Hence, ◊¬P simply checks if there are any non-raining possible worlds consistent with the information state and it yields the very same information state, but it does not eliminate all raining worlds from the information state, i.e. there are some possible worlds left that are not ruled out by the first conjunct and, consequently, the second sentence is predicted to be consistent in the dynamic semantics framework.

In other words, even if it is compatible with the information state that there might be some (at least one) non-raining worlds, it does not mean that the raining worlds have been ruled out [Willer 2013, 10–11].

There is another independent result that can motivate searching for a more adequate account for the semantic of epistemic modals except accounting for the intuition that the conjunction "It might not rain and it is raining" seems odd similarly to its reverse form (nevertheless to a smaller degree). That is the result presented by Egan who claims that usually transition from ◊¬p to p requires non-monotonic information growth [Egan 2007]. This result is not incorporated in the dynamic semantic framework — no such information growth is required. Modal operator just checks if the given proposition is consistent with the information state and if it is —

[7] Paradoxical character of the second sentence has been noticed by other authors as well [Willer 2013, 20; Sorensen 2009; Dorr and Hawthorne 2012].

it just returns the very same information state. Then the second sentence updates the starting information state. Hence, the sentence that involves "might" does not contribute anything to our knowledge. An example presented by Goodman and Lassiter might make this point clearer. Imagine the following discussion:

A: What will happen in the game tonight between team X and team Y?
B: Team X is likely to win.

As Lassiter notices it is quite easy to see that "likely" in this case does convey some information about the world, but it is quite hard to create a model that will devise this seemingly banal fact [Goodman, Lassiter, manuscript].

Hence, the case of non-monotonic information growth (in the case of $\Diamond\neg P$ and P sentence) might just reflect this general worry about the lack of informational content carried by epistemic modals as defined in the dynamic semantics framework.

Possible solution — Probabilistic approach to epistemic modals in dynamic semantics?

In the final part I will try to show that endorsing probabilistic approach to dynamic semantics can help us to rule out the aforementioned problems and attain a more comprehensive and accurate theory about the semantics of epistemic modals.

In a probabilistic semantics — truth conditions are exchanged for probability conditions; more precisely — information states are interpreted as probability distributions over propositions [Van Eijck, Lappin 2014].

Formally — it can be a function from possible worlds (sets of assignments) to the information states to set of real numbers: $I \rightarrow K \rightarrow [0, 1]$, where I is the set of intensions, K is the set of knowledge representations, and [0, 1] is the set of reals p with $0 \leq p \leq 1$.

In that case then a probabilistic model M is a tuple (D, W, P) with D a domain, W a set of worlds for that domain (predicate

interpretations/assignments in that domain), and P a probability function P over W, i.e., for all w ∈ W, p(w) ∈ [0, 1].

In a dynamic framework that employs a model that involves this probability distribution — a meaning of a sentence could be represented as a change it introduces in the probability distribution of an information state. In other words — meanings would be defined as relations between probability distributions of the information states.

Definition of a modal operator in a probabilistic dynamic semantics framework:

As I have said in dynamic semantics — modal operator "might" would take a sentence — check if there are possible worlds consistent with the given information state and yield either the very same information state in the case of affirmative answer or an empty set.

If we include probability distribution in our model, we are equipped to claim that epistemic modals operate on the sets of probabilities; it is not the case that they either return the whole information state or an empty state –they can also affect the probability distribution in the model.

This leads to a new viewpoint on the way contexts are updated in general: it is not the case that the contexts are updated only by eliminating possibilities, they are also updated by shifting the admissible probabilities over the possibilities. As Seth Yalcin puts it — the conception of information this picture recommends is not as radical as it may appear. He claims that in the standard information theory the amount of information a signal carries is not just a function of the possibilities it eliminates; rather — it is also a function of how it shifts the probabilities over the open possibilities. Hence, it can be claimed that information is a fundamentally probabilistic notion [Yalcin 2012, 20].

Analogously to updating information states by eliminating possible worlds — employing might operator decreases probability of accepting the opposite proposition. Then — when I say it might rain — it does not just detect the existence of such possibilities and then returns the context intact, but also it reduces the probability of accepting the sentences that involve reference to the non-raining worlds.

Update Mechanism — Bayes Rule

The way contexts are updated in the probabilistic dynamic semantics can be described using means of the mathematical probability theory, i.e. transition from prior to posterior probabilities can be regulated using means of classical probability calculus (applying the Bayesian rule)[8]. Using this framework, we can capture the fact that both sentences sound odd (the fact that could not be explained in non-probabilistic dynamic semantics). Moreover, the difference in the degree of their oddity can be captured by the degree of the change that is produced in the probability distribution. Finally, the fact that ◊¬p and p requires non-monotonic information growth can be captured, again, by the change in the probability distribution that is produced.

Conclusion

Dynamic framework without the involvement of probabilities is advantageous for analyzing epistemic modals because it can explain the fact that the order of conjuncts in the sentences

"It might be raining and it is not raining" versus "It is raining and it might not be raining" matters. Nevertheless, it turned out to be unsuccessful in terms of accommodating our intuition that both sentences sound odd — even though they differ in the degree of their oddity as well as the fact that transition from ◊¬p to p intuitively requires non-monotonic information growth. Dynamic semantics cannot accommodate this finding since epistemic modals function as operators on information states that take an information state and either returns all of it or none, depending whether the condition is satisfied. If epistemic modals are understood as operators on the probability distributions over information states, then the

[8] Even though some problems with regard to the use of the Bayesian rule as a general mechanism for the belief updating have been noticed [Baltag, Smets 2008, 182], it seems that in this very limited framework that focuses only on the epistemic modals Bayesian rule might be a sufficient tool.

aforementioned gradience in oddity and information growth (in the case ◊¬p and p) can be captured.

Besides providing a possibility to model a solution to the problem in the treatment of the epistemic modals in the dynamic semantics framework denoted by Gauker, probabilistic approach has been proven to be successful in ruling out certain invalid patterns of reasoning that could be validated in an earlier framework that was supposed to account for the semantics of epistemic modals[9] [Holliday, Icard 2013] as well as in modeling higher order beliefs in the epistemic and dynamic epistemic logic [Smets, Baltag 2008].

It seems that even though it might seem unusual as a proposal for a basis for formal semantics — we might refer to the famous Kratzer's claim: "Our semantic knowledge alone does not give us the precise quantitative notions of probability and desirability that mathematicians and scientists work with" [Kratzer 2012, 25], mathematical theory of probability can be employed to resolve certain issues within semantics and philosophy of language. It seems that this can also be a sufficient motivation for putting more effort in merging traditional ideas of belief revisions and more quantitative/probabilistic ones. Even though it is unclear at the moment how this general probabilistic semantics should work, there have been some tentative proposals — mainly by Goodman, Lassiter and Lappin. Finally, an advantage of such approach, besides capturing the pervasiveness of the uncertainty in natural language is that it is a promising theory that can bridge a gap between the formal theory of natural language and natural language processing and it can help in explaining the process of semantic learning.

[9] The earlier framework I have in mind is Kratzer's semantics for might [Yalcin 2010]; also it is noteworthy that the authors who propose the solution based on probabilities have in mind qualitative and not quantitative probabilities.

BIBLIOGRAPHY

Baltag Alexandru, Smets Sonja, 2008, *Probabilistic Dynamic Belief Revision*, "Synthese" 165 (2), pp. 179–202.

Dowty, David, Wall, Robert, and Peters, Stanley, 1981, *Introduction to Montague Semantics*, Dordrecht: Reidel.

Dorr, Cian, Hawthorne John, 2012, *Embedding Epistemic Modals*, manuscript.

Egan, Andy, 2007, *Epistemic modals, relativism and assertion*, "Philosophical Studies", 133(1), pp.1–22.

Frege, Gottlob, 2001, *On Sense and Reference*, [in:] David Sosa (ed.), *Analytic Philosophy: an Anthology*, Hoboken: Blackwell Publishing, pp. 7–19.

Gauker, Christopher, *Comments on dynamic semantics*. APA Central Division Chicago.

Groenendijk, Jeroen, Stokhof, Martin, 1991, *Dynamic predicate logic*, "Linguistics and Philosophy" 14 (1), pp. 39–100.

Groenendijk, Jeroen, Stokhof, Martin, 1996, *Changing the context: dynamic semantics and discourse*, [in:] Edit Doron & Shuly Wintner (eds), *IATL 3: Proceedings of the 11th Annual Conference and of the Workshop on Discourse*, Jerusalem: Israel Association for Theoretical Linguistics, pp. 104–128.

Geach, Peter, 1962, *Reference and Generality*, New York: Cornell University Press.

Goodman, Noah, Lassiter, Daniel, 2014. *Probabilistic semantics and pragmatics: Uncertainty in language and thought*, [in:] Shalom Lappin (ed), *Handbook of Contemporary Semantics*, Hoboken: Blackwell Publishing, pp: 1–46.

Goodman Noah, Lassiter Daniel, *Communicating with Epistemic Modals in Stochastic λ-Calculus*, manuscript.

Holliday, Wesley Halcrow, Icard, Thomas Frederick III, 2013, *Measure semantics and qualitative semantics for epistemic modals*, "Semantics and Linguistic Theory" 23, pp. 514–534.

Janssen, Theo M. V., "Montague Semantics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/montague-semantics/>.

Kratzer, Angelika, 2012, *Modals and Conditionals*, Oxford: Oxford University Press.

Sorensen, Roy, 2009, *Meta-agnosticism: Higher Order Epistemic Possibility*, "Mind" 118 (471), pp: 777–784.

Van Eijck, Jan, Lappin Shalom, 2014, *Probabilistic Semantics for Natural Language*, unpublished manuscript

Veltman, Frank, 1996, *Defaults in update semantics*, "Journal of Philosophical Logic" 25 (3), pp. 221–261.

Willer, Martha, 2013, *Dynamics of Epistemic Modality*, "Philosophical Review" 122 (1), pp.45–92.

Yalcin, Seth, 2007, *Epistemic Modals*, "Mind" 116 (464), pp. 983–1026.

Yalcin, Seth, 2010, *Probability Operators*, "Philosophy Compass", 5 (11), pp. 916–937.

Yalcin, Seth, 2012. *Context Probabilism*, [in:] Maria Aloni (ed.), *18th Amsterdam Colloquium,* Berlin Heidelberg: Springer, pp. 12–21.

ABSTRACT

PROBABILISTIC APPROACH TO EPISTEMIC MODALS IN THE FRAMEWORK OF DYNAMIC SEMANTICS

In dynamic semantics meaning of a statement is not equated with its truth conditions but with its context change potential. It has also been claimed that dynamic framework can automatically account for certain paradoxes that involve epistemic modals, such as the following one: it seems odd and incoherent to claim: (1) "It is raining and it might not rain", whereas claiming (2) "It might not rain and it is raining" does not seem equally odd (Yalcin, 2007). Nevertheless, it seems that it cannot capture the fact that statement (2) seems odd as well, even though not as odd as the statement (1) (Gauker, 2007). I will argue that certain probabilistic extensions to the dynamic model can account for this subtlety of our linguistic intuitions and represent if not an improved than at least an alternative framework for capturing the way contexts are updated and beliefs revised with uncertain information.

KEYWORDS: dynamic semantics, probabilistic semantics, epistemic modals

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

JOANNA HELENA SZELEGIENIEC
JAGIELLONIAN UNIVERSITY

HOW MUCH DO WE LEARN ABOUT HALLUCINATIONS FROM THOUGHT-EXPERIMENTS?

Introduction

Hallucination is mostly treated as a mental state opposite to veridical perception. According to a common-sense view we usually think about hallucination as something different from illusion which is, in turn, any kind of perceptual error and misperceptions Our basic intuition is that: illusion is directed towards empirical object, though it somehow misrepresents it; while hallucination has no corresponding object it is about even though it seems to refer us to one. Consequently, here lies the true danger of having hallucinations — seeing things that are not really out there, which may lead to incorrect beliefs in hallucinated, actually non-existing object — delusions. Hallucinations are, then, not delusions, but they may provoke us to develop them (especially when hallucinations are persistent and obtrusive).

The phenomenon of hallucination has entered the philosophical discourse as a case of illusive and deceptive perception. In this context hallucination is usually placed among various perceptual disturbances that are supposed to exhibit limitations and weaknesses of our senses, or even to prove that perceptually grounded beliefs cannot account for knowledge. Originally, then, cases of hallucination (along with instances of illusion) have served as examples in epistemological disputes about the validity of knowledge based on perceptual beliefs.

Apart from this primary epistemological concern, the subject of hallucination is brought into play within ontological investigations of perception itself. Namely, the case of hallucination is used while addressing the matter of nature of perception (whether it has or lacks intentionality) and while determining the nature of object of perception. The possibility of hallucination is considered to be a challenge for

theories of perception, such as the direct (naïve) realism which assumes that perception is an immediate contact with the mind-independent objects and properties of the external world. It is also a tough nut to crack for contemporary externalism about experience which assumes the transparency of experience — the thesis stating that the content of experience is always something other than the experience itself (something ontologically independent from the experience)[1].

The purpose of this study is to work on the so-called argument from hallucination presented in the contemporary philosophical literature. The analysis of the argument will focus on elucidation and investigation of philosophical assumptions that are fundamental for the structure of this argument. Namely, I intend to raise following matters: (a) the semantic relationship between "hallucination" and "perception" which assumes the priority of the phenomenon of perception in discussions upon the phenomenon of hallucination; (b) the alleged qualitative indistinguishability of perception and hallucination; (c) the general conclusions about the nature of hallucination present in the argument from hallucination. The final part of the paper will be devoted to discussion upon the legitimacy of philosophical theses concerning the phenomenon of hallucination.

Argument from hallucination as a thought-experiment

The content of the argument from hallucination could be presented as follows[2]:

1. Suppose that Joanna sees some red and round. But there is nothing red and round before her; there is no mind-independent

1 In this context the examples of hallucinatory experiences are used not only within the discussion about the nature of perception, but also within more general disputes concerning the structure of consciousness, the nature of its content (i.e., internalism-externalism debate), and the problem of qualia.

2 Although there are many formulations of the argument from hallucination, I decided to rest upon the one taken from Harman (1990) and introduce some modifications within it (since Harman's intention was rather to give an account of the general idea standing behind both the argument from hallucination and the argument from illusion). I have chosen Harman's formulation, because it explicitly presents the argument in the form of thought-experiment.

object that would possess the qualities of redness and roundness. Thus, Joanna takes her experience to be a veridical perception, but in fact she undergoes the experience of hallucination.

2. So, the red and round Joanna sees is not external to her. Therefore, it must be *internal* or/and *mental*.

3. It is possible that hallucinatory experience can be qualitatively indistinguishable from veridical perception for a perceiver.

4. In all cases of perception Joanna is directly aware of something mental and inner. Consequently, the conception of perceptual experience treating perception as intentional relation between a perceiver and external, mind-independent objects cannot be correct.

This presentation of an argument has a form of thought-experiment, as it involves a characterization of hypothetical situation, a merely possible scenario, rather than it refers to real cases of hallucinatory occurrences[3]. It is thought that carrying on the philosophical reflection in this manner frees philosophers from requirement of referring to the scientific data which are the empirical reports of actual instances of hallucinations. Thus, the variety and richness of hallucinatory experiences remains outside philosophical interest, since its purpose is to deal with the most extreme scenario as possible[4]. Presumably, this strategy enables the philosophical reflection to deal with the *a priori* statements concerning the general nature of perception and hallucination[5].

As Vega-Encabo (2010) correctly noticed, the argument from hallucination consists of two steps. The first step is concerned with the ontology of hallucination, and the second refers to the ontological consequences for perception derived from the hallucinatory case. More

3 The reconstruction of the argument from hallucination done by Robinson is traditionally considered to be the first and classical version of the argument (see Robinson 1994, 87f).

4 That is, the situation where the perceiver mistakes a hallucinatory experience for a perception.

5 Although thought-experiments are considered by and large an appropriate part of philosophical methodology, it remains a matter of controversy whether empirical findings should be included while constructing thought-experiments.

specifically, the first part of the argument (1–2) familiarizes us with the phenomenological facts about hallucinatory experiences, which are: having a phenomenal (sensual) character, being of non-relational kind, and being subjectively indiscriminable from veridical perception. The second part (3–4), in turn, involves a transition of consequences about hallucination to perceptual experience by assuming that states of hallucination belong to the category of perceptual states[6]. This transition is considered legitimate due to the possible phenomenological indistinguishability[7] of hallucination and perception (3). The conclusion of the argument (4) states that perceptual experience reveals directly the content of our minds[8], and only indirectly provides (if it does at all) contact with the mind-independent reality.

Moreover, the assumption that hallucinations can be subjectively indistinguishably from veridical perceptions (as Joanna takes her hallucinatory experience for a perceptual one) is the core of the argument. It is what *de facto* makes the argument valid and what posits the requirement upon every theory of perception to account for hallucinatory cases[9].

The ontological theses and consequences of the argument

The phenomenological indistinguishability of hallucination and perception

The argument from hallucinations takes certain philosophical

6 As a matter of fact, they are certain kind of non-veridical perceptual states.

7 The terms "phenomenological" and "subjective" will be used interchangeably in the paper. They will refer to way how hallucinatory and perceptual experience are from the first-person perspective.

8 This standpoint is, in fact, the central thesis of the proponents of indirect realism about perception, and internalist about mental content, or sense-data theory. Because of their mutual agreement on the conclusion of the argument from hallucination, Johnston (2004) proposes to give them a common name "conjunctivism".

9 In philosophical literature we may find many ways of dealing with the argument from hallucinations, such as the so-called adverbial theory and various versions disjunctivism. Since the detailed presentation of those proposals would be a departure from our main topic, for further reading see e.g., Crane (2005) and a compilation by Byrne and Logue (2009).

assumptions for granted. The most crucial one concerns the relation of hallucination and perception. Hallucinatory experience is a type of perceptual experience, but the one of non-veridical nature which, in addition, gives us an impression that when we are hallucinating we are actually perceiving. This relation between perceptual and hallucinatory experiences is also clearly visible in the psychological and psychiatric literature. For instance, the American Psychiatric Association defines "hallucination" as:

> A sensory perception that has the compelling sense of reality of a true perception but that occurs without external stimulation of the relevant sensory organ (1994, 767).

This definition (and others as well[10]) stresses the semantic dependence of the concept of hallucination from the concept of perception. This semantic dependence means that the concept of hallucination is defined in reference to the concept of perception, and it is subsequently specified in terms of being opposite to true and veridical, or directly in terms of falsehood, mistake or deception. Thus, it is quite common to encounter understanding of hallucination as a "false sensory perception"[11].

Definitions of hallucination comprise also the assumption of phenomenological indistinguishability of hallucinatory and perceptual experience. This phenomenological feature was stressed by philosopher and psychiatrist Karl Jaspers (1963/1997) in his *General Psychopathology*, where he argued that from the subjective perspective hallucination resembles perception rather than imagery. By doing this comparison Jaspers listed features that, in his opinion, are shared both by perception and hallucination, and which imagery lacks. These common phenomenological features are:

(a) the sensory character;
(b) the apparent mind independence;
(c) the impression of existence of the objects and properties presented;

10 For the extensive review of definitions see *The Dictionary of Hallucinations* by Blom (2010).

11 For instance, see one of the older versions of *Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-III-R; APA, 1987, 398).

(d) the involuntariness of experience;
(e) the sense of reality (Jaspers, 1963/1997, 69).

Moreover, Jaspers stressed that these phenomenological characteristics are to be treated as the criteria of hallucinations. If certain experience lacks at least one them, the experience is to be considered as an instance of *pseudohallucination*[12], and cannot be classified as a hallucination proper.

Jaspers insisted that all the phenomenological criteria of genuine hallucination are the same as the phenomenological characteristics of veridical perception. In the words of contemporary language of analytical philosophy of mind, one could say that hallucination and perception are experiences sharing the same phenomenal character. In the argument from hallucination the commonality of phenomenological features (the sameness of phenomenal character) is, then, something what is assumed and taken as a ground for phenomenological indistinguishability. The identity of the phenomenological features of hallucination and perception is also the substantial reason for considering hallucinations as kind of perceptual experiences, and it is *ipso facto* a basis of the argument from hallucination.

Hallucination as a perception with or without reference?

A common philosophical view on perception (and on conscious experience in general) is that perceptual states are intentional. Despite the differences in the understandings of the notion of intentionality between the continental phenomenological movement and the analytical tradition, the idea that perceptual experience has a character of relation between subject and object is something both sides would accept.

The essential difference between perception and hallucination is that the former has the empirical object of its intention while the latter is

12 This term was not invented by Jaspers, but taken from works of Russian physician Victor Kandinsky. Kandinsky used the notion of pseudohallucination in order to describe the phenomena lying between imagery and hallucination, which he allegedly were experiencing himself and did not consider as symptoms of psychopathology (Sanati 2012, Blom 2010). Nowadays, the concept has been a subject of criticism due to its ambiguity, and the terms such as hallucinatory-like experiences is preferred instead.

characterized by the absence of corresponding empirical object. The absence of empirical object is what defines hallucination and what begs a question whether hallucinatory experience is intentional. However, if perception is essentially intentional and hallucination is a kind of perception, then hallucination should also be considered as intentional. But, in the light of the understanding hallucination as an experience of perceptual character that differs itself from perception by lacking a perceived object, we must either assume that the intentionality of hallucination is of different kind from the intentionality of perception, or agree that perception is also not intentional.

Moreover, the approval of the intentionality of hallucination is controversial for philosophers even if it does not affect the nature of perception[13]. It seems so, because by allowing for the intentionality of hallucinatory experience, one would be either committed to the possibility of non-existing objects, or forced to accept internal mental objects (and properties), or the concept of existence would be coerced into expanding so that "existence" would not merely mean "physical existence".

Philosophical assumptions of the argument from hallucination — a discussion

Because of these undesirable consequences there are plenty of proposals rejecting the idea that hallucination is a kind of perception (e.g., Austin 1964, Byrne and Logue 2009)[14]. For instance, Austin (1964) stresses that by using expressions such as "false perception" we make a category mistake that relies upon employing the categories from the domain of judgement onto the domain of experience. Accordingly, perception (and any other sort of experience) is never false, though it may provoke false beliefs.

13 I refer here to the fact concerning the "true" reference of perceptual experience, which was originally to be proved by the argument from hallucination, that is the internal and/or mind-dependent objects.

14 Interestingly, when we focus on the etymology of the term "hallucination", we find little evidence of its alleged perceptual connotations, since the term comes from the Latin word *halucinari* (*alucinari*) meaning wandering mentally, day-dreaming, or being absent-minded. It also has roots in Greek verb *aluein* which means to wander, to be distraught, upset or outrageous (see Blom 2010, 219).

Within the phenomenological tradition similar idea was expressed by Merleau-Ponty who also insisted that "false perceptions are not genuine perceptions at all" (1962, 301). In addition, he stressed that when we approach the experience from its phenomenological aspect, categories of truthfulness or falsehood lose their relevance:

> If myths, dreams and illusion are to be possible, the apparent and the real must remain ambiguous in the subject as in the object. It has often been said that consciousness, by definition, admits of no separation of appearance and reality, and by this we are to understand that, in our knowledge of ourselves, appearance is reality: if I think I see or feel, I indubitably see or feel, whatever may be true of the external object. Here reality appears in its entirety, real being and appearance are one, and there is no reality other than the appearance. If this is true, there is no possibility that illusion and perception should have the same appearance, that my illusions should be perceptions with no object or my perceptions true hallucinations (Merleau-Ponty 1962, 264).

The idea that the phenomenological indistinguishability of perception and hallucination justifies treating hallucinations as perception is also controversial. The most apparent objection is that sharing the phenomenological features by two phenomena is not sufficient condition for assigning these phenomena to the same ontological category (Langsam 1997). In other words, the phenomenological claims cannot by themselves constitute the ontological claims.

Moreover, not only perception and hallucination can be subjectively indistingushable. For instance, while dreaming we are also convinced of perceiving, the content of a dream presents itself independent of our will and with the overwhelming sense of reality, but still it seems unreasonable to treat dreams as having the same ontological nature as perceptions of waking consciousness. To consider a dream an experience of the same ontological kind as a perception would mean that we ignore the difference between altered state of consciousness and the ordinary state of consciousness, which obviously contradicts empirical findings[15]. Although the notion of altered state of consciousness is elusive, in scientific literature there is a moderate agreement of what kind of phenomena should be treated as forms of

15 See, for example, an article by Vaitl et al. (2005).

altered states of consciousness (Revonsuo, Kallio and Sikka 2009), and dream is definitely such a state[16]. On the other hand, Hobson (2001) gives empirical reasons why hallucination is a global state of a subject analogous to the state of dreaming.

Developing this point further, we may ask why it sounds more legitimate to treat hallucination as a kind of perception rather than as a kind of altered state of consciousness itself[17]. As González (2010) points out, the argument from hallucination is based upon the fantastic view of hallucination which ignores the empirical reports concerning hallucinations and "usually presents the hallucinatory episodes as singular excerpts that are supposedly inserted and belong in a normal global experiential field, as if the rest of our mental life remained untouched and operating as usual"(205). Of course, the question — whether hallucination is a kind of altered state of consciousness or not — is still a matter of scientific dispute, but for that very reason it should also be raised within philosophical investigations.

One final remark should be made in reference to the conclusion of the argument for the nature of object of hallucination. According to the argument, since properties (or objects) that perceiver hallucinates are not external properties of mind-independent physical world, they have to be somehow internal and mental properties. This conclusion reveals another controversial assumption of the argument from hallucination, namely the commitment to two oppositions. The one concerns the internal and the external, the another is about the mental and the physical. These concepts are mutually exclusive, as something may be either internal or external, and may be either mental or physical. Approaching the phenomenon of hallucination armed with those conceptual oppositions stands in contradiction with certain empirical data. As Larøi (2006) shows, research upon reported hallucinatory experiences indicates that hallucination does not necessarily have to appear phenomenologically as located in the outer world or be attributed to external object in order to be a hallucination. It happens, as well, that hallucinating subjects are not able to determine whether the

16 The review of various lists of altered states of consciousness can be found in Móró (2010).

17 According to Windt (2011) and Kokoszka (2012) hallucinatory experiences are to be included within the domain of altered states of consciousness.

content of hallucination is "outside" or "inside", but still consider their experiences as being hallucinatory. Larøi's observation not only challenges the relevance of certain categories in defining hallucinatory phenomena, but it also provokes reflection to what extent our beliefs about nature of hallucinations are justified or they are just widely-held prejudices.

Conclusions

The prevailing philosophical discussion concerning hallucinatory experience is centred around the so-called argument from hallucination which is usually presented in the form of thought-experiment. Formulating the argument in this way allegedly enables philosophical analysis to face the possibility of such a hallucinatory experience which in principle cannot be subjectively distinct from veridical perception. Since the phenomenological features of hallucination proper (listed by Jaspers) are the ones shared by genuine perception, the phenomenological indistinguishability of these two phenomena seems to be a justified premise of the argument.

Nevertheless, even if a perception and a hallucination had common phenomenological character, the transition from phenomenological description of phenomena to establishing ontological claims remains a subject of controversy. The impossibility of telling a hallucination from a veridical perception on the grounds of phenomenological description cannot suffice for assuming that hallucination is a kind of perception. Therefore, the conclusion about the nature of hallucinatory experience cannot affect the nature of perception. In addition, in the light of some empirical findings the conclusions about the nature hallucinatory experience seem to be formulated by means of categories (e.g., internal and external) that raise serious doubts concerning their relevancy for hallucinatory phenomena.

REFERENCES

American Psychiatric Association, 1994, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders — (DSM-IV), 4th Edition*, Washington, DC: American Psychiatric Association.

American Psychiatric Association, 1987, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders — (DSM-III-R), 3h Edition Revised*, Washington, DC: American Psychiatric Association.

Austin, J. L., 1964, *Sense and Sensibilia*, London — Oxford — New York: Oxford University Press.

Blom, J. D. (ed.), 2010, *A Dictionary of Hallucinations*, New York — Dordrecht — Heidelberg — London: Springer.

Byrne, A., Logue, H. (eds.), 2009, *Disjunctivism. Contemporary Readings*, Cambridge: MIT Press.

Crane, T., 2005, *The problem of perception*, [in:] *Stanford encyclopaedia of philosophy*. Retrieved from http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/ [15.10.2012].

González, J. C., 2010, *On pink elephants, floating daggers, and other philosophical myths*, "Phenomenonology and the Cognitive Sciences", 9, 2, pp. 193–211.

Harman, G., 1990, *The intrinsic quality of experience*, "Philosophical Perspectives", 4, pp. 31–52.

Hobson, A. J., 2001, *The dream drugstore. Chemically altered states of consciousness*, Cambridge: MIT Press.

Jaspers, K., 1963/1997, *General Psychopathology Vol. 1*, trans. J. Hoenig, M. W. Hamilton, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Johnston, M., 2004, *The Obscure Object of Hallucination*, "Philosophical Studies", 120, 1/3, 113–183. Reprinted in Byrne, A., Logue, H. (eds.), 2009, *Disjunctivism. Contemporary Readings*, Cambridge: MIT Press, pp. 207–269.

Kokoszka, A., 2012, *States of consciousness. Models for psychology and psychotherapy*, New York: Springer.

Langsam, H., 1997, *The theory of appearing defended*, "Philosophical Studies", 87, 1, pp. 33–59.

Larøi, F., 2006, *The phenomenological diversity of hallucinations: some theoretical and clinical implications*, "Psychologica Belgica", 46,

1–2, pp. 163–183.

Merleau-Ponty, M., 1962, *The phenomenology of perception,* trans. C. Smith, London: Routledge.

Móró, L., 2010, *Hallucinatory altered states of consciousness*, "Phenomenology and Cognitive Sciences", 9, 2, pp. 241–152.

Revonsuo, A., Kallio, S., Sikka. P., 2009, *What is an altered state of consciousness?* "Philosophical Psychology", 22, 2, pp. 187–204.

Robinson, H., 1994, *Perception.* London: Routledge.

Sanati, A., 2012, *Pseudohallucinations: a critical review*, "Dialogues in Philosophy, Mental and Neuro Sciences", 5, 2, pp. 42–47.

Vaitl, D., Birbaumer, N., Gruzelier, J., Jamieson, G. A., Kotchoubey, B., Kübler, A., Lehmann, D., Miltner, W. H. R., Ott, U., Pütz, P., Sammer, G., Strauch, I., Strehl, U., Wackermann, J., Weiss, T., 2005, *Psychobiology of Altered States of Consciousness*, "Psychological Bulletin", 131, 1, pp. 98–127.

Vega-Encabo, J., 2010, *Hallucinations for disjunctivists*, "Phenomenonology and the Cognitive Sciences", 9, 2, pp. 281–293.

Windt, J. M., 2011, *Altered states of consciousness in philosophy*, [in:] E. Cardeña, M. Winkelman (eds.), 2011, *Altering consciousness. Multidisciplinary perspectives, Vol. 1.: History, Culture, and the Humanities*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Praeger, pp. 229–254.

ABSTRACT

HOW MUCH DO WE LEARN ABOUT HALLUCINATIONS FROM THOUGHT-EXPERIMENTS?

The idea that our sensory experience cannot serve as a ground for knowledge lingers on within philosophical thinking from its very beginning. Since even the ancient sceptics argued against the possibility of knowledge based on sense perception due to its potentially illusory or hallucinatory character, it seems reasonable to address the issue of hallucination itself.

The purpose of this paper is to discuss upon the philosophical account of hallucination present in current debates. I will mainly work on the so-called 'argument from hallucination' which provides a prevalent objection both against the direct realism theory of perception, and externalist theories of content of experience. My primary intention will be to single out the ontological claims concerning hallucinatory experience that constitute the core of the argument from hallucination. Moreover, the legitimacy of philosophical theses concerning hallucination will be discussed both by means of philosophical analysis, and in the light of chosen empirical findings.

KEYWORDS: hallucination, perception, argument from hallucination, phenomenology, thought-experiment.

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

MARIA WALCZAK
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

THE RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND LITERATURE IN LIGHT OF LEVINAS'S WORK

The relationship between ethics and literature cannot be properly understood without consideration of the relevance of Lévinas's philosophy to 'ethical turn'. A term itself was introduced by Laurence Buell in 1999 to describe a new ethical approach to literary studies. In his essay *In Pursuit of Ethics* he turned to Lévinasian thought to provide grounding for a model of reading as personal encounter that engenders ethical responsibility. Buell regarded the nineties of the 20th century as a decade of ethical paradigm. He attempted to present the characteristics of ethical turn despite its diversity.

To begin with, the figure of historically-embedded author plays an important role in an ethically-engaged act of reading. Buell claims that according to this approach to literary studies, a literary work should be treated like an Other to whom we owe respect. The notion of responsibility on the part of the reader is of the utmost importance. Moreover, ethical criticism is concerned with the formal features of literary work. The narrative itself has ethical significance. Given that the acts, which are classified as ethical, can take place in the social background, not in isolation, the boundaries between the public and political sphere become blurred and not easy to define.

Lévinas's influence becomes evident if we take into account Derek Attridge's views. It was him who took over the notions: *responsibility* and *Other* from Lévinas's works in order to delineate the readers' relation to literary work. According to Attridge's account of an act of reading, which was delineated in *The Singularity of Literature*, we are called on to take responsibility for the act of reading which should be an innovative, eventlike relation. Reading is seen as a personal

encounter that engenders ethical responsibility and contributes to the subject being remade. In addition, Attridge emphasizes a significance of the category of 'response', which plays an important role in his analyses of an act of reading.

The first part of this essay is devoted to delineate Lévinas's ambiguous approach to arts and poetry. Following this, subsequent parts will focus on the concepts which are particularly important from the perspective of ethical criticism. Second part explores the distinction between *the Saying* and *the Said*. Afterwards, in order to provide us with a basis for a new interpretation of literary works, I shall discuss both the understanding of responsibility and the concept of language, which stem from Lévinas's thought. To illustrate my thesis, I intend to refer to literary works, i.e. William Wordsworth's and John Maxwell Coetzees's ones.

Lévinas's approach to arts and poetry

There are some reservations concerning direct application of Lévinas's thought to the artistic discourse. Lévinas was suspicious of art for a couple of reasons. Similarly, deconstruction, understood as a theory based on Jacques Derrida's works, does not have an appeal to interpretation of literary works[1]. Regardless of this, the authors such as Derek Attridge and Joseph Hillis Miller, who were strongly inspired by either Lévinas's or Derrida's views, presented innovative modes of reading. According to Lévinas, art falls under double exclusion. From an ontological perspective, artwork does not give us knowledge of the Absolute. Contrary to this Hegelian view, Lévinas is inclined to think about art as being only a shadow of reality. It has only an illusory being and a secondary status. Another reason for excluding art is Lévinas's distrust of the idea of representation. He strongly associates an image with the consciousness of the absence of the object. The consciousness of the representation lies in realising that the object itself is not there. Aforementioned statement of an absence and representation is an underlying principle of the philosopher's phenomenology of images.

[1] For further and comprehensive study on the relation between Levinas's and Derrida''s thought see [Critchley 1999].

Apart from this, Lévinas's central idea of a face-to-face relationship is based on the assumption of presence. The living presence of a face is a guarantee of ethics. The face breaks through the form. If we challenge the idea of presence, we run the risk of confusing presence with its representation.

In addition to this, In *Reality and its Shadow* he voiced his concerns about art, which does not deal with the real world, but with its resemblance. As a result of this, she is essentially disengaged and does not contribute to changing of the actual world. Contemplating artwork consists in a refusal of responsibility, which is also one of the ideas crucial to understand Lévinas's philosophy. The experience of a work of art results in a crisis of subjectivity. It can be compared with the Kantian category of *sublime* due to the fact that the consequences of art are disturbance and restlessness. To illustrate his thesis, Lévinas takes rhythm and dream as examples. We participate in it without previous engagement or decision. According to Lévinas:

> Rhythm represents a unique situation where we cannot speak of consent, assumption, initiative or freedom, because the subject is caught up and carried away by it. It is so not even despite itself, for in rhythm there is no longer a oneself, but rather a sort of passage from oneself to anonymity [Levinas 1948, 4].

Here arises the question if it is possible to reconcile two contrasting claims. According to the first, art is an experience of *il y a*. Lévinas was convinced that *il y a* consists in an anonymity and thus poses a threat to the 'hipostasis'. The second states that art (Lévinas talked mainly about literature in this context) opens to the other. Art deprives the ego of its power and initiative, and anticipates the obsession and trauma which are associated with the ethical relation, especially in works such as *Otherwise than being*.

Nevertheless, for Lévinas, an aesthetic experience has an ethical aspect. Despite his critique of the arts, he appreciated poetry as a mode of transcendence[2]. The poet is given an opportunity to «become a sign»

[2] It is worth raising a question concerning an epic and a drama and the possibility of perceiving both of them as a mode of transcendence. In the course of my consideration, I will make an attempt to examine this issue.

and to look for the Other. Lévinas's critical approach to subjectivity in a strong sense admits the abandonment of the paradigm in which the poet is perceived as a genius who reveals the truth. Such a paradigm is typical to Romanticism, and is best exemplified by Schelling and his aesthetic theory of genius and creation. The French philosopher approaches the subject differently. Quoting Celan, he outlines the subtle process of desubstantialisation that the poet enacts on herself by virtue of "remaining dedicated to it [the poem — M.W.]" [Lévinas 1996, 43]. Exploring his conception of poetry should supply an insight into this problem.

A quick remark on Lévinas's way of justifying the aforementioned thesis is here in order. He turned to Paul Celan's work because of poet's approach to a poem. The author of regarded a poem as a dialogical phenomenon. It should be however highlighted that it is not the only way of seeing the role of poetry. In other words, there were artists who insisted on its exclusiveness. The Model Reader[3] of their poems should be well-educated and capable of identifying the cultural background and taking a hint. Such tendency was quite prominent in art of 19th century, especially in modernism. To be specific, Baudelaire's works demanded an activity on the part of the reader, who was to make an effort to interpret new means of expression and rejection of traditional values: both aesthetical and ethical.

The example of Bauldelaire's works is not intended to falsify Lévinas's view. The aim of referring to the ideas of the artist in question is to state that Lvéinas's conception of poetry should be seen as a normative ideal, not as a descriptive model. As a result, its appeal is confined to particular literary works. In an another essay (*The poet's vision*) which is devoted to an analysis of Maurice Blanchot's poetry, Lévinas remarks that Blanchot thinks about poetry as a mode of responsiveness to what is singular and refractory to consciousness. Lévinas asked how any relationship with the alterity is possible without reducing alterity to something of mine. It is believed to be an issue which is crucial to Lévinas's thought. To argue my point concerning the limited appeal of Lévinas's thought, take William Wordsworth's *The Prelude* as an example:

O Friend! one feeling was there which belonge'd

[3] I use the term in Umberto Eco''s sense.

To this great City; be exclusive right;
How often in the overflowing Streets,
Have I gone forward with the Crowd, and said
Unto myself, the face of every one
That passes by me is a mystery.
(...)
Abruptly to be smitten with the view
Of a blind Beggar, who, with upright face,
Stood propp'd against a Wall, upon his Chest
Wearing a written paper, to explain
The story of the Man, and who he was.
My mind did at this spectacle turn round
As with the might of waters, and it seem'd
To me that in this Label was a type,
Or emblem, of the utmost that we know,
Both of ourselves and the universe;
And, on the shape of the unmoving man,
His fixèd face and sightless eyes, I look'd
As if admonish'd from another world. [Wordsworth 1955, 391–392]

The scene of an encounter with a blind Beggar can be interpreted with reference to Lévinas's thought, as an event of the face addressing me, calling to me. Apart from this, the presented scene may well be intended to show the limits of the poet's conceptual structures and therefore, call him to responsibility [Haney 1999, 41]. It goes without saying that Wordsworth's poem may be viewed as an exemplification of Lévinas's account of poetry.

To sum up this account, there are striking similarities between the poetic and the ethical. Both poetry and ethics fall outside of the categories of cognition. Poetic thought allows one to think without conceptual specification of what is being thought. As far as ethics is concerned, it is based on the assumption that the relation is not the one of knowledge or power. Given that poetry and the ethical should not be associated with intentionality and propositions, they are on the other side of thematisation. Lévinas regards both of them as materializations of language. It however should be highlighted that this materiality is restricted to the sounds of words. Owing to his iconoclasm, Lévinas prefers sounds to visual signs of words. The poetry is an exposure, it reveals the corporeality of the subject. Provided that language is defined that way, we can say that "the face speaks".

The concept of language

Poetry exemplifies a dimension of language which is described as *le Dire sans le Dit*. This distinction: le Dire (The Saying) and le Dit (The Said) is particularly important from an ethical point of view. According to Robert Eaglestone, it underlies ethical criticism. The Saying is a metaphor and it cannot be grasped or conceptualized. In *Otherwise than Being* Lévinas expressed his ideas:

> Saying is not a game. Antecedent to the verbal signs that it conjugates, to the linguistic systems and the semantic glimmerings, a foreword preceding languages, it is the proximity of one to the other, the commitment of an approach, the one for the other, the very signifyingness of signification. The original or pre-original saying (...) does not move into a language, in which saying and the said are correlative of one another, and the saying is subordinated to its theme. [Lévinas 1998, 5–6]

In an attempt to justify the ethical aspect of saying, Lévinas rejects the possibility of understanding the Saying in terms of a game or amusement. Language is made up of the saying and the Said. In light of linguistics, they are correlative of one another. Despite the fact that saying takes place in language, the Saying is irreducible to language and cannot be subsumed to the Said. In contrast to the Said, the Saying does not convey any message. To illustrate Lévinas's point, take as an example an ordinary conversation about weather. The Said is a speech content whilst the Saying can be described as a speech event. It involves the interlocutor in the conversation and can contribute to a pregnant silence, which is also a mode of communication.

To a certain degree, we may draw a parallel to Austin's distinction between constatives and performatives. The comparison is based on the fact that the Saying is describes as a speech event and cannot be perceived as either true or false. Within Lévinas's theory, The Saying has an impact on both: the speaker and the receiver. In turn, Austin advocated a view which accepts communication as the communication of an intentional meaning – speech acts may have multiple functions, depending on the kind of influence the speaker wants to have on the receiver, who is to react in a certain way. We should not, however, overlook the difference between two views. While Lévinas's was inclined to think that the language is composed of both:

the Saying and the Said and applied this distinction to poetry, Austin's theory of speech acts was not intended to interpret literary works. What is more, Austin made a few adjustments to his theory, which lead to the rejection of constatives/performatives distinction. Before continuing, let us take a brief look at the distinction in light of deconstruction. This will help us understand Derek Attridge's concepts, especially an eventlike relation with literary work. Despite Derrida's critique of Austinian Speech Act Theory, constative/performative distinction plays an important role in his and Paul de Man's works. It should be however clarified that de Man understood the notions differently. According to him, the constative function should not be dissolved by force of the performative function. De Man sets these functions against each other.

Regardless of the aforementioned similarities to Austin's concepts, Lévinas's The Said/The Saying distinction has its irreducible ethical aspect. Regardless of any previous engagement, a subject influenced by the Saying, is in a relation of proximity with the other. This idea is crucial to understand Lévinas's concept of language, as it was significant in the course of development of philosopher's ideas. In this context, it is enough to mention an early essay *The Language and Proximity*, which belongs to Lévinas's early works. Bernard Waldenfels was convinced that for Lévinas, the Saying means speaking to the Other before and beyond saying something. According to him, the Saying involves proposing, responding and giving. Levinas's intuitions runs counter to traditional version of communication system, which included the speaker and the hearer, both of whom are able to understand each other thanks to 'tacit consent' and conventional character of signs. This schema was accompanied by an assumption that the speaker and the hearer are equal. They share characteristics with respect to mental abilities. This view was prominent in 18th century, due to the fact that it was embedded in Locke's account of communication. Contrary to this belief, Lévinas regards the speaker as someone who lost his central place and becomes involved in an 'intrigue of responsibility'. [Waldenfels 2005, 90]

In conclusion, the Saying, with its genuinely ethical aspect, is prior to the language, it underlies it. The ethical relation stems from the Saying. The distinction between the Saying and the Said has also a temporal aspect. To put it in Lévinas's terms, the Saying is a diachrony

which goes beyond the synchrony of the Said, speech content. Opposing synchrony and diachrony, Lévinas wanted to stress an unavoidable delay connected to face-to-face encounter. Ethical relation was founded in the past, which was never present. As a result, I am always late for face-to-face encounter. Diachrony reflects Lévinas's account of ethics far more precisely than synchrony does. The synchrony puts the relation at risk of totalisation. The same occurs to application of these terms to discourse.

To support this thesis, Lévinas presents arguments for uncovering the ethical in language. They were refined and modified throughout the course of development of his philosophy. The key argument from *Totality and Infinity* revolves around the fact that:

> Signification is the Infinite, but infinity does not present itself to a transcendental thought, nor even to a meaningful activity, but presents itself in the Other; the Other faces me and puts me in question and *obliges* me by his essence qua infinity. That "something" we call signification arises in being with language because the essence of language is the relation with the Other. [Levinas 1969, 207]

There are two aspects of revealing the ethical in language. To begin with, Lévinas argues that the signification cannot be constituted in a transcendental operation performed by an isolated consciousness. The thought is already embedded in the system of sings and in the tongue of population or civilisation. He however remarks that nowadays it is a prevailing view. Lévinas's analysis goes even further. The being of signification is based on putting into question its constitutive freedom. The signification is made manifest in the face, which brings about the first signification. The face-to-face relation founds language. For this reason, every recourse to words is dependent on this primordial relation. Society and universal values all eventually boil down to this exclusiveness of face-to-face.

In *Otherwise than Being* Lévinas attempted to escape the ontological language. Strongly influenced by Derrida, he refrained from using the word: 'essence'. As it was mentioned before, this word was used in *Totality and Infinity* to define the language. He turned to terms such as responsibility and substitution, all of which are enacted in

language. Substitution ends up in saying, in giving of signs. Despite-me, for-another is signification *par excellence*. Language is no longer only a tool for expressing my unique response to the other. It becomes a condition of ethics itself and any case of responsibility. To sum up, while in *Totality and Infinity* the source of the ethical was a face-to-face relation, in *Otherwise than Being* the ethical is made manifest in language.

According to Lévinas, every discourse reveals proximity and the saying to some extent. Absolute difference is presented in language. The language relates to the interlocutor who is physically present and speaking. The language can be described as an amphibology, owing to the fact that may be interpreted twofold: the language consists of the immanent said and the transcendent saying which questions the Said. There is no pure saying nor pure said. In fact, they are interconnected. Literary art, in particular, must be composed of the interaction of the saying and the said. Any attempt to translate the Saying into the Said is bound to be a failure. For instance, the choice of metaphors and an interrogative style of *Otherwise than Being* articulate performatively the concept of interruption of traditional discourse. As a consequence, it contributes to looking for the traces of the Saying. To put it another way, it becomes evident that the Saying/the Said distinction goes beyond the view which considered form and content as distinct aspects of a work of art and attempted to analyse them separately. Lévinas's stylistic choices are consistent with the prevailing tendency in the field of theory of literature in 20th century. Russian Formalism emphasised that form and content are inextricably connected. Neither form nor content can be grasped and understood properly when they are considered as independent from each other.

Responsibility

Robert Eaglestone believed that another aspect of the Saying, which was indicated by Levinas, is strongly connected to the questions: 'Why does the other concern me'? What is Hecuba to me? Am I my brother's keeper?' Each of them belongs to a different kind of discourse:

Heidegger's works, Shakespeare's play *Hamlet* and the story of Cain and Abel. These questions would be meaningless and out of place supposing literature was reducible to the said. If it was the case, nobody would feel motivated to shoulder the responsibility for the other. Apart from Hecuba, Lévinas relates to Job and many characters from works of Dostojewski and Shakespeare with the intention of using them as examples. For instance, the history of Job reflects the responsibility which surpasses his previous deeds and involvement. Lévinas appeals to literary works as to authorities on responsibility. To exemplify this tendency, I can indicate the quote from Dostojewski: 'We are all responsible for everyone else — but I am more responsible than all the others'. Philosopher repeats this continuously. This quotation plays an important role in expressing his views concerning responsibility.

What is more, on the grounds that The Saying can be described as speech event, it is also consistent with Attridge's view of literature. He tried to define it in terms of singularity and creativity. The work of literature is influenced by both: the culture in which the writer was born and his idiolect. Therefore it should be interpreted as a form of otherness. Besides, Attridge regarded an act of reading as an event which opens new possibilities of meaning. Interpreting a work of art according to fixed rules imposed by a methodology pose a threat to the otherness embodied in it. On balance, Attridge proposed innovative mode of reading which the breaks limits of conventional uses. Attridge's reference to Lévinas's thought leads to a conclusion that although his concept of language underlies ethical criticism, one ought to have some reservations about applying his philosophy to literature tout court. In order to shed a new light on the aforementioned problem and reconcile the presented accounts of an act of reading which seem contradictory, it is vital to present Derek Attridge's conception. He rejects the prevailing and reductive view that the distinctive ethical demand made by literary work is to be defined either by its characters and plot or by its depiction of virtues and vices. All of this can be found in other types of writing, i.e. journalists or historical.

Attridge remarks: 'Literature, for all the force which it is capable of exercising, can achieve nothing without readers — responsible readers' [Attridge 2004, 131]. Attridge acknowledges that the choices that the reader makes are of the utmost importance. The author of *The Singularity of Literature* believes that being a responsible reader consist

in enacting an eventlike relation with literary work. His account is strongly influenced by Lévinas's concept of the Saying understood as a Speech Event. The process of reading is described in terms of innovation, singularity and creation. As a consequence, it makes a demand on the reader, who should be capable of working against mind's tendency to assimilate the other to the same. In practice, it involves changing our familiar modes of interpreting and refiguration of the ways we feel and think. The responsible reader rejects interpreting literary work in an instrumental and conventional way. He keeps at distance possible uses of artwork in question, such as moral lesson, historical evidence or a path to truth. When reading this way, readers should cherish the unpredictability and be prepared to be challenged by literary work, also by its formal innovations.

This raises the question: how to read responsibly a particular literary work? In my opinion, a responsible act of reading Coetzee's *Waiting for the barbarians* takes notice of the political context which reflects the situation in South Africa in 1970s and 1980s. While a responsible reader is aware of this context, she does not limit her interpretation to it. She may also pay attention to motives which are similar to those present in Conrad's *The Heart of darkness*. Apart from this, the reader can reflect on an alienation effect revealed in language by a description of sunglasses which is made by the magistrate — a man who has never seen such object:

> I have never seen anything like this: two little discs of glass suspended in front of his eyes in loops of wire. Is he blind? I could understand it if he wanted to hide blind eyes. But he is not blind. The discs are dark, they look opaque from the outside, but he can see through them. He tells me they are a new invention. [Coetzee 1999, 4]

The motif of blindness occurs in many episodes of the history. It is particularly connected to moral issues. Not only the motif emphasises the diversity of protagonists' perspectives when it comes to cognition, but also the differences between the magistrate and Colonel. At first, the magistrate is not aware of mechanisms which influence the political situation of the Empire, but throughout the development of the plot his awareness raises. The magistrate slowly understands imperialists' outlook and recognizes his affinities to the torturers of the barbarians.

The protagonists should be perceived as an embodiments of contrasting attitudes to values and morality, which sometimes intervene with each other:

> As though touched by his murderous current he [Colonel Joll] reluctantly turns his face towards me. Then he sidles across the seat until he is looking at me through the glass. His face is naked, washed clean, perhaps by the blue moonlight, perhaps by physical exhaustion. I stare at his pale high temples. (...) He looks out at me. The black lenses are gone. Must he too suppress an urge to reach out, claw me, blind me with splinters? I have a lesson for him that I have long meditated. I mouth the words and watch him read them on my lips: The crime that is latent in us we must inflict on ourselves, I say. I nod and nod, driving the message home. Not on others. [Coetzee 1999, 195]

In the quoted passage, it strikes me that the face of Colonel Joll is naked, he does not have his sunglasses. The symbolic aspect of the scene boils down to the fact that now he is able to confront with the widely divergent opinion. Although the protagonists seem to reach at least partial agreement, it does not necessarily mean that we will modify and rethink his deeds and moral principles. Taking into account the ambiguous morality of the magistrate and the Colonel, responsible act of reading may also challenge the urge to think about ethics in terms of binary oppositions.

In my essay I attempted to the relation between ethics and literature in the context of Lévinas's thought. My interpretation was based on his main works *Totality and Infinity, Otherwise than Being* and essays concerning arts and poetry: *Reality and its Shadow*, *The poet's vision*. Although his theory cannot be have a direct appeal to literature, Lévinas influenced many thinkers associated with ethical criticism, i.e. Jacques Derrida, Derek Attridge and Robert Eaglestone.

Taking the above considerations into account, the relation between literature and ethics becomes apparent. If we consider literature as a form of relating to the other, Lévinas's philosophy offers innovative interpretive solutions. In his view, the ethical shares characteristics with poetry. Not only the distinction between the Said and the Saying, but also his concept of language, both underlie ethical criticism. As it was mentioned before, literary language is an opening to

the ethical saying. Thanks to the Saying, an agent is able to take responsibility. The concept of Saying seems to be promising from the perspective of ethical criticism. This orientation focuses on the responsibility on the part of those who take part in the act of reading. With reference to Derek Attridges's analyses, Lévinas's notion of poetry can be regarded as a metonymy of literature tout court. Consequently, it has a wider appeal and allows to interpret not only poems but also great epic novels in light of Lévinas's concepts.

REFERENCES

Attridge, Derek, 2007, *The Singularity of Literature*, Chicago: The University of Chicago Press.

Buell, Laurence, 1999, *In Pursuit of Ethics*, "PMLA", VOL. 114 nr 1, p. 7–19.

Bruns, Gerald, 2007, *The Concepts of Arts and Poetry In Emmanuel's Lévinas Writings*, The Cambridge Companion to Lévinas, in: Simon Critchley, Robert Bernasconi, Cambridge: Cambridge University Press, p. 206–233.

Coetzee, John Maxell, 1999, *Waiting for barbarians*, London: Penguin Books.

Critchley, Simon, 1999, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Eaglestone, Robert, 1997, *Ethical criticism. Reading after Levinas*, Edinburgh University Press.

Haney, David, 1999, *Aesthetics and Ethics in Gadamer, Levinas, and Romanticism*, "PMLA", vol. 114, nr 1, p. 33–45.

Hillis Miller, Joseph, 1998, *Reading Narrative*, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Hillis Miller, Joseph, 1989, *The Ethics of Reading: Kant, De Man, Eliot, Trollope, James and Benjamin*, Columbia: Columbia University Press.

Lévinas, Emmanuel, 1998, *Otherwise than Being*, trans. by A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.

Lévinas, Emmanuel, 1996, *Proper Names*, trans. M. B. Smith, Stanford: Stanford University Press.

Lévinas, Emmanuel, 1948, *Reality and its Shadow*, [in:] *Emmanuel Levinas*, trans. by A. Lingis, Emmanuel Levinas Collected Philosophical Papers, Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, p. 1–13.

Lévinas, Emmanuel, 1969, *Totality and Infinity*, trans. by A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.

Waldenfels, Bernard, 2005, *Levinas on the Saying and the Said*, [in:] E. S. Nelson, A. Kapust, K. Still, *Adressing Levinas*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, p. 86–96.

Nussbaum, Martha, 1990, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
Wordsworth, William, 1955, *Poetry & Prose*, London: Rupert Hart-Davis.

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND LITERATURE IN LIGHT OF LEVINAS'S WORK

In my paper I intend to uncover the relationship between ethics and literature. The aforementioned issue is connected to 'ethical turn' — new orientation in literary studies, which was introduced in the nineties of 20th century. In order to uncover its source of inspiration, I refer to Lévinas's works, such as *Reality and its Shadow*, *The poet's vision, Totality and Infinity, Otherwise than Being*. I advocate the view that not only Lévinas's concept of language, but also his account of poetry and responsibility underlie ethical criticism. Therefore, they are regarded as crucial to understand this new approach to literary studies. To illustrate my thesis, I attempt to interpret literary works, i.e. Wordsworth's and Coetzee's in light of Lévinas's concepts.

KEYWORDS: ethical criticism, Lévinas, poetry, responsibility, language, ethics, theory of literature

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

GRZEGORZ ZYZIK
UNIWERSYTET OPOLSKI

UWIĘZIENI W MASZYNIE. TECHNOANTROPOLOGIA

Do zrozumienia złożoności współczesnego świata niezbędne są nie tylko koncepcje teoretyczne, ale także praktyczna i eksperymentalna realizacja istniejących teorii. Dla rozwoju idei kształtujących kulturę niezbędna jest interdyscyplinarna współpraca pomiędzy dziedzinami sztuki, nauki i technologii. Dzisiejsza edukacja koncentruje się zbyt często na przyjmowaniu pojedynczych elementów fragmentarycznej wiedzy, a powinna być skierowana ku zdobywaniu zintegrowanej wiedzy motywującej do działania. Przykładem takiej nauki może być technoantropologia, służąca określeniu, kim jest człowiek w świecie przesyconym nowoczesną technologią. Związki człowieka z techniką są coraz głębsze, a proces ten nieustannie postępuje. Dotyczy to zarówno ilości czasu poświęcanego technologii w codziennym życiu człowieka, jak i wzrostu jej znaczenia. Technoantropologia niewątpliwie obejmuje szereg zjawisk, w tym uczestnictwo człowieka w sieci internetowej, zaangażowanie sztucznej inteligencji w podejmowanie decyzji oraz wciąż dopiero rozwijającą się robotykę. Warto zauważyć, że wiele z możliwości, jakie może nam zaproponować ta dziedzina badawcza, jest wciąż sprawą odległej przyszłości. Hipotetyczne wprowadzenie robotów w obręb społeczeństwa stawia wiele pytań natury technicznej, kulturowej i etycznej. Czy ludzka wrażliwość w stosunku do zwierząt i innych ludzi zostanie przeniesiona na roboty, a może ważniejsza jest ich funkcja służebna względem człowieka? Możliwe, że technoantropologia pozwoli w bardziej doskonały sposób zrozumieć, dlaczego człowiek wkłada tyle wysiłku, żeby obdarzyć maszyny inteligencją, autonomią i zdolnością uczenia się. Nasuwa się tutaj bardzo niepokojące pytanie, na które być może odpowie kiedyś technoantropologia, jakim prawem

ludzkość dąży do budowania inteligentnych maszyn? Mniej problemów sprawia pytanie o sens tworzenia robotów, ponieważ w wielu wypadkach odpowiedź jest oczywista. Roboty mają wykonywać ciężkie i niebezpieczne zadania, które sprawiają trudność człowiekowi. W popkulturowych narracjach literackich lub kinowych roboty prawie zawsze ujawniają pragnienie, by stać się w pełni ludźmi. Kryje się za tym pewne poczucie niższości. Jest ono jednak zdecydowanie kulturową projekcją, interesującą z punktu widzenia technoantropologii, bowiem z jakiego powodu autonomiczny robot miałby się upodabniać akurat do człowieka?

Obawy co do dalszego rozwoju zaawansowanej sztucznej inteligencji i robotyki wynikają z faktu, że wytwarzane przez nas technologie uzyskują pewien wymiar autonomiczności i przestają być narzędziami, którymi operujemy, a stają się urządzeniami wyższego rzędu, które projektujemy po to, żeby samodzielnie rozwiązywały nasze problemy. Chodzi o to, że przestajemy wydawać im polecenia, co mają zrobić, a nakazujemy kontrolowanie pewnych środowisk, przykładowo eliminowania pewnych zagrożeń, które się tam pojawiają. Tym samym wyłania się sfera maszyn, które są zdolne nie tylko do wykonywania poleceń, ale także do wynajdywania sytuacji, które staną się dla nich przedmiotem troski, przedmiotem działania. Warto zwrócić uwagę na to, że autonomia, którą przypisujemy urządzeniom, jest tak naprawdę przejawem ich wysokiej złożoności. Jeśli coś jest tak skomplikowane, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć tego, jak działa, to mamy skłonność do przypisywania takiemu urządzeniu cech autonomii. Czasem człowiek ma skłonność, by odnosić się do technologii jak do ludzi i dlatego może oskarżać komputery o to, że są złośliwe. Faktem jest, że procesy ewolucji, które współcześnie zachodzą w naszym otoczeniu, nie są już procesami zachodzącymi jedynie w obrębie środowiska naturalnego. Jeżeli ewolucja jest długotrwałym procesem przystosowania organizmów do ich otoczenia, to niezwykle ważnym aspektem środowiska wszystkich żywych organizmów jest dzisiaj technologia. Biosfera przekształciła się w „biotechnosferę". Technologia zaczyna ewoluować wtedy, kiedy zaczyna przyjmować formę, którą nazywamy sztuczną inteligencją czy sztucznym życiem. Zwłaszcza wtedy, gdy są to maszyny, które zmieniają się nie dlatego, że są przeprogramowane, ale

dlatego, że ich komunikacja z otoczeniem staje się istotnym, a wręcz głównym czynnikiem ich przeobrażeń.

Mimo niewątpliwych korzyści z konwergencji nauk humanistycznych i ścisłych, istnieje wiele czynników mogących spowalniać rozwój technoantropologii. Opinia publiczna może zwrócić się przeciwko nowym technologiom, formułując fundamentalne pytania dotyczące charakteru ludzkiego istnienia oraz roli technologii w naszym życiu. Globalne przesunięcia ośrodków władzy, zwłaszcza błyskawiczny rozwój wschodzących gospodarek, mogą nadać nowy kształt globalnemu przemysłowi naukowemu i kulturowemu, który wywrze wpływ na działania odnoszące się do nas wszystkich. Słuszna jest również diagnoza, jaką przedstawia Jon Turney, mówiąc o nagłym rozwoju genetyki:

> Nie bardzo wiemy, jak ustosunkować się do najnowszych zdobyczy biologii, podobnie jak nie wiemy, co myśleć o współczesności. Największe odkrycia wieku słusznie wynosi się pod niebiosa w mass mediach: w niezliczonej liczbie książek popularnonaukowych, telewizyjnych filmach dokumentalnych, artykułach zamieszczanych w magazynach i prasie codziennej. My się jednak wciąż boimy, że owoce tego triumfu nie będą słodkie (Turney 2001, 9).

Szybki rozwój technologiczny budzi w przeciętnym człowieku pewien niepokój. Instynktownie wyczuwamy, że w niektórych technikach (zgłasza tych opartych na biologii) czai się pewna groźba pogwałcenia kategorii, które do tej pory były przyjmowane jako naturalne i ostateczne. Niezwykłe tempo rozwoju nauk biologicznych prowadzi do nowego rozłożenia napięć, które zawsze istniały w naszym stosunku do nowoczesnej nauki. W doskonały sposób wyraża to stereotypowe, dualistyczne podejście do rozwoju naukowego:

> Panują dziś [...] tylko dwie szkoły myślenia o nauce: albo jest ona w całości dobra, albo w całości zła. Ta chwiejna równowaga — przechodzenia od jednej skrajności do drugiej — to nieuchronny skutek takiego modelu nauki i technologii, który ma dostarczać stuprocentowej pewności. Kłopot polega na tym, że należy się obawiać każdego z tych stanowisk. Obraźliwe i nieusprawiedliwione są zarozumiałe roszczenia wielu naukowców do władz, ale analogiczna reakcja wywołana

> niespełnionymi obietnicami może dać początek jeszcze gorszemu ruchowi antynaukowemu (Collins, Pinch 1998, 209).

Technoantropologia stara się uzmysłowić, że ludzkość stoi przed procesem ponownego rozważenia wartości humanistycznych. Jednakże współcześnie nie ograniczają się one do istot ludzkich, ale rozszerzają swoje odniesienie na wszystkie formy życia. Niezbędne jest zatem wykształcenie umiejętności doceniania i ułatwiania dyscyplinarnej transcendencji. W tym celu należałoby przejść z relacji dialektycznej (dążącej do osiągnięcia jednego punktu) do dialogicznego komunikowania się integralnych całości. Przeciwstawienie się unifikacji pozwoli połączyć różnice obecne we współistnieniu. Paradoksy muszą zacząć pełnić rolę rusztowań, po to, aby mogły otwierać nowe przekonania. Wymiana wiedzy nie powinna eliminować różnic, lecz je przystosowywać. Niezależnie od przyczyny człowiek jest coraz bardziej złakniony poszerzenia pola swojej percepcji. Chce więcej doświadczać, czuć i przeżywać. Skupienie się na procesie doświadczania pozwala zanurzyć się dogłębnie w tu i teraz, przebić się przez powierzchnię żmudnej, codziennej egzystencji. Intensyfikacja percypowania jawi się zatem jako uwolnienie, eskapizm, ale również jako poszukiwanie nowych sposobów poznania świata. We współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej bardzo często chodzi o zmianę perspektywy postrzegania rzeczywistości, o wydostanie się poza klasyczny kartezjański model antropocentrycznej wizji odbioru i definiowania świata. W pewnym sensie nie sposób od tego uciec, gdyż potrzeba poszerzenia pola percepcji jest jak narkotyk.

Na długo przed pojawieniem się komputerów istotą życia była informacja. Ludzie, żeby uzyskać informacje, kierowali się ku przestrzeni publicznej. Współcześnie za sprawą Internetu żyjemy w stanie nieustannej komunikacji. Możliwe, że jesteśmy w połowie drogi prowadzącej do połączenia wszystkich ludzi na świecie w jeden system nerwowy. Według Pierre'a Lévy'ego możliwość takiej komunikacji przy jednoczesnym zaistnieniu całkowicie odmiennych, bardziej złożonych problemów może tworzyć inteligencję zbiorową. Jej założenia polegają na tym, że grupa ludzi może razem działać i wykonywać jakieś zadanie, tak jakby była jednym, inteligentnym bytem, a nie zbiorem

niezależnych podmiotów intelektualnych. Warto tu przytoczyć słowa badacza: „nikt nie wie wszystkiego, każdy wie coś. Całą wiedzę ma ludzkość" (Lévy 1997, 20). Korzystanie z internetowych form międzyludzkiego kontaktu oraz obcowanie z różnymi problemami i poglądami ułatwia formułowanie własnych opinii. Ta forma uczestnictwa w kolektywnym, a zarazem jednostkowym doświadczeniu pozwala przyjrzeć się własnym przekonaniom danego człowieka w różnych kontekstach. Lévy kładzie szczególny nacisk na względnie spójny konstrukt, który zostaje stworzony na bazie indywidualnych inteligencji za pomocą medium, jakim jest Internet. Wykorzystanie nowoczesnych technologii równocześnie rozszerzyło i sfragmentaryzowało konteksty komunikacji. Efektem tych procesów jest zdecentralizowany dostęp do niezredagowanych historii.

Z pewną dozą ostrożności można powiedzieć, że maszyny wyznaczają człowiekowi formy kontaktu z innymi ludźmi. Mam tutaj na myśli chociażby esemesy i relacje tworzone przez portale internetowe. Maszyny stają się więc najważniejszymi nauczycielami człowieka. Nie tylko w sensie uczenia nas konkretnych rzeczy. Także w sensie, jaki roli nauczyciela nadał Max Weber — w przekazywaniu nam wiedzy o tym, jak być człowiekiem. Może to budzić obawy podobne do tych, jakie formułuje Neil Postman. Badacz opisuje najważniejsze etapy powstawania technopolu, uściślając przedstawia proces stopniowego uprzedmiotowienia, czy też specyficznego „urzeczowienia" człowieka. Jeśli prawdziwym symbolem technopolu jest komputer, to dominacja maszyny nad człowiekiem i uczynienie z człowieka posłusznego wykonawcy programów stworzonych przy użyciu maszyn staje się urzeczywistnieniem dystopicznych fantazji wielu myślicieli. Postmanowi bliskie jest myślenie w kategoriach nieco katastroficznych, kiedy stwierdza, że dziś kultura szkodzi sobie w wyniku bezkrytycznego stosunku do rozwoju nowych technologii. Choć przyznaje również: „błędem jest sądzić, że jakakolwiek innowacja technologiczna przynosi tylko jednego rodzaju efekty. Każda technologia jest zarazem ciężarem i błogosławieństwem; nie albo — albo, lecz tym i tym jednocześnie" (Postman 2004, 13). N. Postman pisał o rzeczach współcześnie oczywistych, lecz podał wiele przykładów wciąż prowokujących do dyskusji. Badacz formułuje wytyczne służące zmianie pewnych destruktywnych trendów w kulturze. Według niego

nauka i religia są komplementarne i wspólnie wiodą do rozmaitych obszarów wiedzy. W stanie konfliktu będą bezużyteczne, dlatego potrzebne są nowe wzorce duchowości oraz odkrywczości. Nowe odkrycia dadzą nam mnóstwo korzyści, poprawią naszą bytowość, jeżeli potraktujemy technologię odpowiedzialnie i rozsądnie. Postman zachęca więc do krytycznej refleksji filozoficznej, zwłaszcza nad skutkami implementacji wynalazków oraz przyczyną przemian semantycznych i postawami, które promują te modyfikacje języka.

Technoantropologia powinna brać pod uwagę zagadnienia, jakie wylicza Postman. Jednakże głównym celem tej wciąż kształtującej się dyscypliny jest badanie technologii jako zjawiska kulturowego i relacyjnego. Czyniąc to, oddzielam kwestię technologii od jej instrumentalnych, technicznych i naukowych podstaw. W technologii chodzi przede wszystkim o zapośredniczenie relacji między ludźmi, a ten proces zapośredniczenia stawał się po II wojnie światowej coraz bardziej złożony. W technoantropologii chodzi przede wszystkim o zrozumienie i wykorzystanie tych relacji. Zatem w odniesieniu do rozwoju technologicznego nie powinno się ulegać zarówno wizjom katastroficznym, jak i nadmiernie optymistycznym. Rozwijając problematykę tego, czym powinna się zajmować technoantropologia, nie sposób pominąć idei transhumanizmu. Jest to luźno zdefiniowany ruch, którego początki sięgają lat 70. XX wieku. Joel Garreau w następujący sposób opisuje jego członków:

> Transhumaniści z radością witają perspektywę poprawienia człowieka pod względem intelektualnym, fizycznym i emocjonalnym, znacznego wydłużenia życia oraz wyeliminowania chorób i niepotrzebnego cierpienia. Łączy ich wiara w inżynierię ewolucyjną „postludzi" rozumianych jako „istoty o podstawowych możliwościach wykraczających do tego stopnia poza te właściwe dla dzisiejszego człowieka, że nie mogą być już bez wątpliwości uznane za ludzi według dzisiejszych kryteriów (Garreau 2005, 236).

Nasza materialność w ostatnich latach stała się tematem wielu dyskusji w naukach humanistycznych i społecznych. Możliwość uzyskania wymuszonej ewolucji i co za tym idzie stworzenia całkowicie nowych gatunków organizmów odzwierciedla tendencję do instrumentalizacji materii. Niestety tym samym tracimy z oczu główny

cel, jakim jest znalezienie odpowiedzi na kluczowe pytanie biologii o to, czym jest życie i jakie były jego początki. Żeby temu zapobiec, powinniśmy zakwestionować dotychczasowe traktowanie nauk humanistycznych i ścisłych jako odmiennych bytowo. Technologia tworzy człowieczeństwo od zawsze. Nie jest czymś, co przydarza nam się dopiero współcześnie. Należy zatem uświadomić sobie ten fakt i otworzyć się na poszerzanie kooperacji pomiędzy ludzką biologicznością a technologią. Wydaje się, że to istotny punkt widzenia w myśleniu o przyszłości, w której nie ma właściwie już miejsca na samą biologiczność. Poszerzenie i wydłużenie ciała z pomocą narzędzi technologicznych jest właściwe koniecznością. Zdaniem wielu przyszłość należy do nanotechnolgii, która pozwoli na większą kontrolę wykrywania stanów alarmowych w organizmie, tworzenie elektronicznej drugiej skóry pozwalającej poszerzyć pole komunikacyjne. Równie istotne są odniesienia do biohackingu. Zdefiniowanie biohackingu wymaga ustalenia, co będziemy rozumieć w takim przypadku przez sam *hack*. Najogólniej rzecz biorąc będziemy mieć tu do czynienia z momentem, w którym biohaker uzyskuje dostęp do wiedzy znajdującej się wcześniej poza jego zasięgiem. Dodatkowo, jak stwierdza McKenzie Wark:

> Hakować to tyle, co różnić się… Hakerzy umożliwiają przyjście na świat nowych rzeczy. Nie zawsze wielkich czy wspaniałych, czy nawet dobrych, ale — nowych. W sztuce, nauce, filozofii, kulturze, w jakimkolwiek tworzeniu wiedzy — wszędzie tam, gdzie można gromadzić dane, wydobywać z nich informacje, które stwarzają światu nowe możliwości, istnieją hakerzy, hakujący nowe ze starego (Wark 2004, 3–4 za: Jordan 2011, 23).

Powyższy sposób definiowania *hacka* pozbawia go treści i czyni z niego ogólną ideę zmiany. Tym samym *hack* może stać się czymkolwiek. Z pewną ostrożnością można więc wysnuć wniosek, że konstytutywną cechą hackerstwa jest wzajemna determinacja pomiędzy społeczeństwem i technologią. Wielu z hakerów zależy jedynie na pogłębianiu dialogu między różnymi dziedzinami naukowymi i wzajemnej wymianie doświadczeń. Dla biohackingu znaczącą rolę odgrywają działania na polu bioartu, szczególnego nurtu w sztuce, w którym artyści wykorzystują żywy materiał biologiczny do

tworzenia swoich dzieł. Oron Catts i Ionat Zurr z *The Tissue Culture & Art Project* zajmują się inżynierią tkanek. Podczas tego procesu tworzą nowe formy życia, które określają jako „byty pół-żyjące" (Żylińska 2012, 17). Artystyczne projekty Cattsa i Zurr uświadamiają obserwatorom, co współcześnie dzieje się z samym pojęciem „życia" i jak wiele możliwości otwiera się przed artystami, filozofami i szeroką publicznością. Nie jest to perspektywa zbyt nowoczesna, ponieważ artyści zawsze odgrywali ważną rolę w wyjaśnianiu wpływu postępu naukowego na życie człowieka. Jednak współcześnie, gdy wzrasta poziom technologicznej złożoności świata, ich misja może być jeszcze ważniejsza. Wzajemne przenikanie się nauki i sztuki pozwala więc artystom i naukowcom na wypracowanie całkowicie nowych paradygmatów własnej działalności. Praktyki i doświadczenia biohakerskie w sztuce wprowadzają widza w świat, w którym rozmywają się granice pomiędzy tym, co naturalne a kulturowe. Odbiorca staje się mieszkańcem hybrydycznej rzeczywistości, której zasady stworzyła współczesna nauka: genetyka, informatyka i robotyka. To doświadczenie nie polega wyłącznie na popularyzowaniu nauki, ale także na tworzeniu zjawisk artystycznych, w których doświadczenie estetyczne i poznawcze stanowią jedność. W minionym wieku można znaleźć wiele przykładów dyscyplin humanistycznych nastawionych na współpracę, z łatwością wiążących swoje narracje z innowacjami technologicznymi i naukowymi. W rzeczywistości zarówno humaniści, artyści, jak i naukowcy są zaangażowani w pracę nad rozpoznawaniem zmian w ludzkiej percepcji. Współcześnie możemy z dużą pewnością powiedzieć, że współpraca między artystami i naukowcami nigdy nie była tak głęboka jak dziś. Wyzwaniem, przed którym stoją humaniści i naukowcy, jest konieczność zdefiniowania własnej roli.

W celu objęcia całości zagadnień poruszanych przez technoantropologię wprowadziłem pojęcie „Maszyny" oznaczającej swoisty wirtualny organizm. Człowiek, komputery, karty, terminale, kamery, Internet, sieci komórkowe, oprogramowanie, satelity i światłowody. Te wszystkie elementy zrosły się w „Maszynę", która kreuje nasze zachowania. Ludzie są częścią „Maszyny". Jesteśmy stale włączeni. Nie rozstajemy się z telefonem, więc „Maszyna" wciąż nas monitoruje i w niemal każdej chwili ma nad nami kontrolę. To się stało w ostatnich kilku latach. Przestaliśmy być tylko zależni od technologii,

której używamy, i staliśmy się częścią wszechogarniającej „Maszyny". Wirtualność nie jest tutaj jakąś niezależną wielkością, lecz jest nieoddzielna od realności i producentów technicznych rozwiązań. Z pewną dozą ostrożności można założyć, że wirtualność w znacznej mierze współtworzy realny świat. Tom Boellstroff stwierdził, że „przeżywanie części swojego życia w sieci nie wyklucza znaczenia rzeczywistego świata" (Boellstroff 2012, 304). Świadczy to o tym, że nie żyjemy w epoce zdominowanej przez wirtualność, która odsuwa realną rzeczywistość na dalszy plan. Człowiek staje się wirtualny każdorazowo, gdy sięga po wytwory kultury, opozycyjne wobec natury. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że wirtualność jest jedną z podstawowych stałych antropologicznych w historii cywilizacji. Tworzenie wirtualności może być traktowane jako tworzenie kultury. Historia kultury, jako historia pewnych projektów rzeczywistości, staje się przejawem wirtualności. Zależności pomiędzy sferą wirtualną i realną powinny być poddane dokładniejszemu namysłowi teoretycznemu. Właśnie tym rodzajem refleksji powinna zajmować się również współczesna technoantropologia.

O przyszłości, która nas czeka, możemy powiedzieć niewiele. Jednak przy wszystkich zastrzeżeniach należy zauważyć, że za każdą nawet najbardziej skomplikowaną technologią stoi człowiek. Zatem współczesny uczestnik życia kulturowo-społecznego nie powinien ulegać prostym tłumaczeniom i jedynemu słusznemu punktowi widzenia. Wraz z rozpowszechnieniem wiedzy należącej niegdyś wyłącznie do profesjonalistów musi pojawić się potrzeba refleksji moralnej, uważnej i trzeźwej, nad możliwymi konsekwencjami etycznymi i społecznymi wiążącego aktu pełnomocnictwa, jakiego ludzkość udziela dziś nauce i technice. Technologie tworzone przez człowieka są wyrazem intencji naukowców, jednakże działanie, wpływ i przetrwanie wynalazków w ludzkim społeczeństwie nie zawsze zgadza się z intencjami wynalazców. Ponieważ twórca nie kontroluje rynku idei, finansów i objawów, które przesądzą o zastosowaniu danego wynalazku, świat technologii obfituje w niezamierzone konsekwencje. Pojawianie się nowych technologii miewało w dziejach ludzkości niezamierzone i dalekosiężne skutki. Warto w tym miejscu odnieść się do przewidywań z początku lat 70. XX wieku, dotyczących rewolucji komputerowej. Thomas Watson, założyciel firmy IBM, określił globalne

zapotrzebowanie na zaledwie cztery egzemplarze komputerów. Nawet taki wizjoner i znamienity lider biznesu jak Bill Gates nie rozumiał w pełni potencjału Internetu do chwili, gdy pojawiła się firma Netscape. Spóźnił się również z odpowiedzią na zagrożenie, jakie stanowiła dla jego przedsiębiorstwa firma Google.

Szczegółowe przewidywania dotyczące rozwoju nowoczesnych technologii są często skazane na porażkę. Wielu obszarów zastosowań nie jesteśmy w stanie obecnie odkryć. Technoantropologia daje możliwość opisania kilkunastu potencjalnych ścieżek rozwoju oraz zrozumienia kluczowych elementów napędzających tę koniunkturę. Warto jednak zauważyć, że obecnie jest zbyt wcześnie, by stawiać ostateczne tezy dotyczące dziedziny technoantropologii. Jedno jest pewne: aby postawić jakiekolwiek ostateczne stwierdzenie, badacze muszą zrozumieć i przezwyciężyć wszelkie napięcia, jakie obecnie stwarza coraz szybszy rozwój nauki i techniki. Dopiero wtedy możliwe będzie stworzenie krytycznej refleksji na temat relacji człowieka z nowoczesnymi technologiami, czyli technoantropologii.

BIBLIOGRAFIA

Boellstroff, Tom, 2012, *Dojrzewanie w Second Lifie. Antropologia człowieka wirtualnego,* przeł. Agata Sadza, Kraków: WUJ.

Collins, Harry, Pinch, Trevor, 1998, *Golem. Czyli co trzeba wiedzieć o nauce*, przeł. Anna Tanalska-Dulęba, Warszawa: CiS.

Garreau, Joel, 2005, *Radykalna Rewolucja*, przeł. Agnieszka Kloch, Aleksander Michalski, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Jordan, Tom, 2011, *Hakerstwo*, przeł. Tomasz Płudowski, Warszawa: PWN.

Lévy, Pierre, 1997, *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*, Cambridge: Perseus-Books.

Postman, Neil, 2004, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. Anna Tanalska-Dulęba, Warszawa: MUZA.

Turney, Jon, 2001, *Ślady Frankensteina*, przeł. Marta Wiśniewska, Warszawa: PIW.

Żylińska, Joanna, 2012, *W laboratorium etyki. Odpowiedzialność za życie*, [w:] Ryszard, Kluszczyński (red.), *Crude life. The Tissue Culture & Art. Project*. *Oron Catts & Iont Zurr*, Gdańsk: Centrum Sztuki Współczesnej Łaźnia, ss. 16–33.

ABSTRACT

TRAPPED INSIDE THE MACHINE. TECHNO-ANTHROPOLOGY

The aim of this article is to pose the question of who is the man in a world steeped in technology. Currently, through the significant growth of the Internet, we are in the middle of the road leading to the connection of all people in the world in one nervous system. Machines are the most important teachers of man. Not only in terms of learning specific things, but also in the sense that the role of the teacher described by Max Weber — in communicating our knowledge about how to be a man. With some caution we can say that the machines define human form of contact with other people. In conclusion, the author of the article considers the question of human nature in the light of such phenomena as the collective consciousness in the network, technological development and biohacking. The author introduces the concept of „machines" meaning the virtual body, computers, credit cards, terminals, camera, internet, networks, software, satellite and fiber optics. These are all elements merged in the „machine" that creates human behavior.

KEYWORDS: robot, technology, biohacking, Internet, techno-anthropology, transhumanism, technological development, collective knowledge

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

MONIKA MAZUR-BUBAK
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

WYBRANE TEORIE LEŻĄCE U PODSTAW WSPÓŁCZESNEGO PARADYGMATU WOJNY

Wstęp

Choć od czasów Tukidydesa historia polityczna świata obfitowała w liczne wojny i konflikty międzynarodowe czy wewnątrzpaństwowe, zastanawiająco niewiele zmieniło się w samym postrzeganiu zjawiska wojny przez społeczeństwo. Przekonania oparte na rozważaniach greckiego historyka wygłaszane są na forum publicznym jako odwieczne i niezmienne reguły rządzące wrogimi relacjami. To podzielane przez współczesne społeczeństwa głębokie przeświadczenie o ich poprawności powoduje, że do argumentacji politycznej trafiają sformułowania takie jak: *Si vis pacem, para bellum*, czy też wypowiedziane przez Cycerona: *Nervus belli pecunia (est)*. Na ile jednak uprawnione jest założenie, że od początków naszej ery zjawisko wojny w zasadzie nie zmieniło swojego charakteru? Przede wszystkim wydaje się ono zaprzeczać konieczności rozwoju myśli związanej z praktyką i teorią prowadzenia sporów, z którą ewidentnie mamy do czynienia na przestrzeni interdyscyplinarnej. Co więcej, przyjmując je, należałoby uznać za bezzasadne czy wręcz błędne liczne próby sformułowania najbardziej adekwatnej definicji wojny (aktualnie bowiem mamy do czynienia z sytuacją wyodrębnienia się ogromnej liczby takich definicji czy nawet całych teorii, formułowanych na potrzeby rozwoju konkretnych dziedzin). Warto zatem dokonać nie tyle próby ich wstępnej klasyfikacji (co wydaje się pracą niezwykle czasochłonną i drobiazgową — pozwala nawet na hipotezę, iż może być to zadanie skazane na niepowodzenie), co próby uzyskania odpowiedzi na pytanie, czy istnieje pewien rdzeń teoretyczny, z którego czerpią

autorzy większości z nich[1], oraz w konsekwencji, czy zasadne były wszelkie powzięte próby redefinicji pojęcia wojny.

Celem tego artykułu nie będzie zatem przegląd wszystkich istniejących definicji (co zdaje się być projektem jeżeli nie niemożliwym, to ekstremalnie trudnym metodologicznie), lecz jedynie próba wskazania tych z nich, które mogły stanowić podstawę dla rozwoju namysłu nad koncepcją wojny w ramach współczesnej filozofii politycznej. Tym samym zakłada się, że istnieją „teorie bazowe", które ustanowiły pewną współczesną tradycję badawczą w ramach tego zagadnienia. Będzie to próba wskazania pewnego rodzaju rdzenia teoretycznego, na podstawie którego w przyszłości możliwe będzie uporządkowanie ogólnie zakreślonego obszaru teoretycznego. Projekt ten będzie wsparty na teoretycznym modelu paradygmatu naukowego zaprezentowanym przez Thomasa Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowych*. Myśliciel dla wyrażania specyficznej struktury nauki — czy też tradycji badania naukowego — przedstawia swoiste pojęcie paradygmatu naukowego. Między innymi na podstawie zaproponowanej przez niego wizji nauki możliwe będzie wyodrębnienie tych teorii, które stały się podstawą dla rozwoju pewnej tradycji badawczej.

Pomimo iż dostępna w Polsce literatura związana z refleksją nad teorią wojny jest bogata, stosunkowo słabo przeanalizowana jest możliwość usytuowania różnych jej koncepcji w ramach jednej tradycji badawczej. Istnieje także wiele wnikliwych analiz dotyczących tematyki wojennej, jednakże dostępna literatura skupia się przede wszystkim na ujmowaniu wojny w wybiórczych aspektach takich jak: zmiany cywilizacyjne, rozwój nowoczesnych technologii, przekształcanie się roli państwa, czy też zagrożenia wynikające z procesów globalizacyjnych. Brak w niej opisu specyficznej tradycji definiowania wojny w kontekście współczesności.

W pierwszej części wskazane zostaną najważniejsze zagadnienia związane ze specyficznym dla nauk humanistycznych ujęciem teorii

[1] Podobnego zadania, którego celem miało być usystematyzowanie wszystkich współczesnych teorii z zakresu filozofii politycznej, podjął się W. Kymlicka. Jego dogłębne analizy wykazały zaś, że sam projekt był początkowo zakrojony na zbyt szeroką miarę. Wyciągając naukę z jego obserwacji, warto dokonać tutaj tego (być może nazbyt twardego, a zatem i arbitralnego) ograniczenia dotyczącego wyboru teorii, które zostaną wzięte pod uwagę.

paradygmatu naukowego na podstawie teorii Thomasa Kuhna i Giorgia Agambena. Podjęta zostanie również próba ustanowienia kryteriów, które mogą wskazywać na wagę danej teorii w momencie krystalizowania się paradygmatu.

W drugiej części przedstawiona zostanie pierwsza propozycja teorii, która zostanie przebadana pod kątem możliwości stanowienia podstawy współczesnego paradygmatu wojny. Będą nią dwie uzupełniające się koncepcje, tj. pojęcia wojny wg. Carla von Clausewitza (choć okres pracy tego myśliciela nie zalicza się do epoki nowożytnej — jego rozważania stanowią nowy etap w ujmowaniu tego typu zagadnień, można go zatem uznać za początek rozwoju nowoczesnego paradygmatu wojny) oraz pojęcia polityczności Carla Schmitta.

W trzeciej części wskazana zostanie druga propozycja teoretyczna, z której wywodzą się reguły ustanawiające podstawę współczesnego paradygmatu wojny — tj. teoria wojny Jerzego Wiatra.

Zastosowanie paradygmatu Kuhna

Ta część artykułu przybliżać będzie najważniejsze założenia dotyczące zakresu metodologicznego badania. Przede wszystkim zakreślone zostaną w bardzo ogólnej formie ramy pojęcia paradygmatu zaproponowanego przez Thomasa Kuhna, z nich zaś wyekstrahowane zostaną możliwe do zastosowania kryteria, które później będą pomocne przy analizie konkretnych teorii.

Thomas Kuhn twierdzi, że konkretną tradycję badawczą można analizować na różne sposoby, najbardziej popularnym z nich jest poszukiwanie zasad i reguł, na które przystają i którymi posługują się naukowcy i badacze. Przy czym „reguły" określa w tym kontekście jako „ustalony punkt widzenia" czy też „powzięte z góry przekonanie" (Kuhn 1968, 55). Przekonuje on tym samym, że każda nowa teoria w ramach danego porządku, aby zostać uznaną, musi wpisywać się w ten „ustalony punkt widzenia", ponieważ nie spełniwszy tego wymogu, zostaje uznana za niekompletną lub nieadekwatną (ponieważ nie można powiązać jej z istniejącą teorią). Jest to zasadnicze ograniczenie dla nauki instytucjonalnej — jak zauważa autor.

Z innym podejściem do tradycji badawczej mamy do czynienia, kiedy tym, czego poszukujemy, nie są reguły, lecz paradygmaty naukowe. Te drugie autor rozumie jako „quasi-standardowe

zastosowania rozmaitych teorii zarówno w zakresie pojęciowym, jak i doświadczalnym i instrumentalnym" (Kuhn 1968, 59). Autor, próbując określić, czym właściwie jest paradygmat naukowy, odwołuje się do jego intuicyjnego rozumienia, ponieważ uważa, że „mimo tych czy innych niejasności, paradygmaty dojrzałej nauki instytucjonalnej dają się określić stosunkowo łatwo" (Kuhn 1968, 59). Za paradygmat naukowy uważa zatem pewną tradycję badawczą, która składa się nie tylko z pewnego zestawu pytań dotyczących zjawisk czy też obiektów, ale również specyficznego zakresu możliwych do przyjęcia odpowiedzi. Paradygmat określa zdecydowanie (choć nie wprost) pewien sposób rozumienia i postrzegania jakiegoś zagadnienia, na podstawie założeń wynikających z teorii, które stanowią jego podstawę.

> Kiedy paradygmat ulega zmianie, wraz z nim zmienia się i świat. Kierując się nowym paradygmatem, uczeni stosują nowe przyrządy i kierują wzrok na nowe tereny. Wygląda to tak, jak gdyby zawodowa społeczność uczonych przeniosła się nagle na inną planetę, gdzie przedmioty dobrze znane ukazują się w innym świetne wraz z innymi, nieznanymi (Kuhn 1968, 127).

Istotnym warunkiem badania naukowego jest — jak podkreśla autor *Struktury rewolucji naukowych* — odróżnienie poszukiwania reguł od poszukiwania paradygmatów w nauce. Jest to konieczne, ponieważ należy zdecydowanie zarysować linię demarkacyjną pomiędzy poszukiwaniem reguł konstytuujących daną tradycję badawczą a poszukiwaniem teorii stanowiących główny rdzeń czy też podstawę paradygmatu naukowego. Jak uważa Kuhn, badanie reguł jest ciągłym źródłem rozczarowań, natomiast badanie paradygmatu pozwala przezwyciężyć ograniczenia pierwszego z nich. Autor uzasadnia tę konstatację spostrzeżeniem, że z jednego paradygmatu dla różnych uczonych mogą wynikać różne reguły. Tym samym uzyskanie zgody wśród uczonych co do reguł stosowanych w ramach jednej tradycji jest niezwykle skomplikowane. (Co więcej, Kuhn zdaje się za Wittgensteinem wskazywać, że nie istnieje jeden obowiązujący zespół reguł, zatem jego poszukiwanie jest błędem metodologicznym).

Paradygmat naukowy przedstawiony zostaje w opozycji do tradycji badawczych, które uznają wyłącznie jeden zespół obowiązujących reguł i zasad. Ma on stanowić podstawę, na której wzorują się inne teorie, przy jednoczesnym domniemaniu, że z tych

samym założeń możliwe jest wyprowadzenie różnych wniosków, czyli z teorii, które stanowią rdzeń paradygmatu, mogą rozwinąć się różne, czasem nawet sprzeczne koncepcje. Ważną cechą paradygmatu naukowego jest to, że stanowi on rodzaj wiedzy, który został uznany przez daną społeczność za jedno z jej trwałych osiągnięć. Amerykański badacz zastrzega jednocześnie, że naukowcy nie muszą uzyskiwać zgody, które zasady i reguły wyczytane z danego paradygmatu przesądziły o jego utrwaleniu. Dane paradygmaty naukowe mogą zatem „określać naukę instytucjonalną bez pomocy dających się wykryć reguł" (Kuhn 1968, 62).

Poprzez takie określenie sensownego użycia tego terminu wydobyć można pewne konstytutywne cechy teorii, które stanowią trzon danego paradygmatu naukowego.

Przede wszystkim, teorie takie muszą być uznane przez społeczność za trwałe osiągnięcie, choć ich treść nie musi być jednoznacznie interpretowana. Co więcej, argumentacja dotycząca przyczyn, które spowodowały, że dana teoria stanowi podstawę paradygmatu, może być różna. „Krótko mówiąc, chociaż mechanika kwantowa (lub dynamika Newtona czy też teoria elektromagnetyczna) jest paradygmatem dla wielu specjalistów, nie jest ona tym samym paradygmatem dla wszystkich. Dlatego też może ona wyznaczać szereg tradycji nauki instytucjonalnej, które mogą się krzyżować, nie pokrywając się zarazem" (Kuhn 1968, 66).

Na tej podstawie można dokonać próby wyznaczenia przykładowych kryteriów, które powinny spełniać teorie stanowiące podstawę paradygmatu (z zastrzeżeniem, że wyprowadzone zostają one wyłącznie z tej części rozważań Thomasa Kuhna, które przedstawia on w *Strukturze rewolucji naukowych*). Teorie takie:

1. Stanowią przyczynek dla rozwoju dużej liczby teorii pokrewnych. Inaczej mówiąc, wiele teorii wzoruje się na niej, odnosi do niej lub pozostaje do niej w relacji podobieństwa.
2. Są na tyle istotne, że nie sposób pominąć ich w badaniach nad daną tematyką (choćby poprzez dokonanie analizy krytycznej).

3. Są na tyle ogólne, że w sposób satysfakcjonujący (dla środowiska naukowców) tłumaczą jak największą liczbę zjawisk[2].
4. Ustanawiają jedną lub kilka tradycji w nauce instytucjonalnej.

Przy czym istotne dla rozważań z zakresu filozofii politycznej jest wskazanie na możliwość funkcjonowania paradygmatu naukowego w filozofii i naukach humanistycznych. Na uprawnione użycie paradygmatu w naukach humanistycznych wskazuje Giorgio Agamben. Zauważa on, że Kuhn używa pojęcia paradygmatu w dwóch znaczeniach. Po pierwsze jako — „całość technik, patentów i wartości podzielanych przez członków społeczności" (Agamben 2002, str?). Po drugie zaś, jako pojedynczy przykład teorii — np. mechaniki Newtona, która ustanawia pewną tradycję. Specyfika struktury modelu teoretycznego, jaki stanowi paradygmat, polega na tym, że odnosi się on do siebie samego. Nie jest to ani wnioskowanie dedukcyjne ani indukcyjne, ale wnioskowanie od szczegółu do szczegółu. Teoria ta odnosi się do specyficznych okoliczności, dla których została sformułowana, tworząc tym samym pewien wewnętrzny porządek ontologiczny. Kuhn nazywa paradygmatami te z teorii, których porządek ontologiczny został uznany i powielony w kolejnych teoriach — ustanawiając pewną kontynuację teorii bazowej. Autor *Struktury rewolucji naukowych* wskazuje na specyficzny porządek kształtowania się paradygmatu (w sensie pewnego dyskursu). Początkowym i jednocześnie podstawowym jego elementem jest właśnie taka teoria bazowa, czyli konkretna teoria, czy też zespół teorii, które wyznaczają określony obszar badawczy.

[2] Kryterium to nie powinno być rozumiane dosłownie — tj. nie chodzi tu o faktyczną jej zdolność do tłumaczenia największej liczby zjawisk. Chodzi tutaj raczej o możliwość rozwiązania w granicach danej teorii podstawowych problemów właściwych dla dziedziny, w ramach której priorytet ma ww. teoria. Jeżeli nie zostaje spełniony ten warunek, jak pisze Kuhn, „Kiedy uczeni nie zgadzają się w kwestii, czy podstawowe problemy ich dziedziny zostały rozwiązane, poszukiwanie reguł zaczyna odgrywać rolę, jakiej w normalnej sytuacji nie spełnia. Póki jednak paradygmat jest niezagrożony, może on funkcjonować bez zgody na jego racjonalizację, a nawet bez podejmowania prób czegoś takiego" (Kuhn 1968).

W dalszej części wystąpienia dokonana zostanie analiza koncepcji, które mogą stanowić bazę teoretyczną dla współczesnego paradygmatu wojny.

Carl von Clausewitz i Carl Schmitt — pierwszy przykład teorii ustanawiającej paradygmat

W tej części artykułu zaprezentowane zostaną istotne dla realizacji celu tego artykułu aspekty definiowania wojny przez Carla von Clausewitza oraz pojęcie polityczności zaproponowanego przez Carla Schmitta. Następnie opisane zostaną tropy, które skłaniają ku komplementarnemu traktowania obu koncepcji. Ostatecznie obie teorie zbadane zostaną przy użyciu wskazanych w poprzedniej części kryteriów, co pozwoli[?] przeprowadzić wstępne badanie pod kątem tego, czy mogą one stanowić bazę dla współczesnego paradygmatu wojny.

Carl von Clausewitz definiuje wojnę jako „akt przemocy, mający na celu nagięcie woli przeciwnika do naszej woli" (Clausewitz 2010, 24). Jej głównym celem jest podporządkowanie przeciwnika naszej woli, natomiast środkiem do jego realizacji jest przemoc czy też przymus fizyczny. Kolejną istotną cechą wojny jest brak umiarkowania w stosowanych środkach (co pozwala oddzielić wojnę od wszelkich innych manewrów politycznych). Wojnę należy prowadzić wszystkimi możliwymi sposobami, a najważniejszym z kryteriów działania jest tutaj efektywność. Autor podkreśla wymóg efektywności, wskazując, że celem wojny może być również bezpośrednie zniszczenie adwersarza a nie tylko przekonanie go do realizacji „naszych" celów. Wojna jawi się w jego wizji jako proces, którym kieruje wódz i który odbywa się wedle przyjętych założeń. Ustalenie celu politycznego, który jest też pierwotnym motywem przystąpienia do wojny lub ataku, powinno stanowić wskazówkę przy ustalaniu standardów dotyczących: mocy planowanego ataku czy też skali możliwych do podjęcia wysiłków. Autor rozróżnia oprócz celów szczegółowych — dwa cele główne: cel pozytywny — podbój, oraz cel negatywny — obronę. Przy czym „standard ten nie istnieje sam w sobie, ale zawsze w odniesieniu do obu walczących Państw"(Clausewitz 2010, 34). Oznacza to, że niemiecki strateg nie ma na celu opisu konkretnych reguł, które właściwe są dla

każdej wojny — chce on jedynie wskazać, że reguły takie pojawić się mogą w związku z konkretnymi okolicznościami. Przy czym w dalszej części rozważań zastrzega, że realizacja postulowanego celu politycznego, czy też motywu konfliktu, może przebiegać na wiele różnych sposobów. „Całkiem możliwe — pisze on — jest zaistnienie między dwoma Państwami takiej sytuacji, iż pozornie nieistotny motyw polityczny będzie miał efekt zupełnie niewspółmierny do swojego znaczenia — na przykład spowoduje straszliwy wybuch [konfliktu]" (Clausewitz 2010, 35).

Należy również zwrócić uwagę, w jaki sposób Clausewitz odnosi się do innych ograniczeń dotyczących działań wojennych. Do pewnego stopnia przewrotnie w technice i nauce upatruje on przede wszystkim oręża w walce z przemocą. Do skuteczności przepisów prawa międzynarodowego odnosi się zaś z rezerwą — pisze bowiem, że chociaż „towarzyszą jej [wojnie] ograniczenia, słabe i niedostrzegalne, zwane przepisami Prawa Międzynarodowego, które przemoc sama sobie narzuca [to] (…) nie warto o nich mówić, ponieważ w niewielkim tylko stopniu zagrażają jej możliwościom" (Clausewitz 2010, 24). Zasada nieograniczoności wojny była częstym powodem krytyki założeń pruskiego myśliciela. Brytyjski historyk Basil Liddell Hart zarzucał mu wręcz, że rozważania te doprowadziły do niezwykłego okrucieństwa podczas pierwszej wojny światowej. Z drugiej strony, jak pisze Bart Schuurman:

> Clausewitz defines war as "an act of force to compel our enemy to do our will" and declares that "to introduce the principle of moderation into the theory of war itself would always lead to logical absurdity," going on to say that because "there is no logical limit to the application of that force" this "must lead, in theory, to extremes (Schuurman 2010, 92).

Clausewitz bowiem w swoich rozważaniach sytuuje się na pozycji realisty politycznego. Zdaje on sobie sprawę z tego, że tylko w świecie idealnie sprawiedliwym wojny mogłyby toczyć się w ramach nieprzekraczalnych granic, czy to prawnych, czy moralnych. Co więcej, otwarcie przyznaje, że dzieła *O naturze wojny* nie należy traktować jako skończonej całości (czy też ukończonej budowli), lecz jako same „tylko

materiały do jej budowy" (Clausewitz 2010, 19). Wskazuje tym samym na granice obowiązywania tej teorii.

Najsłynniejsze i najczęściej komentowane zdanie Clausewitza brzmi: „wojna jest tylko kontynuacją polityki innymi środkami" (Clausewitz 2010, 46). Ze słów tych bezpośrednio wynika, że związek z wojny i polityki jest nierozerwalny, a różnica między nimi sprowadza się do wachlarza środków, z których władza może skorzystać dla uzyskania swojego celu. Politykę można nazwać wojną prowadzoną pokojowymi środkami, natomiast wojnę — polityką prowadzoną ostatecznymi środkami. Pogląd ten podziela Michael Walzer, pisząc — „słynne stwierdzenie Clausewitza, że wojna jest kontynuacją polityki innymi środkami, miało zapewne być prowokujące (…). Równie oczywiste jest stwierdzenie odwrotne: polityka to kontynuacja wojny innymi środkami. (…) Polityka jest formą pokojowego sporu, wojna gwałtem zorganizowanym" (Walzer 2006, 7). Tym, co według Clausewitza odróżnia wojnę od polityki — jest ostateczność jej konsekwencji. Przegrani w potyczce politycznej mogą bowiem utracić poparcie, lecz nie tracą życia. Adwersarze wojenni często nie mają tyle szczęścia. Spór dotyczący rozmaitych kwestii związanych z wojną jest w sferze publicznej niezwykle płomienny, bowiem odnosi się on do kwestii najbardziej podstawowej — bezpiecznego życia człowieka.

Skoro Clausewitz definiuje wojnę, odwołując się do działań politycznych, nie sposób rozważać jego teorii bez odwołania się do pierwszej próby zdefiniowania pojęcia polityczności jako samoistnej dziedziny — tj. do dzieła Carla Schmitta.

Schmitt ustanawia definicję polityczności, dostrzeżegłszy[?] jej brak w namyśle nad teorią państwa. Argumentuje on, że państwo jest stanem narodu, który nabiera sensu właśnie poprzez pojęcie polityczności. Twierdzenie to nabiera sensu dopiero po analizie głównych założeń jego teorii.

Autor *Pojęcia polityczności* rozpoczyna swoje rozważania od ustalenia znaczenia specyficznie rozumianych kategorii wroga i przyjaciela, które oznaczają — jak pisze Paweł Kaczorowski — opozycję My — Oni (Kaczorowski 1998). Opozycja taka nasuwa bezpośrednie skojarzenia z procedurą ustalenia granic społeczeństwa

poprzez wskazanie warunków koniecznych do spełnienia dla uzyskania statutu obywatela (czyli pewnego My). Kategorie te należy pojmować w specyficzny sposób, ponieważ „różnica ta (między wrogiem a przyjacielem) może być teoretyczna lub faktyczna, ale wcale nie musi pociągać za sobą innych, moralnych, estetycznych czy ekonomicznych różnic. Polityczny wróg nie musi być moralnie zły, estetycznie odpychający, ani też nie musi być postrzegany jako ekonomiczny konkurent" (Schmitt 2000, 198).

W podobny sposób wroga charakteryzuje Clausewitz. Wprowadza on do teorii wojny zasadę biegunowości. Polega ona na wskazaniu opozycji podobnej do tej, którą opisuje Schmitt. Siedemnastowieczny myśliciel pisze — „w bitwie obie strony dążą do zwycięstwa, ponieważ zwycięstwo jednej strony oznacza porażkę drugiej" (Clausewitz 2010, 39). Schmitt wyraża tę biegunowość w sposób radykalny, gdyż opozycję „my — oni" uważa za głęboko egzystencjalną. Istnienie „innego" staje się tym samym w jego teorii zagrożeniem czy nawet zaprzeczeniem istnienia „my". Z pojęciem wroga wiąże się w sposób oczywisty walka czy też jej realna możliwość. Wroga rozumie się w tej teorii jako zagrożenie fizyczne istnienia jakiegoś „my". Schmitt potwierdza to w słowach „takie pojęcia jak „wróg" i „walka" należy rozumieć w bezpośrednim egzystencjalnym sensie. W rzeczywistości takie pojęcia jak przyjaciel, wróg czy walka mają realne znaczenie właśnie dlatego, że związane są z faktyczną możliwością fizycznego unicestwienia" (Schmitt 2000, 204).

W podobnym tonie o wrogu pisze Clausewitz: „zasada biegunowości sprawdza się tylko przy zastosowaniu do jednej i tożsamej rzeczy, w której pozytyw i jego przeciwieństwo — negatyw, mogą się całkowicie znieść" (Clausewitz 2010, 39). Użyte przez teoretyka wojny wyrażenie „całkowite zniesienie" wskazuje, że zasada biegunowości w wojnie działa w podobny sposób jak w opozycji wróg —przyjaciel w polityce.

Ostatecznie komplementarność obu teorii potwierdza fakt, że Schmitt korzysta wprost z pojęcia wojny zaproponowanego przez Clausewitza w słowach: „Wojna wynika z wrogości, ta ostatnia oznacza bowiem egzystencjalną negację innego bytu" (Schmitt 2000, 204). Taki punkt widzenia można odnaleźć we fragmencie dzieła *O naturze wojny*,

w którym Clausewitz wskazuje na główne motywy wojny. Pisze on: „Ludzi do wojny prowadzą dwa motywy: instynktowna wrogość oraz wrogie zamiary. W naszej definicji Wojny za jej cechę charakterystyczną przyjęliśmy drugi z powyższych elementów, ponieważ występuje on ogólniej"(Clausewitz 2010, 25).

Powyższe rozważania skłaniają do konstatacji, że teoria wojny, wedle której jest ona kontynuacją prowadzonej polityki, wymaga dookreślenia przez pojęcie polityczności, w sposób zaś najbardziej adekwatny i spójny teorię tę dopełnia praca Carla Schmitta.

Czym jednak wyróżnia się ten duet teoretyczny? Jakie są przesłanki do wnioskowania, że te dwie teorie mogą stanowić podstawę współczesnego paradygmatu wojny?

Przede wszystkim warta uwagi jest ich niezwykła popularność, która pomimo dość intensywnej krytyki (Bruce Fleming, Tony Corn, Phillip Meilinger, Mary Kaldor)[3] wciąż utrzymuje się na podobnym poziomie. Wynika ona przede wszystkim z tego, iż obaj myśliciele wnieśli do namysłu nad państwem, społeczeństwem i polityką olbrzymi wkład, nie tylko ze względu na innowacyjność swoich dzieł, ale także na prezentowany przez nich wysoki poziom abstrakcji. Potwierdzenie istotności obu dzieł w namyśle nad konfliktami zbrojnymi odnaleźć można poprzez odwołanie się do licznych prac o podobnej tematyce. Ich autorzy bowiem za punkt wyjścia najczęściej obierają właśnie te dwie teorie. Jak pisze o pracy Carla von Clausewitza P. Chmielarz: „Tematyką zjawiska wojny zajmowali się nie tylko „cywilni" badacze. Teoretyczny dorobek zawodowych wojskowych również zasługuje na wzmiankę, tym bardziej, że niektóre prace z tej dziedziny osiągnęły status absolutnie kanoniczych" (Chmielarz 2013, 19). Autor książki *Wojna a państwo* upatruje źródeł tej popularności w specyficznej strukturze wywodu Clausewitza — pisze on: „Clausewitz dla odmiany w swoich rozważaniach przechodzi od atrakcyjnej koncepcji konfrontacji dwóch przeciwników i ich woli walki do konkretnych zjawisk społecznych, które wiążą się z taką sytuacją", tym samym „dostrzega on złożoność badanego zjawiska" (Chmielarz 2013, 22).

[3] http://www.clausewitz.com/FAQs.htm#Top, dostęp z dnia 15.07.2014.

Podobne stanowisko znaleźć można u Albina i Heidi Tofflerów, którzy wskazują na Clausewitza jako na ojca współczesnej strategii wojennej. Co więcej, argumentują oni, że jego teoria była tak nowatorska i nośna, iż bardzo szybko doczekała się licznych kontynuatorów. „Clausewitz pisał o wojnie absolutnej. To jednakże nie wystarczało tym teoretykom, którzy szli jego śladem" (Toffler 2006, 49). Autorzy ci zwracają również uwagę na inne słowa Clausewitza — w których niejako przewidział to, że jego teoria zostanie poddana licznym analizom, krytyce i próbom przeformułowania. Powiada on: „każda epoka ma swoje własne formy wojny; (…) każda posługuje się więc własną teorią wojny" (Toffler 2006, 94). Autor charakteryzuje się zatem wysokim stopniem pokory wobec prezentowanych przez siebie tez, ma on także świadomość granic stosowalności zaproponowanych rozstrzygnięć.

Jeżeli przyjrzymy się popularności teorii Clausewitza, jasnym staje się jej silne powiązanie z *Pojęciem polityczności* Carla Schmitta. Jak pisze Raymond Aron — Clausewitz „jako teoretyk racjonalnego działania przypomina tylko przywódcom czasu wojny i pokoju o zasadzie, którą i jedni i drudzy powinni respektować: o prymacie polityki, o tym, że wojna jest tylko narzędziem na usługach celów wyznaczonych przez politykę, że jest ona tylko chwilowym stanem, jakimś aspektem stosunków pomiędzy państwami, w ramach których każde państwo musi być posłuszne zasadom polityki, a więc logice trwałych interesów danej zbiorowości" (Aron 1995, 40–41). Czy też logice realizacji interesów określonego „my".

Za klasyka Clausewitz zostaje uznany również przez takich myślicieli jak: Franciszek Skibiński, Bolesław Balcerowicz, Quincy Wright, Micheal Walzer, Raymond Aron, Peter Paret, Herfried Münkler, Dietmari Schössler, John Keegan, Christopher Bassford, Christopher Daase i wielu innych.

Popularność obu teorii wstępnie klasyfikuje je jako pierwszych kandydatów na teorie bazowe dla współczesnego paradygmatu wojny. W ustaleniu tego, czy można rozpatrywać je w tym kontekście, pomocne będą ustalone wcześniej kryteria wskazujące na wysokie prawdopodobieństwo, że dana teoria należy do teorii bazowej paradygmatu naukowego.

1. Teoria ta niewątpliwie była inspiracją dla rozwoju dużej liczby teorii pokrewnych (tj. wzorujących się na niej, odnoszących się do niej, lub pozostających do niej w relacji podobieństwa) — kryterium uznaje się za spełnione.

2. Jest ona tak ważna, iż większość badaczy odnoszących się do definicji wojny czy też do zagadnień związanych ze strategią wojenną rozpoczyna swój wywód właśnie od Clausewitza. W rzetelnej analizie zagadnienia nie sposób więc pominąć tego dzieła.

3. Teoria zdaje się być stosunkowo ogólna, ponieważ istnieją liczne koncepcje wskazujące na konieczność jej dookreślenia czy wręcz przeformułowania w teorię nową (Walzer 2006; Shaw 2003; Mueller 2004; Wievorka 2009).

4. Z całą pewnością można przyznać, iż ustanawia przynajmniej jedną tradycję w nauce instytucjonalnej (Strachan i Herberg-Rothe 2007; Schuurman 2010). O tej cesze teorii wprost piszą również A. i H. Toffler — wskazując m. in. na rozszerzenie i odwrócenie tej teorii przez Ericha Ludendorffa, który zainspirowany Clausewitzem wprowadził pojęcie wojny totalnej.

Wstępna analiza zdaje się potwierdzać, że teorie te są w stanie spełnić trzy z czterech wyznaczonych kryteriów. Możliwa jest zatem sytuacja, iż do duetu Clausewitz — Schmitt należy dołączyć trzecią teorię, która dookreślając pozostałe dwie, umożliwi spełnienie wszystkich czterech warunków.

Uzupełnienie teorii Clausewitza — Schmitta

W kolejnej części przedstawiona zostanie teoria Jerzego Wiatra, która stanowić będzie rozszerzenie i jednocześnie dopełnienie dla teorii bazowych współczesnego paradygmatu wojny. Ostatecznie dokonana zostanie próba wskazania zasadności włączenia tej teorii w zakres teorii bazowych.

Wiatr wskazuje na pewien zasadniczy problem związany z teorią Clausewitza, mianowicie definicja wojny, jako czynu politycznego, który dokonany jest przy użyciu środków przemocy, nie bierze pod uwagę sytuacji, w której przemoc użyta zostaje na mniejszą skalę. Autor

Socjologii wojny zauważa, że nie każde użycie przemocy dla realizacji czynu politycznego możemy nazwać wojną. Doprecyzowuje on ten termin w słowach: „Wojna nie oznacza po prostu użycia przemocy, lecz raczej użycie przemocy w skali całego państwa lub całej grupy państw w ciągu dłuższego okresu i przy względnej przybliżonej przynajmniej — porównywalności sił zaangażowanych przez każdą ze stron" (Wiatr 1964, 49). Takie sformułowanie pozwala na wyłączenie z zakresu pojęcia wojny interwencji takich jak: „zamach stanu, bunt, rebelia, interwencja, czy »akcja policyjna«" (Wiatr 1964, 48). Takie ograniczenie wynika w pewnym stopniu z inspiracji myślą Quincy'ego Wrighta. Wiatr, parafrazując go, pisze: „wojna to forma konfliktu społecznego między społecznościami jako zwartymi całościami, (…) natomiast osobliwość tej formy konfliktu polega na tym, że jest on rozwiązywany przy użyciu siły zbrojnej w warunkach — w przybliżeniu — równości sił zaangażowanych po obu stronach" (Wiatr 1964, 50). Wiatr ma dość mocne zastrzeżenia co do wskazanej przez Wrighta kategorii równości. Dotyczą one przede wszystkim tego, że „Wright rezerwuje miano wojny dla konfliktów między partnerami o pozycji prawnej w przybliżeniu równej" (Wiart 1964, 51), z czym polski badacz się nie zgadza.

Siła teorii polskiego badacza polega na dialektycznym ujęciu z jednej strony wizji wojny zaprezentowanej przez Clausewitza, a z drugiej przez Wrighta, w efekcie tworzy on własną kompilacyjną definicję. A brzmi ona tak: „Wojna jest stanem społeczeństwa, w którym ostry konflikt zewnętrzny lub wewnętrzny, wyrosły z dotychczasowej polityki, rozwiązywany jest środkami przemocy" (Wiatr 1964, 53). Ustanawia na jej podstawie specyficzny zakres obowiązywania tego terminu, ponieważ nie określa on już wyłącznie jakiejś relacji między państwami. Wojna możliwa jest także pomiędzy: „państwem a siłami politycznymi, dążącymi dopiero do stworzenia własnego państwa z drugiej strony, albo wreszcie ugrupowaniami politycznymi w ramach jednego państwa" (Wiatr 1964, 53). Zaletą tej teorii jest niewątpliwie dookreślenie dotyczące możliwych aktorów działań wojennych.

Czy jednak syntetyczne ujęcie definicji Clausewitza i Wrighta ustanawia teorię na tyle silną, aby mogła ona stanowić grunt dla funkcjonującego paradygmatu wojny?

Główną jej zaletą jest niewątpliwie zwrócenie uwagi na płaszczyznę relacji, w ramach których dochodzi do zjawiska wojny. Nie odbywają się one bowiem tylko na przestrzeni relacji politycznych, lecz również w związku z relacjami społecznymi. Teoria Jerzego Wiatra uwzględnia nie tylko wyniki badań Clausewitza, ale również Quincy'ego Wrighta, przy czym zdaje się przełamywać ograniczenia obu przez dokonanie syntezy obu stanowisk. Komplementarne potraktowanie tych dwóch koncepcji doprowadza do ukształtowania się definicji dokładniejszej a jednocześnie tłumaczącej większy zakres zjawisk społeczno-politycznych. Włączenie jej w zakres podstaw współczesnego paradygmatu wojny na wstępnym etapie badań wydaje się zasadne przede wszystkim ze względu na to, że choćby częściowo umożliwia spełnienie trzeciego kryterium, które brzmi: dana teoria jest na tyle ogólna, że w sposób satysfakcjonujący (dla środowiska naukowców) tłumaczy jak największą liczbę zjawisk. Na potrzebę rozszerzenia analizy tematyki wojennej o zagadnienia związane ze zjawiskami społecznymi za innymi badaczami (Wallerstein 1974; Tilly 1986, 1990; Skocpol 1979; Giddens 1985; Mann 1986, 1993) zwraca uwagę Ian Roxboroug.

> The importance of the sociological study of war is now generally recognized. A recent textbook by Anthony Giddens (1991), for example, devotes a chapter to the subject, and elsewhere Giddens argues that the impact of war in the twentieth century upon generalized patterns of change has been so profound that it is little short of absurd to seek to interpret such patterns without systematic reference to it (1985: 244) (Roxboroug, 1994, 619).

Za Giddensem Ian Roxboroug postuluje konieczność włączenie do socjologii rozważań dotyczących ładu międzynarodowego. Czym jednak dziedzina nazwana socjologią wojska mogłaby wzbogacić współczesny paradygmat wojny? Wiatr uważa, że socjolog wojny łączy wiedzę historyka z warsztatem metodologicznym socjologa, dzięki czemu jest on w stanie formułować wnioski czy też wykrywać pewne prawa działania grup społecznych.

Warto również zwrócić uwagę, że także Carl Schmitt, pisząc o polityczności, odnosi się do zagadnień związanych z funkcjonowaniem społeczeństwa, gdyż w centrum jego zainteresowań sytuują się właśnie

pewne grupy — czy też wspólnoty ludzkie, których określony układ wpływa na kształt relacji politycznych.

Przedstawione trzy teorie z pewnością wskazują na pewną specyficzną tradycję badawczą. Zakreślona przez Clausewitza rzeczywistość w pracach Schmitta i Wiatra zostaje poszerzona o zagadnienia natury politologicznej i socjologicznej. Jednocześnie zarówno Schmitt, jak i Wiatr w istotny sposób wykraczają poza ramy przyjęte przez Clausewitza, tym samym ustanawiają dodatkowe porządki jej stosowalności.

Podsumowanie

Na podstawie przyjętych kryteriów udało się wywnioskować wysokie prawdopodobieństwo wskazujące, że teoria Carla von Clausewitza stanowi podstawę współczesnego paradygmatu wojny. Ze względu na dalsze rozważania przyjąć można, że zarówno teoria Carla Schmitta, jak i Jerzego Wiatra stanowią jej istotne rozszerzenie i dopełnienie, które może sytuować obie koncepcje w obrębie teorii bazowych paradygmatu.

Wciąż jednak istnieje wiele wątpliwości związanych z włączaniem kolejnych teorii do porządku paradygmatycznego. Można chociażby zadać pytanie o to, dlaczego w zakres podstaw paradygmatu nie została wcielona teoria Quincy'ego Wrighta? Po części odpowiedź można odnaleźć w samej *Strukturze rewolucji naukowych*, gdzie Kuhn przekonuje, że w rozważaniach nad paradygmatem nie chodzi o to, aby znaleźć pretendenta do miana odkrywcy. Co więcej, podkreśla wręcz, że często błędnie „uznajemy, że odkrycie czegoś, podobnie jak ujrzenie czy dotknięcie, przypisane być może jednoznacznie jakiejś jednostce w ściśle oznaczonej chwili. W istocie rzeczy danych nigdy nie sposób określić dokładnie, a i autorstwo pozostaje często wątpliwe" (Kuhn 1968, 71). Być może jednak w dalszym dookreślaniu paradygmatu wcielenie tej a także i innych teorii w zakres rdzenia, czy też teorii bazowych okaże się konieczne. Należy przy tym jednak działać z ostrożnością, ponieważ nie kwestia pierwszeństwa, a kwestia „mocy" danej teorii decyduje o tym, czy stanowi ona przyczynek do powstania nowego paradygmatu. Istnieje również cała gama wątpliwości metodologicznych dotyczących między innymi uprawnionego użycia

terminu paradygmat w ramach ogólnie rozumianych nauk humanistycznych, jednakże na potrzeby rozpoczęcia rozważań przyjęto, że wraz z dalszymi badaniami nad zagadnieniem będzie się rozwijać również zakres badań metodologicznych.

Pomimo że zamierzenie wskazania dokładnych granic paradygmatu wydaje się projektem niezwykle ambitnym czy wręcz niemożliwym, to z pewnością na uwagę zasługuje choćby próba wskazania najważniejszych tradycji badawczych funkcjonujących w jego ramach. Jak zaś zostało udowodnione w tej pracy, teoretyczne trio Clausewitz — Schmitt — Wiatr z pewnością można uznać za jedną z ważniejszych współczesnych tradycji badania tematyki wojny i zagadnień z nią związanych.

Bibliografia:

Agamben, Giorgio, 2002 "What is a Paradigm." Lecture at European Graduate School [Online] http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/, dostęp z dnia: 17.07.2014.

Aron, Raymond, 1995, *Pokój i wojna między narodami*, Warszawa: Centrum im. Adama Smitha.

Chmielarz, Piotr, 2010, *Wojna a państwo*, Warszawa: Scholar.

Clausewitz, Carl, 2010, *O naturze wojny*, Warszawa: Jirafa Roja.

Esposito, Vincent, 1954, *War as a Continuation of Politics*, Military Affairs, Vol. 18, No. 1 (Spring, 1954), pp. 19–26.

Giddens, Anthony, 1985, *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity Press.

Kaczorowski, Paweł, 1998, *My i Oni. Państwo Jako Jedność Polityczna, Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie republiki weimarskiej*, Warszawa, Główna Szkoła Handlowa.

Karolczuk, Edward, 2010, *O wrogu. Szkice filozoficzno-historyczne*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa".

Keegan, John, 1998, *Historia wojen*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Koziej, Stanisław, 1993, *Teoria sztuk wojennej*, Warszawa: Bellona.

Kuhn, Thomas, 1968, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa: PWN.

Mikusińska, Aldona, 2008, *Konflikty współczesnego świata*, Warszawa: PWN.

Münkler, Herfred, 2004, *Wojny naszych czasów*, Kraków: WAM.

Roxborough, Ian, 1994, *Clausewitz and the Sociology of War*, "The British Journal of Sociology", Vol. 45, No. 4 (Dec., 1994), pp. 619–636.

Schmitt, Carl, 2000, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa: Znak.

Schuurman, Bart, 2010, *Clausewitz and the New Wars' Scholars*, "Spring", ss. 89–100.

Toffler, Alvin, Toffler, Heidi, 2006, *Wojna i antywojna. Jak przetrwać u progu XXI wieku?*, Poznań: Kurpisz S.A.

Walzer, Michael, 2006, *Spór o wojnę*, Warszawa: Muza SA.

Walzer, Michael, 2010, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Rozważania natury moralnej z uwzględnieniem przykładów historycznych*, Warszawa: PWN.

Weart, Spencer, 2001, *Bez wojny. Dlaczego państwa demokratyczne nie walczą ze sobą?*, Warszawa: Politeja.

Wiatr, Jerzy, 1964, *Socjologia wojska*, Warszawa: Wydawnictwo MON.

Wright, Quincy, 1964, *A Study of War*, Chicago: The University of Chicago Press.

ABSTRACT

This article will try to indicate the most important theories which constitute the modern paradigm of the war. The theory of the war is an important issue in political philosophy because it accentuates how the boundaries of the existence and the functioning of the state are drawn. Seeking works that form the basis of the paradigm, one should begin with presenting a specific structure of the theory proposed by T. Kuhn. On this basis the article will be divided into three parts.

The first part is focused on the construction of Kuhn's scientific paradigm. Additionally in order to prove the meaningful use of paradigmatic structure in issues connected to humanities and philosophy Giorgio Agamben thesis will also be presented.

The next part will expose the main elements of Carl von Clausewitz's theory of war. The most important of these is an assumption that war is the continuation of political action that seeks to compel the enemy to fulfill "our will". The second element to be tested will be a political concept of Carl Schmitt along with its specific categories of the enemy and the friend. The second element to be tested will be Carl Schmitt's the Concept of the political with its specific categories: the enemy and the friend.

The third part of the paper will present the concept of Jerzy Wiatr. Its task will be to supplement the paradigm by showing that the parties of the war may be a "political community" and not only the state. This will help to extend the applicability of the paradigm in various fields of the social sciences.

The ultimate aim will be to convince the reader that these theories are the most important part of the paradigm. Moreover, there is a high probability that they became the basis for the modern paradigm of the war.

KEYWORDS: Clausewitz, war, conflict, paradigm, Kuhn

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

SZYMON NOWAK
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

DOŚWIADCZENIE PSYCHODELICZNE JAKO DOŚWIADCZENIE POZNAWCZE

Wstęp

Doświadczenia wywołane działaniem środków halucynogennych, takich jak LSD, DMT, psylocybina, salvinorin-A oraz ibogina najczęściej nazywane są mianem doświadczeń psychodelicznych. Ostatnie dziesięciolecia dostarczyły nauce bardzo wielu danych pozwalających lepiej zrozumieć i opisać zarówno treść tych doświadczeń, jak i ich wpływ na człowieka. Przedstawienie pełnego, naukowego opisu doświadczeń powodowanych spożyciem substancji halucynogennych wymaga jednak refleksji filozoficznej. Szczególne zainteresowanie działaniem substancji halucynogennych ma bowiem swoje podstawowe źródło w tym, że treści prezentujące się w doświadczeniu psychodelicznym mają znaczenie duchowe. Duchowość jednak jeszcze do niedawna stanowiła sferę, która wydawała się bardzo odległa od przedmiotu zainteresowań nauk szczegółowych. Na zmianę tej sytuacji miało wpływ z jednej strony odkrycie psychodelicznych właściwości LSD przez Alberta Hofmana w 1943 roku, z drugiej strony wzmożone zainteresowanie kulturami pierwotnymi przechowującymi wiedzę o „świętych roślinach".

Substancje halucynogenne były od tysiącleci spożywane w kontekstach sakralnych. Grecki *kykeon*, indyjska *soma*, aztecki *teonanacatl*, południowoamerykańska ayahuasca, północnoamerykański pejotl, afrykańska iboga oraz *amanita muscaria* spożywana przez szamanów syberyjskich to tylko niektóre przykłady pokazujące, że substancje psychodeliczne odgrywały i ciągle odgrywają istotną rolę w wielu religiach. Ostatnie półwiecze to czas, w którym wysiłek wielu naukowców, terapeutów i artystów spowodował, że także w kulturze zachodniej zauważone zostały ogromne możliwości dla

rozwoju człowieka, wiążące się z bezpiecznym i kontrolowanym przyjmowaniem substancji halucynogennych.

Trudności związane ze stworzeniem nomenklatury naukowej

Badania naukowe związane ze współczesnym użyciem substancji halucynogennych są jednak obciążone wieloma trudnościami natury etycznej, politycznej, religijnej oraz ideologicznej. Co znaczące, substancje, o których mowa w artykule, są nielegalne w większości krajów. Na taką sytuację wpływ miało wiele czynników, których omówienie znacznie wykracza poza zakres niniejszej pracy. Jednak z perspektywy rozważań filozoficznych interesujący jest fakt, że kontrowersje mające swoje źródło poza polem badawczym nauk szczegółowych mają wpływ na trudności związane z samym ustaleniem nomenklatury naukowej. Ów brak zgody co do nazewnictwa stanowi istotny problem dla wszystkich dyskusji związanych z działaniem substancji halucynogennych oraz doświadczeń przez nie powodowanych. Na konieczność przeprowadzenia refleksji filozoficznej pozwalającej lepiej zrozumieć doświadczenie psychodeliczne wskazują także treści prezentujące się w wizjach powodowanych działaniem substancji halucynogennych. Istnieje bowiem wiele przesłanek wskazujących na fakt, że podejście redukcjonistyczne, traktujące przedmiot wizji wyłącznie jako halucynację — jako coś nieistniejącego, wytworzonego przez indywidualny umysł — jest nieadekwatne. Badacze przyjmujący perspektywę antyredukcjonistyczną skłonni są mówić o przeżyciach mistycznych powodowanych działaniem halucynogenów, a nie o halucynacjach bądź o doświadczeniach psychodelicznych. Za takim podejściem przemawia fakt, że wielu ludzi używających substancji halucynogennych w kontekście religijnym bądź terapeutycznym twierdzi, że owe doświadczenia były dla nich doświadczeniami poznawczymi, że dzięki nim zyskali nową wiedzę, nowe spojrzenie na otaczającą rzeczywistość.

Aby zrozumieć źródło owych kontrowersji, należy zwrócić uwagę na problemy związane z ustaleniem jednoznacznej nomenklatury naukowej. W obecnej chwili istnieje wiele nazw określających zarówno substancje halucynogenne, jak i doświadczenia przez nie wywoływane, wydaje się więc, że już samo przyjęcie danej nazwy w znacznej mierze pozwala określić subiektywne nastawienie badacza do problematyki

odmiennych stanów świadomości. Mimo iż spośród wszystkich nazw używanych w literaturze naukowej najczęstsze określenia omawianych substancji to halucynogeny i substancje psychodeliczne, to obie nazwy posiadają pewne istotne wady. Słowo „halucynogen" wskazuje na fałszywość bądź nierzeczywistość doświadczeń powodowanych przez te substancje. W istocie jednak spektrum doświadczeń znacznie wykracza poza psychologiczną kategorię halucynacji bądź pseudohalucynacji. Jest tak zarówno w przypadku doświadczeń mistycznych, jak i doświadczeń wywoływanych w kontekście sakralnym bądź terapeutycznym. Nazwa ta stoi w konflikcie z niektórymi doświadczeniami do tego stopnia, że francuski pisarz, Charles Duits, po swoich doświadczeniach z pejotlem zaproponował zmianę terminu „halucynogen" na słowo „lucydogen" — podkreślając w ten sposób fakt, że jego doświadczenie było doświadczeniem świadomości pełniejszej i głębszej niż tej dnia codziennego (Gonzales 2010).

Zdecydowanie lepsza wydaje się nazwa „psychodelik", słowo to zostało ukute w roku 1957 przez brytyjskiego psychiatrę H. Osmonda, a później spopularyzowane zostało przez ojca hipisów — T. Leary'ego. Nazwa ta pochodzi od greckich słów *psyche* (dusza) oraz *delos* (jawny, odkryty). Substancje psychodeliczne oznaczają więc substancje odkrywające duszę, bądź pozwalające uczynić duszę jawną. Pod pewnym względem nazwa ta wydaje się najlepsza, jej wadą są jednak bardzo silne konotacje z ruchem hipisowskim i z całą kontrkulturą lat sześćdziesiątych. Dlatego też słowo „psychodeliczny" zdaje się w swojej istotnej części przynależeć do świata popkultury, świata, w którym LSD nie jest traktowane już jako narzędzie pozwalające wspomóc proces terapeutyczny, ale wyłącznie jako *party drug*.

Spośród innych, często pojawiających się określeń owej grupy substancji można też wymienić nazwy negatywnie wartościujące owe doświadczenia, takie jak: psychozomimetyki (powodujące chwilową psychozę) oraz schizofrenogeniki (powodujące chwilową schizofrenię). Spośród nazw o charakterze neutralnym należy wspomnieć określenie „substancje psycholityczne" (rozluźniające duszę) oraz „substancje powodujące odmienne stany świadomości". Z nazw wartościujących pozytywnie ważne jest określenie „mistykomimetyki" — podkreślająca fakt, że niektóre spośród klasycznych halucynogenów mogą wyzwalać tzw. pełne doświadczenie mistyczne.

Kolejnym, bardzo ważnym terminem określającym omawianą

grupę substancji jest „enteogen". Nazwa ta pochodzi z połączenia greckich słów *entheos* (natchniony, pełen boga) i *genestai* (stać się), w języku polskim najlepiej daje się oddać jako „odkrywający wewnętrzną boskość". Słowo to zostało ukute w roku 1979 przez naukowców zajmujących się badaniem substancji psychoaktywnych używanych w kontekście rytualnym (Ruck i in. 1979). Współcześnie termin ten określa grupę substancji halucynogennych, które, gdy użyte w odpowiednim otoczeniu oraz przy właściwym nastawieniu uczestników (*sett and setting*), mogą powodować doświadczenia mistyczne nieodróżnialne pod względem fenomenologicznym od doświadczeń opisywanych w tekstach mistycznych (Richards 2005, 2008, Lyvers i Meester 2012, Walsh 2003). Celem wprowadzenia owego neologizmu do języka nauki było umożliwienie przyjęcia nowej perspektywy badawczej oraz nowego spojrzenia na treści doświadczeń powodowanych zażyciem substancji halucynogennych w kontekście ceremonialnym.

Słowo „enteogen" nie jest jednak wolne od pewnej dwuznaczności. W węższym znaczeniu oznacza ono rośliny mające właściwości psychoaktywne, używane w rytuałach o charakterze religijnym. Do grupy najsłynniejszych sakramentów roślinnych używanych przez ludy pierwotne należą: ayahuasca (napar wytwarzany przez szamanów z Ameryki Południowej), pejotl, grzyby psylocybinowe oraz muchomor czerwony (*amanita muscaria*) wykorzystywany w rytuałach szamanów syberyjskich. Słowo „enteogen" bywa także używane w szerszym znaczeniu, oznacza ono wtedy wszystkie substancje halucynogenne, używane w sakralnym lub terapeutycznym kontekście, mogące powodować doświadczenia mistyczne.

Aby móc rozstrzygnąć, które z powyższych określeń jest adekwatne, konieczne jest przedstawienie analizy filozoficznej treści doświadczeń wywoływanych przez substancje powszechnie zwane halucynogenami. W istocie, dopiero po przeprowadzeniu analizy treści doświadczeń prezentujących się w odmiennych stanach świadomości będziemy mogli rozstrzygnąć, czy powinniśmy przyjąć stanowisko redukcjonistyczne, czy anty-redukcjonistyczne. Przyjmując jedną z form redukcjonizmu, będziemy mówić o doświadczeniach danych w odmiennych stanach świadomości jako o halucynacjach, lub doświadczeniach psychotycznych, wskazując tym samym na fakt, że stan zmienionej świadomości jest w istocie czymś patologicznym, mającym swoje źródło w wadliwie funkcjonującym układzie poznawczym.

Przyjmując stanowisko odmienne, powinniśmy raczej mówić o doświadczeniach wizyjnych powodowanych działaniem enteogenów. Teoria antyredukcjonistyczna będzie postulowała także konieczność uznania, że treści prezentujące się w świadomości wizyjnej posiadają autonomię wobec *psyche* indywidualnej i powinny być analizowane jako subiektywnie dane przejawy sfery, której rzeczywistość nie jest rzeczywistością fizyczną. Aby przedstawić rozwiązanie powyższego problemu, konieczne będzie podanie odpowiedzi na pytanie, czy doświadczenia dane ludziom pod wpływem substancji psychodelicznych są doświadczeniami poznawczymi we właściwym sensie słowa.

William James i eksperymentalny mistycyzm

Za początek współczesnych, naukowych badań nad doświadczeniami mistycznymi można uznać rok 1902, czyli datę pierwszej publikacji *Doświadczeń religijnych* — jednej z najsłynniejszych prac Williama Jamesa (James 2011). Praca ta stała się dziełem klasycznym w obrębie filozofii, psychologii oraz antropologii religii. Stała się także punktem odniesienia dla pokoleń badaczy pracujących nad zaproponowaniem naukowej charakterystyki doświadczeń powodowanych działaniem substancji halucynogennych.

Charakterystyka doświadczenia mistycznego zaproponowana przez Jamesa stanowiła bazę do współczesnych badań nad eksperymentalnym mistycyzmem. Zdaniem Jamesa każde pełne doświadczenie mistyczne charakteryzuje się czterema cechami. W jego ujęciu są to: niewyrażalność, zdolność poznawcza, nietrwałość, bierność. Owe cztery punkty stały się podstawą dla późniejszych kwestionariuszy pozwalających eksperymentalnie badać doświadczenia mistyczne. Pierwszym projektem mającym pokazać możliwość kwestionariuszowej oceny stanów mistycznych był słynny eksperyment Wielkopiątkowy Waltera Pahnkego (Pahnke 1966).

Pahnke poszerzył charakterystykę doświadczeń mistycznych zaproponowaną przez Jamesa. Wyróżnił on dziewięć kategorii stanowiących o tym, że dane doświadczenie można nazwać pełnym lub częściowym doświadczeniem mistycznym. W ujęcie Pahnkego doświadczenie mistyczne posiada następujące cechy: odczucie jedności (wewnętrznej lub zewnętrznej), przekroczenie czasu i przestrzeni, odczucie świętości, doświadczenie (pozyskanie wiedzy o) obiektywnej

rzeczywistości, głębokie doznanie czegoś pozytywnego, niewyrażalność, paradoksalność, krótkotrwałość, trwałość pozytywnych zmian w nastawieniu i zachowaniu.

Na podstawie owych dziewięciu kategorii Pahnke stworzył kwestionariusz pozwalający sprawdzić, czy doświadczenie wywołane działaniem substancji halucynogennej było doświadczeniem mistycznym. Bazując na apriorycznym rozstrzygnięciu, uznano, że aby doświadczenie było pełnym doświadczeniem mistycznym, trzeba uzyskać co najmniej 60% możliwych punktów w każdej z dziewięciu kategorii. Doświadczenie mistyczne może być nazwane niepełnym bądź częściowym, gdy badany osiągnie co najmniej 60% w siedmiu spośród dziewięciu kategorii (Pahnke 1966).

Z filozoficznego punktu widzenia szczególnie interesująca jest cecha doświadczenia mistycznego, która przez Jamesa nazwana została zdolnością poznawczą (*noetic quality*), a w kwestionariuszu Pahnkego — doświadczeniem (pozyskaniem wiedzy o) obiektywnej rzeczywistości (*objectivity and reality*). W kwestionariuszach współczesnych, stosowanych w najnowszych badaniach nad stanami mistycznymi wywołanymi działaniem psylocybiny (Griffiths et al. 2006, 2008, 2011) cecha ta nazwana została pozyskaniem wiedzy intuicyjnej (*intuitive knowledge*). Kategorie stworzone dla celów badań psychologicznych abstrahują jednak od pytania, czy owo doświadczenie poznawcze ma wymiar obiektywny, czy też wyłącznie subiektywny. Z psychologicznego punktu widzenia liczy się wyłącznie fakt, że osoba badana ma poczucie, że zyskała nową widzę, nie jest jednak istotne, czy owo poczucie jest uzasadnione, czy też nie. Pytanie o poznawczą wartość doświadczenia wywołanego działaniem halucynogenów jest pytaniem filozoficznym.

Filozoficzne aspekty badań nad halucynacjami

Pisząc o filozoficznych aspektach doświadczeń wizyjnych, należy w pierwszej kolejności wskazać na mnogość różnorodnych perspektyw interpretacyjnych pojawiających się w kontekście opisu treści danych w odmiennych stanach świadomości. W obrębie filozofii akademickiej stany wizyjne, jako nie będące wynikiem stymulacji zmysłów zewnętrznym, materialnym przedmiotem, nazywane są halucynacjami. W początkowym stadium rozważań należy odróżnić od siebie koncepcje filozoficzne bazujące na empirycznym opisie doświadczeń znajdujących

się poza spektrum świadomości codziennej od filozofii dyskutujących problem halucynacji w ich aspekcie czysto teoretycznym.

Jako pierwszy należy wskazać sposób, w jaki halucynacje najczęściej dyskutowane są w obrębie filozofii akademickiej. Szczególnie wyraźna obecność problemu halucynacji w filozofii datuje się od wystąpienia Kartezjusza, czyli od czasu sformułowania hipotezy złośliwego demona, stworzonej na użytek metodycznego sceptycyzmu. Problem postawiony przez Kartezjusza stał się jedną z kluczowych trudności nowożytnej filozofii percepcji oraz reprezentacji. Kartezjańska hipoteza stanowiła początek nowożytnego sceptycyzmu kwestionującego możliwość poznania świata zewnętrznego wobec podmiotu. Dwudziestowiecznym, naturalistycznym odpowiednikiem tego eksperymentu myślowego jest problem postawiony przez Putnama, dający się przedstawić w formie pytania: „Skąd wiemy, że nie jesteśmy tylko mózgami w naczyniu?". Obie hipotezy doczekały się niezliczonych komentarzy i stanowiły istotny punkt rozwoju współczesnej filozofii umysłu.

W obrębie filozofii akademickiej halucynacje najczęściej przeciwstawiane są postrzeżeniom werydycznym. Traktowane są one jako wytwory umysłu niemające obiektywnego odniesienia przedmiotowego. Korzeniem takiego sposobu rozumienia halucynacji jest definicja stworzona w obrębie nauk medycznych. Słowo „halucynacja" w swoim współczesnym znaczeniu zostało włączone do języka naukowego dopiero w 1817 roku przez francuskiego lekarza D. Esquirola. W swoim *Słowniku nauk medycznych* zdefiniował on halucynacje jako percepcje pojawiające się w umyśle przy braku zewnętrznej stymulacji zmysłowej (Blom i Sommer 2012).

Argument z halucynacji jest często wykorzystywany w filozoficznych dyskusjach dotyczących filozofii umysłu, percepcji oraz filozofii reprezentacji. W swojej podstawowej formie daje się on sformułować w następujący sposób: jeżeli możliwa jest percepcja bez przedmiotu zewnętrznego (halucynacja) oraz jeżeli halucynacja jest nieodróżnialna pod względem fenomenologicznym od właściwej percepcji, to teoria głosząca, że treść percepcji jest określana przez własności przedmiotu zewnętrznego, jest nieadekwatna (za: Stanford Encyclopaedia of Philosophy).

Z punktu widzenia rozważań o charakterze fenomenologicznym argument z halucynacji jest jednak irrelewantny. Po pierwsze, przedmiot

będący treścią halucynacji, nie będąc przedmiotem materialnym, jest jednak przedmiotem aktu świadomości i jako taki musi zostać adekwatnie zrozumiany i opisany. Po drugie, w zgodzie z koncepcją fenomenologiczną, możemy powiedzieć: mimo iż każdy akt poznawczy posiada swój komponent jakościowy, poznanie nie ogranicza się wyłącznie ani do domeny jakości, ani przedmiotów fizycznych. Z perspektywy fenomenologicznej dwa pytania wciąż pozostają otwarte: 1. Jakie jest przedmiotowe odniesienie treści dostępnych w odmiennych stanach świadomości? 2. Czy doświadczenia dane w odmiennych stanach świadomości są doświadczeniami poznawczymi?

Aby podać odpowiedzi na powyższe pytania, rozważania filozoficzne za swój punkt wyjścia powinny brać stany wizyjne w formie, w jakiej faktycznie są doświadczane. Badania te muszą więc uwzględniać zarówno subiektywne opisy doświadczeń, jak i dane pochodzące z nauk innych niż filozofia. Rozważania filozoficzne nie powinny więc ograniczać się do stwierdzenia, że halucynacje to jedynie postrzeżenia bez przedmiotu percypowanego, a zatem postrzeżenia błędne lub fałszywe. Substancje halucynogenne były od tysiącleci używane przez wiele kultur, dla których podróże w krainy duchów, umożliwione przez rytualne spożywanie enteogenów, stanowiły istotną część doświadczenia kulturowego (np. Luna 1984). Także we współczesnej literaturze przedmiotu można znaleźć bardzo wiele opisów doświadczeń psychodelicznych, w których ludzie po przeżyciu stanów zmienionej świadomości twierdzą, że doświadczenia te dały im nową wiedzę oraz pozwoliły inaczej spojrzeć na otaczającą rzeczywistość (Shanon 2002, 2010; Grof 2014, 2012, 2006; Metzner 2010, Metzner i Darling 2013). Bardzo często owe doświadczenia wizyjne opisywane są jako zmieniające życie — z pewnością siła tych doświadczeń nie jest powodowana ich fałszywością. Subiektywne opisy wagi doświadczeń wywołanych działaniem enteogenów znajdują swoje potwierdzenie we współczesnych badaniach naukowych wskazujących na fakt, że doświadczenie mistyczne przeżyte po spożyciu substancji halucynogennych w kontekście terapeutycznym może mieć długotrwały pozytywny wpływ na życie badanych (np. Griffiths i in. 2006, 2008, 2011; Griffiths i Grob 2010; Doblin 1991; Pahnke 1966).

W filozofii możemy odróżnić od siebie dwie sfery, w których problem halucynacji jest obecny. Można mówić o halucynacjach jako o pewnych konstruktach teoretycznych stanowiących bazę do tworzenia

eksperymentów myślowych, takich jak kartezjańska hipoteza złośliwego demona, oraz o halucynacjach jako o pewnych zdarzeniach domagających się filozoficznej eksplikacji. Drugi rodzaj podejścia reprezentowany jest przez koncepcje filozoficzne będące postawą metodologiczną dla badań empirycznych. W toku rozwoju nauki koncepcje te włączone zostały w dziedziny pokrewne filozofii takie jak psychologia, religioznawstwo, antropologia czy neuroteologia. Stanowiąc istotną część nauk pokrewnych filozofii, nie zostały one jednak włączone w główny nurt filozofii akademickiej. Dlatego też badania, które mogłyby zostać nazwane filozofią doświadczeń wizyjnych, szamańskich, bądź też filozofią odmiennych stanów świadomości funkcjonują głównie na polach nauk humanistycznych innych niż filozofia.

Doświadczenie psychodeliczne jako doświadczenie estetyczne — perspektywa hermeneutyczna

Gdy analizuje się problematykę treści prezentujących się w odmiennych stanach świadomości, w pierwszej chwili wydaje się, że w obrębie tradycyjnej filozofii nie znajdziemy koncepcji, które stanowiłyby próbę wyjaśnienia, czym jest doświadczenie psychodeliczne i jak powinniśmy je interpretować. Faktycznie, problematyka odmiennych stanów świadomości jest stosunkowo nowa, wiąże się ona bowiem zarówno z postępem w obrębie nauk szczegółowych, jak i badań antropologicznych nad kulturami pierwotnymi. W istocie jednak, zadając pytanie o poznawczą wartość duchowych doświadczeń wywołanych przyjmowaniem substancji psychodelicznych w kontekście terapeutycznym i religijnym, znajdujemy się w centrum sporu o poznawczą wartość obrazu i symbolu. Obraz i symbol są bowiem mediami, w jakich operuje każde doświadczenie mające znaczenie duchowe. Można więc powiedzieć, że pytanie o poznawczą wartość doświadczania psychodelicznego staje się analogiczne do pytania o poznawczą wartość sztuki — to właśnie sztuka w najpełniejszy sposób, za pomocą obrazu i symbolu przekazuje treści o wymiarze duchowym.

Doświadczenie psychodeliczne w znacznej mierze jest jednak różne od doświadczenia estetycznego. Najważniejszą być może różnicą jest fakt, że w przypadku doświadczenia estetycznego możemy mówić o relacji między podmiotem a dziełem sztuki, czyli między człowiekiem a pewnym ludzkim wytworem. W przypadku doświadczenia

psychodelicznego jest inaczej. Przedmiot prezentujący się w owym doświadczeniu nie jest przedmiotem materialnym, nie jest też intencjonalnym wytworem żadnej osoby. Akceptując tę różnicę warto jednak zwrócić uwagę na pewne istotne podobieństwa. Dzieło sztuki, mimo że jest przedmiotem materialnym, w chwili, gdy jest interpretowane jako dzieło sztuki, przestaje być czymś posiadającym charakterystykę fizyczną. Dzieło sztuki przestaje być przedmiotem materialnym — wielkość obrazu, jego faktura, skład chemiczny farby, wszystkie te własności przedmiotu materialnego stają się nieistotne dla obrazu jako dzieła sztuki. Gadamer słusznie zauważa, że „(...) każde dzieło sztuki czynimy niejako obrazem: odcinamy je od wszelkich jego związków z życiem i swoistych warunków dostępności, przez co zostaje ono uwięzione niczym obraz w ramach i niejako zawieszone na ścianie" (Gadamer 2004, 200–201). W ten sposób możemy powiedzieć, że różnica między treścią doświadczenia estetycznego a treścią doświadczenia psychodelicznego sprowadza się do innych warunków dostępności. Treści prezentujące się w obu formach doświadczenia mogą być jednak interpretowane jako sobie odpowiadające.

Analogię między doświadczeniem psychodelicznym a doświadczeniem estetycznym można zauważyć, gdy poddaje się analizie ich swoistą funkcję. Doświadczenie psychodeliczne zgodnie ze swoim źródłosłowem oznacza doświadczenie, które odkrywa duszę człowieka, czyni ją jawną, tymi samymi niemal słowami Gadamer określa funkcję, jaką pełni sztuka:

> Istota wszelkiej sztuki sama w sobie polega na tym — jak to sformułował Hegel — że „stawia człowieka przed samym sobą" (Gadamer 2004, s. 88).

Współcześnie doświadczenia powodowane przez substancje halucynogenne określane są właśnie jako dające możliwość lepszego poznania samego siebie. Wielu badaczy uważa, że treści dane w doświadczeniach wizyjnych stanowią czynnik terapeutyczny (np. Grof 2006, 2012, 2014). Obserwacje te potwierdzane są także przez ludzi wykorzystujących owe substancje w celu samopoznania. Warto zaznaczyć, że niektóre spośród substancji halucynogennych ze względu na swoje działanie prawie w ogóle nie są stosowane w celach hedonistycznych. Jest tak zarówno z ayahuską (halucynogennym

napojem wywodzącym się z Ameryki południowej), jak i z ibogą wykorzystywaną w rytuałach afrykańskiej religii Bwiti. Celem uczestniczenia w owych rytuałach nie jest osiągnięcie przyjemności, spożywanie tych substancji łączy się bowiem często z przeżywaniem wizji, których treść bywa bardzo trudna z psychologicznego punktu widzenia. Nierzadko zdarza się, że ludzie jeszcze raz przeżywają trudne chwile z przeszłości indywidualnej lub zbiorowej. Doskonałym literackim opisem wizji zarówno niebiańskich, jak i piekielnych są eseje A. Huxleya opisujące jego doświadczenia z pejotlem (Huxley 2012). Ponadto samo przyjęcie niektórych substancji halucynogennych często powoduje gwałtowne torsje, wymioty oraz biegunkę. Uczestniczenie w rytualne, w którym przyjmuje się ayahuaskę poprzedzone musi być także kilkudniową dietą, podczas której nie można spożywać wielu różnych pokarmów. Ów trudny proces jest jednak uważany za oczyszczający oraz wzmacniający. Często trudne doświadczenia określane są mianem najbardziej wartościowych, pozwalających więcej zrozumieć, poznać i uwolnić się od tego, co negatywne w życiu człowieka.

Poznawcza funkcja doświadczenia estetycznego

Gadamer, dyskutując problem doświadczenia estetycznego i jego poznawczej funkcji, poddaje dyskusji dwa przeciwstawne stanowiska. Pierwsze stanowisko, wywodzące się od Kanta, charakteryzuje w następujący sposób:

> (…) Kant ze względu na swoją krytykę dogmatycznej metafizyki ograniczył pojęcie poznania wyłącznie do możliwości „czystego przyrodoznawstwa" i tym samym doprowadził do niekwestionowanego panowania nominalistycznego pojęcia rzeczywistości (…) Pod panowaniem uprzedzenia nominalistycznego byt estetyczny daje się pojąć tylko w sposób niepełny i mylący (Gadamer 2004, 134).

Stanowisko nominalistyczne uznaje, że z poznaniem we właściwym sensie słowa mamy do czynienia wyłącznie w momencie, w którym przedmiotem aktu świadomości jest pewien byt o charakterze fizycznym. W tym sensie sztuka mogłaby pełnić wartość poznawczą

jedynie w sensie czysto subiektywnym. Spór o poznawczą wartość doświadczenia estetycznego nie ogranicza się jednak wyłącznie do dziedziny sztuki. W istocie kluczowym punktem spornym jest pytanie o to, czy akt świadomości, którego przedmiotem nie jest przedmiot fizyczny, może być nazwany aktem poznawczym. W tradycji zachodniej pytanie to najczęściej dyskutowane było w kontekście poznawczej funkcji sztuki. Sztuka jednak nie jest jedynym medium, w którym dokonywać się może poznanie rzeczywistości o charakterze niematerialnej. W medium obrazu i symbolu poza doświadczeniem estetycznym operuje także doświadczenie religijne oraz doświadczenie psychodeliczne. Ciężko jednak jednoznacznie oddzielić od siebie owe doświadczania, faktem jest bowiem, że doświadczenia wywołane działaniem substancji halucynogennych często posiadają komponent religijny, podobnie w przypadku kontemplacji obrazów o charakterze religijnym doświadczenie estetyczne będzie posiadało istotny komponent duchowy. Trudność z ustaleniem różnic między tymi trzema rodzajami doświadczeń nie jest jednak kluczowa dla omawianego problemu.

Gadamer w sporze o poznawczą wartość doświadczenia estetycznego opowiada się jednoznacznie przeciwko stanowisku nominalistycznemu; wprost stwierdza on, że „(...) sztuka jest poznaniem, a doświadczenie dzieła sztuki pozwala na udział w tym poznaniu" (Gadamer 2004, 153). Jednak trzeba zaznaczyć, że poznanie, jakie umożliwia sztuka, nie jest tym samym rodzajem poznania, co poznanie naukowe. Podobnie i prawda odkrywana przez sztukę nie jest tym samym rodzajem prawdy, co prawda odkrywana przez naukę. Dla Gadamera poznanianie o charakterze estetycznym jest czymś „(…) różnym od poznania zmysłowego, dostarczającego nauce ostatecznych danych, z których buduje ona poznanie przyrody, z pewnością też różnym od wszelkiego moralnego poznania rozumowego i w ogóle od wszelkiego poznania pojęciowego (...)" (Gadamer 2004, 153–4).

Analogicznie możemy stwierdzić, że inne formy doświadczenia operującego w modalności obrazu i symbolu także, z perspektywy hermeneutycznej, możemy nazwać doświadczeniami poznawczymi. Doświadczenie wizyjne wywołane działaniem substancji halucynogennych, mimo iż ich przedmiot nie ma podstawy materialnej, wciąż mogą być uznane za doświadczenia poznawcze. W podobny sposób powinniśmy myśleć także o doświadczeniach mistycznych

ujawniających się spontanicznie w życiu jednostki. Konsekwencją przyjęcia takiego spojrzenia na kwestie doświadczeń wizyjnych będzie pogląd, że doświadczenia te mogą posiadać pozytywny wpływ na życie jednostki, pozwalają jej bowiem poznać dziedziny niedostępne w nastawieniu świadomości codziennej, zorientowanej wyłącznie na przedmioty o charakterze fizycznym.

Przedmiotowe odniesienie doświadczeń estetycznych, religijnych i wizyjnych

Fakt, że w doświadczeniu estetycznym religijnym i psychodelicznym przedmiotem aktu świadomości nie jest przedmiot fizyczny, nie oznacza jednak, że ów akt nie jest skierowany ku pewnym innym typom przedmiotu. Poniżej zaproponowane zostaną dwa przykładowe rodzaje przedmiotu stanowiące możliwą referencję dla doświadczeń estetycznych, religijnych i wizyjnych — zarówno tych spontanicznych, jak i indukowanych działaniem substancji halucynogennych. Jako że problematyka poruszana w pracy została ujęta z perspektywy Gadamerowskiej hermeneutyki, ograniczymy się jedynie do przedstawienia przedmiotu o charakterze jakościowym oraz symbolicznym jako referencji omawianych doświadczeń[1].

a) jakość
Do kontemplacji pewnych złożonych kształtów, barw i figur geometrycznych skłaniają zarówno niektóre formy sztuki, jak i pewien typ doświadczeń psychodelicznych. Doświadczenia te nie są interpretowane w kategoriach symbolicznych, nie są też traktowane jako znaki wskazujące na coś innego, jako symptomy. Doskonałym przykładem przedmiotów, które są kontemplowane same w sobie, jako nieodsyłające do czegoś innego, są przedstawienia niefiguratywne. Geometryczne struktury o niesamowitym pięknie często są treścią doświadczeń wizyjnych, ich formy mogą zawierać motywy kwiatowe, roślinne, mogą w kształcie przypominać wzornictwo charakterystyczne

[1] W tym kontekście warto jednak zaznaczyć, że doświadczenie wywołane działaniem substancji halucynogennych w kontekście sakralnym bądź terapeutycznym odgrywa wyjątkowo ważną rolę w procesie poznania mechanizmów działania własnej psychiki (Shanon 2002, 2010, Blainey 2014).

dla sztuki południowoamerykańskiej lub europejskich arabesków (Shanon 2002).

Doświadczenia związane z kontemplacją jakości nie zawsze, w przypadku doświadczeń psychodelicznych, wiążą się z halucynacjami. Stosunkowo często zdarza się, że ludzie widząc świat dokładnie takim, jaki jest, postrzegają go jednak w sposób zupełnie nowy. Shannon opisuje jedną ze swoich wizji po ayahuasce w następujący sposób: „Widziałem świat jak gdyby w pierwszym dniu Stworzenia, świeży jak poezja, która przed chwilą wyszła spod pióra artysty [tłum. Sz. N.]" (Shanon 2002, 62). Podobnie swoje doświadczenie w jego estetycznym aspekcie opisuje Huxley w eseju *Drzwi percepcji*:

> Stół, krzesło i biurko tworzyły kompozycję, która przypominała jakieś dzieło Braque`a czy Juana Gris, martwą naturę jawnie odniesioną do świata obiektywnego, chociaż ukazaną bez głębi, bez żadnej próby fotograficznego realizmu. Spoglądałem na meble nie jak utylitarysta, który musi siadać na krzesłach, pisać przy biurkach czy stołach, ani nie jak fotoreporter czy uczony obserwator, lecz jak prawdziwy esteta, którego interesują jedynie formy i ich relacje w zasięgu wzroku albo w przestrzeni obrazu. Ale kiedy się tak przyglądałem, ten czysto estetyczny obraz, wytwór kubistycznego oka, ustąpił miejsca temu, czemu mogę nadać jedynie miano sakramentalnej wizji rzeczywistości (Huxley 2012, 16–17).

Tego rodzaju doświadczenia uznawane są za doświadczenia wzbogacające. Mimo iż nie mamy w tym wypadku do czynienia z poznaniem o charakterze pojęciowym, z pewnością dochodzi tu do poznania, podmiotowi przedstawia się bowiem świat ujęty z innej, nieznanej do tej pory perspektywy.

b) symbol

Doświadczenia powodowane działaniem substancji halucynogennych cenione są także ze względu na głęboko duchowy, transformujący charakter treści prezentujących się w wizjach. Tego typu doświadczenia psychodeliczne, a także spontanicznie pojawiające się doświadczenia mistyczne oraz doświadczenia religijne wywołane kontemplacją sztuki

za swój przedmiot mają sferę transcendentną pokazującą się w dziedzinie zmysłowości. Gadamer o owej specyficznej funkcji symbolu pisze w następujący sposób:

> Możliwe jest przeniesienie ze sfery zmysłowej w boską. Sfera zmysłowa to nie tylko marność i mrok, lecz emanacja i odblask prawdy. Nowoczesnego pojęcia symbolu nie sposób w ogóle zrozumieć bez tej jego gnostycznej funkcji i metafizycznego tła tej ostatniej. (…) symbol nie stanowi dowolnie przyjętego lub ustanowionego znaku, lecz zakłada pewien metafizyczny związek tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne. Nierozdzielność widzialnego przejawu i niewidzialnego znaczenia, ta, „koincydencja" dwóch sfer, leży u podstaw wszelkich form kultu religijnego (Gadamer 2004, 121).

Fakt, że symbol może się uobecnić tylko w postaci zmysłowo dostępnej, nie znaczy, że jego sens sprowadza się do zmysłowości — „nie można poznać tego, co boskie, inaczej niż od strony tego, co zmysłowe" (Gadamer 2004, 121). Zmysłowo prezentujący się symbol nie musi jednak posiadać podstawy o charakterze materialnym. Dlatego też wizje powodowane działaniem substancji halucynogennych, mimo iż dane są jedynie osobie je przeżywającej, mogą być traktowane jako posiadające odniesienie symboliczne.

To, co niezmysłowe, staje się obecne w poezji, w sztuce, w religii oraz, ze szczególną siłą, w doświadczeniu psychodelicznym. Ta obecność nie jest tylko metaforyczna, ale nie jest też prostym rodzajem obecności fizycznej. Wizja boskiego światła, zsyłanego z niebios na człowieka znajdującego się pod wpływem działania ayahuaski, nie może być więc traktowana wyłącznie z redukcjonistycznej perspektywy. Podejście redukcjonistyczne nie mówi nic bowiem o sensie i o znaczeniu prezentujących się treści. Podobnie jak znaczenia obrazu nie da się sprowadzić do składu chemicznego farb, którymi został namalowany, tak i treści doświadczeń wizyjnych niepodobna wytłumaczyć, odnosząc się jedynie do składu chemicznego substancji powodującej wizje.

Zakończenie

Doświadczenia wizyjne spowodowane działaniem substancji

halucynogennych, podobnie jak doświadczenia estetyczne i religijne, stanowią istotną część doświadczenia kulturowego. Wizje, zarówno te pojawiające się spontanicznie, jak i te indukowane działaniem halucynogenów stanowią ważny element w wielu religiach (Sikora 2009). Współcześnie za sprawą postępujących procesów globalizacyjnych kultury pierwotne, w których wciąż żywy jest kult świętych roślin, zaczęły wpływać na, chrześcijańską w swych korzeniach, kulturę zachodnią. Wpływ ten jest wyraźnie obecny na polu badań psychologicznych. Wielu współczesnym badaczom, zainteresowanym wpływem doświadczeń wizyjnych powodowanych działaniem substancji halucynogennych, udało się przeprowadzić badania, których wyniki wskazują na fakt, że nawet pojedyncze doświadczenie mistyczne wywołane działaniem klasycznych halucynogenów może mieć pozytywny wpływ na życie badanych (np. Griffiths i in. 2006, 2008, 2011; Griffiths i Grob 2010; Doblin 1991; Pahnke 1966). Owe pozytywne zmiany w zachowaniu mają swoje źródło w treściach doświadczanych przez jednostkę w stanach zmienionej świadomości. Analiza owych treści wymaga z kolei współpracy między naukami ścisłymi a naukami humanistycznymi. Szczególną rolę pełni tu także filozofia, która to, korzystając z dorobku innych nauk, może przedstawić próbę odpowiedzi na pytanie. czy i pod jakim względem owe doświadczenia są doświadczeniami poznawczymi. Powyżej przedstawiona analiza, oparta na hermeneutyce Gadamera, wskazuje, że doświadczenie poznawcze we właściwym sensie słowa nie musi ograniczać się do dziedziny przedmiotów materialnych, ale za swój przedmiot może mieć także jakość, rozpatrywaną niezależnie od jej materialnej konkretyzacji, oraz symbol, umożliwiający poznanie rzeczywistości innej niż rzeczywistość o charakterze fizycznym.

BIBLIOGRAFIA

Blainey, M. G., 2014, "Forbidden Therapies: Santo Daime, Ayahuasca, and the Prohibition of Entheogens in Western Society", *Journal of Religion and Health*, 1–16.

Blom, J. D., Sommer I. C. D. (eds), 2012, *Hallucinations: Research and Practice*, New York: Springer.

Doblin, R., 1991, Pahnkes's "Good Friday Experiment": a Long Term Follow-up and Methodological Critique, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 1, 1–28.

Gadamer, H.-G., 2004, *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Griffiths, R. R., Grob, C. S., 2010, "Hallucinogens as Medicine", *Scientific American*, 303, 78–79.

Griffiths, R. R., Richards, W. A., McCann, U. D., Jesse, R., 2006, "Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance", *Psychopharmacology*, 187, 268–283.

Griffiths, R. R., Richards, W. A., Johnson, M. W., McCann, U. D., 2008, "Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later", *Journal of Psychopharmacology*, 22, 6, 621–632.

Griffiths, R. R., Johnson, M. W., Richards, W. A., Richards, B. D., McCann, U., Jesse, R., 2011, "Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects", *Psychopharmacology,* 218, 649–665.

Gonzales, J. C., 2010, "On pink elephants, floating daggers, and other philosophical myths", *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* 9, 193–211

Grof, S., 2006, *When the Impossible Happens — Andventures in Non-Ordinary Realities*, Sounds True, Inc.

Grof, S., 2012, *Obszary nieświadomości. Raport z badań nad LSD*, przeł. A. Szyjewski, Kraków: Wydawnictwo A.

Grof, S., 2014, *Najdalsza podróż — misterium i świadomość śmierci*, przeł. M. Lorenz, D. Misiuna, Warszawa: Okultura.

Huxley, A., 2012, *Drzwi percepcji, niebo i piekło*, przeł. M. Mikita,

Warszawa: Cień Kształtu.

James, W., 2011, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków: Nomos.

Luna, L. E., 1984, "The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, northeastern Peru", *Journal of Ethnopharmacology*, 11 , 135–56.

Lyvers, M., Meester, M., 2012, "Illicit Use of LSD or Psilocybin, but not MDMA or Nonpsychodelic Drugs, is Associated with Mystical Experiences in a Dose-Dependent Manner", *Journal of Psychoactive Drugs*, 44, 5, 410–417.

Metzner, R., Darling, D. C., (eds), 2013, *Teonanacatl*, przeł. M. Lorenz, D. Misiuna, Warszawa: Okultura.

Metzner, R, (red), 2010, *Ayahuasca — święte pnącze wizji*, przeł. D. Misiuna, M. Wieconkowski, W. Wieconkowski, Warszawa: Okultura.

Pahnke, W. L., Richards, W. A., 1966, "Implications of LSD and Experimental Mysticism", *Journal of Religion and Health*, 5, 3, 175–208.

Richards, W. A., 2005, "Entheogens in the Study of Religious Experiences: Current Status", *Journal of Religion and Health*, 4, 44, 377–389.

Richards, W. A., 2008, "The Phenomenology and Potential Religious Import of States of Conciousness Facilitated by Psilocibin", *Archive for the Psychology of Religion,* 30, 189–199.

Ruck, C. A. P., Bigwood, J., Staples, D., Ott, J. and Wasson, R. G., 1979, "Entheogens", *Journal of Psychedelic Drugs,* 11, 1–2, 145–6.

Shanon, B., 2002, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford University Press.

Shanon, B., 2010, "The epistemics of ayahuasca visions", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, 2, 263–280.

Sikora, T., 2009, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków: Nomos.

Walsh, R., 2003, "Entheogens: True or False?", *International Journal of Transpersonal Studies*, 22, 1–6.

ABSTRACT

PSYCHEDELIC EXPERIENCE AND ITS COGNITIVE FUNCTION

Among the features marking a mystical experience facilitated by certain kind of psychedelic substances researchers singled out the so-called noetic quality, which indicates that mystical experiences can have a cognitive significance. The main goal of my article is then to address the question, whether this cognitive capacity of mystical experience has only a subjective/psychological value, or it should be rather treated as a legitimate kind of cognition. The philosophical aspect of this issue enters the domain of ontology and epistemology, since it concerns the question, whether an object of any cognitive experience has to belong to the physical reality, or a proper cognition can be realized in the reality of symbols.

In order to deal with these questions I will refer to the philosophy of H.-G. Gadamer. Even though Gadamer did not investigate altered states of consciousness, I believe his hermeneutics can support a hypothesis that altered states of consciousness provide recognition of reality of symbols.

KEYWORDS: psychedelic experience, aesthetic experience, image, symbol, hallucinations

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

MICHAŁ PIEKARZ
UNIWERSYTET PEDAGOGICZNY W KRAKOWIE

JAK PRZEKONAĆ KANTA DO KŁAMSTWA? APORIE IMPERATYWU KATEGORYCZNEGO

W niniejszym artykule podjęta zostaje polemika ze stanowiskiem mówiącym, że etyka Kantowska daje mocne argumenty za kategorycznym zakazem kłamstwa. Za krytykowaną interpretacją Kanta przemawia powszechnie znany fakt, że sam Kant uważa kłamstwo za niedozwolone w żadnym razie. Nie można tym samym wykazać, że Kant w jakiś sposób akceptował kłamstwo. Teza, z którą niniejszy artykuł podejmuje spór, mówi, że zakaz kłamstwa wynika z etyki Kanta jako całości i jest z nią zgodny. Co więcej, autor artykułu twierdzi, że z etyki Kantowskiej można poprawnie wyprowadzić nakaz mówienia nieprawdy w pewnych okolicznościach. Broniąc takiego stanowiska, można mieć nadzieję, że gdyby Kant zapoznał się z jego treścią, być może zmieniłby swój stosunek do kwestii kłamstwa.

Podejmując wyzwanie zawarte w tytule, można poddać krytyce samą ideę etyki Kantowskiej, próbę osadzenia moralności na dyrektywach rozumu i propozycję sformułowania imperatywu rozstrzygającego o wartości poszczególnych maksym moralnych. Wielu filozofów wybrało właśnie tę drogę i próżne byłoby zapewne szukanie dziś osób starających się posługiwać w myśleniu moralnym metodą kantowską. Nie znaczy to bynajmniej, że wypracowane przez królewieckiego myśliciela rozwiązania nie są inspirujące, choćby jako odniesienie polemiczne. Krytyka, z którą owa etyka się spotyka, bywa jednak często płytka i sama wymaga krytycznego ujęcia. W niniejszym artykule nie zostaje podjęta całościowa analiza etyki Kanta, ani jej ocena. Rozważone zostaje pytanie o jej spójność, a konkretnie o to, czy

zakaz kłamstwa jest dobrze uzasadniony przez jej główne tezy części teoretycznej.

W niniejszym artykule rezygnuję również z pewnego sposobu pogodzenia zakazu kłamania z obowiązkiem mówienia nieprawdy w pewnych okolicznościach, polegającego na skonstruowaniu definicji kłamstwa w taki sposób, aby nie każde świadome powiedzenie nieprawdy w celu wprowadzenia adresata komunikatu w błąd było uważane za kłamstwo. Kant sam nigdy nie doprecyzował, co rozumie przez kłamstwo i śledząc używanie przez niego tego słowa, można przypisać mu wiele znaczeń od świadomego wypowiadania zdań uważanych za nieprawdziwe, po składanie fałszywych obietnic. Uznał on, że powiedzenie nieprawdy w każdych okolicznościach jest moralnie niedopuszczalne. Zatem z punktu widzenia analizowanego tematu nie jest kluczowe, w jakich okolicznościach powiedzenie nieprawdy jest kłamstwem, a w jakich nie, skoro w każdym wypadku miałoby być czymś niemoralnym. Dalej zaprezentowane zostaną racje za tym, że na gruncie etyki Kanta można uzasadnić, że w pewnych okolicznościach powiedzenie prawdy jest obowiązkiem, zaś w innych obowiązkiem jest powiedzenie nieprawdy; nazwanie mówienia nieprawdy raz kłamstwem, a innym razem nie, niczego w tej kwestii nie zmieni. Zabieg taki z kolei mógłby wywołać wrażenie, że tworzona zostaje jakaś nowomowa, zakazująca nazywania kłamstwem tego, co powszechnie się tym mianem określa. Kant pyta, czy można okłamać mordercę szukającego niewinnej ofiary, która ukrywa się w naszym domu. Nie pyta, czy powiedzenie nieprawdy owemu oprawcy jest kłamstwem, czy nie jest, tylko jakiego zachowania moralność od nas w takim wypadku wymaga i właśnie to pytanie będzie rozważane w niniejszym tekście.

Stwierdzenie Kanta mówiące, że w żadnym wypadku nie wolno nikomu powiedzieć nieprawdy, stanowi dla jego oponentów uzasadniony pretekst dla uznania, że Kant wygłasza dyrektywy sprzeczne z elementarnymi przekonaniami żywionymi przez godnych szacunku ludzi. Swoje kontrowersyjne stwierdzenie wyraził Kant w odpowiedzi na polemikę Benjamina Constanta w artykule pt. „O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej" [Kant 2002]. Według Constanta zdroworozsądkowo zgodzimy się raczej z tym, że nie zawsze należy mówić prawdę, raz dlatego, że stuprocentowo

prawdomówne społeczeństwo w zasadzie nie mogłoby funkcjonować (zwykłe relacje międzyludzkie opierają się na pewnej grzeczności związanej z nieszczerością), a po drugie, potrafimy sobie wyobrazić sytuacje, kiedy powiedzenie prawdy wydaje się właśnie niemoralnym sposobem postępowania, na przykład w hipotetycznej historii, w której ukrywalibyśmy swojego przyjaciela przed mordercą, a ścigający zapytałby nas o jego miejsce pobytu. Przykład, choć abstrakcyjny, wcale nie jest niemożliwy, co pokazuje Kołakowski w bardziej współczesnej dyskusji na temat kłamstwa: przed podobnym wyborem stawało wielu ludzi, którzy w czasie II Wojny Światowej ukrywali Żydów przed nazistami [Kołakowski 2009, 30]. W takich wypadkach zgodzimy się raczej, że wprowadzenie oprawców w błąd i uratowanie życia niewinnym ofiarom jest właściwym postępowaniem. Na to zgody nie wyraził Kant i uznał, że zło polegające na złamaniu prawa jako takiego jest gorsze niż przypadkowe nieszczęścia wynikające z jego absolutnego przestrzegania, a zatem nic nie upoważnia nas do skłamania.

Etyka prowadząca do takich konsekwencji budzi słuszne wątpliwości i raczej nie ma szans na zyskanie zwolenników. Warto jednak zapytać, w jaki sposób Kant doszedł do tak rażąco bezdusznych konkluzji i czy rzeczywiście wynikały one bezpośrednio z rdzenia jego etyki? Odpowiedź, którą dalej będę uzasadniał, brzmi przeciwnie: imperatyw kategoryczny daje nam narzędzie do uznania, że w pewnych wypadkach powiedzenie nieprawdy nie tylko jest dozwolone, ale nawet wymagane. Jeżeli teza ta jest trafna, to zapewne sam Kant gotowy byłby przekonać się do kłamstwa.

Ideę mówiącą, że Kant źle zaaplikował własny system etyczny do rozstrzygnięcia konkretnych problemów moralnych, rozwinął brytyjski etyk Richard Hare [Hare 2001, 155], którego argumenty zostaną przytoczone w dalszej części artykułu. Aby prześledzić rozumowanie Hare'a, spójrzmy jednak najpierw na to, co o zakazie kłamania ma do powiedzenia Kant w wykładzie z „Uzasadnienia metafizyki moralności" [Kant 2009]. W swoim fundamentalnym dziele dotyczącym etyki sformułował on kilka alternatywnych form zapisu imperatywu kategorycznego, które uznał za równoważne (pytanie o to, czy faktycznie stanowią one wyłącznie odmienne sformułowania jednej

idei, czy też osobne konstrukcje, wymagałoby szerszego omówienia, które na potrzeby tego tekstu nie jest istotne). Dwa główne sformułowania imperatywu kategorycznego brzmią następująco:

(i) „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem" [Kant 2009, 38].
(ii) „Postępuj tak, byś człowieczeństwo w twej osobie jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka" [Kant 2009, 46].

Imperatyw kategoryczny pełni rolę kryterium, za pomocą którego dokonuje się testu na maksymach postępowania. Jego wynikiem jest rozstrzygnięcie, które z nich stanowią reguły prawa moralnego. Imperatyw nie służy do dedukcji poszczególnych praw. Często popełnianym błędem jest traktowanie zaleceń moralnych Kanta na równi z imperatywem kategorycznym, a nawet ich utożsamianie, na przykład w twierdzeniu, że „zakaz zabijania to imperatyw kategoryczny", podczas gdy zgodnie z teorią Kanta regulacja kwestii zabójstwa wymaga powołania się na imperatyw, ale treściowo z niego nie wynika.

W „Uzasadnieniu…" Kant zaprezentował, w jaki sposób wyobraża sobie użycie imperatywu kategorycznego. Nie rozważał wówczas pytania o kłamstwo jako takie, ale przywołał bardziej skomplikowany przykład dotyczący oszustwa pożyczkowego. Przedstawia się on następująco: załóżmy, że ktoś potrzebuje małej kwoty pieniędzy, jego rodzina jest potrzebująca, a on, choć jest pracowity, nie jest w stanie zaspokoić jej podstawowych potrzeb. Chce pożyczyć pieniądze, ale wie, że nigdy nie będzie mógł ich zwrócić. Nadarza mu się okazja zaciągnięcia długu na potrzebną kwotę u majętnego łajdaka i wie, że ten o pożyczce zapomni i nigdy nie upomni się o zwrot pieniędzy, a ów brak w niczym nie będzie mu przeszkadzał. Pytanie brzmi, czy moralne byłoby zaciągnięcie kredytu i złożenie fałszywego przyrzeczenia jego spłaty? Powołując się na sformułowanie imperatywu kategorycznego (i) odpowiedź Kanta brzmi następująco: jest to niedopuszczalne, ponieważ zasada zezwalająca na składanie fałszywych deklaracji nie może funkcjonować jako prawo powszechne. Jej zastosowanie prowadziłoby do sprzeczności: gdyby każdy mógł składać fałszywe

obietnice, nikt już by w nie nie wierzył, zatem zniweczony zostałby w ogóle ich cel [Kant 2009, 46].

Test imperatywu ma w zastosowaniu do maksym dwojaką formę: po pierwsze bada je pod względem niesprzeczności, po drugie zdatności na prawo powszechne. Logiczna niesprzeczność wymaga, aby nie formułować zaleceń przeczących sobie, jak „rób x i nie rób x". Zezwolenie na składanie fałszywych deklaracji nie prowadziłoby jednak do tego typu sprzeczności; w praktyce bardzo mało proponowanych *explicite* maksym zawiera tę wadę. Zasada: „niech przetrwa najsilniejszy" lub „krzywdź, kiedy jest to opłacalne" nie są wewnętrznie sprzeczne. W duchu Kanta należy odrzucić je dlatego, że nie nadają się na prawo powszechne, ponieważ świat, w którym każdy postępowałby, kierując się właśnie nimi, byłby gorszy niż ten, w którym zostałyby uznane za niemoralne. Jeżeli nie można chcieć, aby każdy do nich się stosował, nie są one pożądane jako prawo powszechne i tym samym, zgodnie z imperatywem kategorycznym, powinny być odrzucone.

W celu ustalenia, jakie konsekwencje przyniesie stosowanie maksymy jako prawa powszechnego, Kant używa eksperymentu myślowego, w którym porównuje dwie hipotetyczne sytuacje. W każdej z nich różne maksymy są realizowane przez wszystkich ludzi bez wyjątku. Wziął on pod uwagę dwie możliwości: pierwszą, w której wszyscy postępują zgodnie ze składanymi deklaracjami pożyczkowymi i drugą, w której kwestia ta pozostawiona jest dowolności pożyczkobiorców. Z tych dwu uznał za lepszą pierwszą opcję, ponieważ w przypadku drugiej instytucja udzielania kredytu niechybnie upadłaby. Richard Hare przyznaje rację Kantowskiemu rozumowaniu pod warunkiem, że dostępne są nam wyłącznie dwie proste maksymy: (a) wolno składać fałszywe deklaracje, czyli wolno kłamać, albo (b) nie wolno składać fałszywych deklaracji, czyli nie wolno kłamać. Sytuację (b) można rozważyć jeszcze dwojako: albo jako nakaz składania fałszywych deklaracji, albo przyzwolenie na robienie tego według własnego kaprysu. Pierwsza interpretacja raczej nie była poważnie brana pod uwagę; technicznie rzecz biorąc, gdyby wszyscy restrykcyjnie przestrzegali nakazu mówienia nieprawdy lub zakazu prawdomówności, szybko nauczyliby się odwrotnej interpretacji komunikatów i w efekcie funkcjonowaliby identycznie jak w przypadku

przyjęcia maksymy (a). Akceptacja swawoli z kolei doprowadziłaby do dezorganizacji. Biorąc pod uwagę chaos, który zapanowałby w przypadku braku jakiegokolwiek wymogu mówienia prawdy, lepiej jest zaakceptować zakaz kłamania niż swobodne przyzwolenie na jego użycie. I do tego momentu można zgodzić się z Kantem. Powyższa argumentacja wygląda jednak tak, jakby ten nie przeprowadził swojej analizy do końca: Kant postawił wybór między tymi dwoma maksymami jako alternatywę, nie biorąc pod uwagę, że wybieramy spośród więcej niż dwu możliwości [Hare 2009, 505].

Kant zdaje się mylić dwa zalecenia stawiane przy formułowaniu zasad etycznych: ogólności i uniwersalizowalności. Zasada ogólności polega na tym, żeby sprowadzać teorie do jak najprostszych praw, którym podlega jak najwięcej możliwych przypadków [Saja 2008, 154]. Ideałem dla Kanta były osiągnięcia Newtona, który przedstawił reguły obejmujące swoim opisem wszelkie możliwe zjawiska fizyczne [Cassirer 2008, 28]. Niepisaną zasadą wszelkich teorii jest dążenie do prostoty. Dla każdego wykształconego człowieka, jeszcze przed poznaniem dowodów i wyjaśnień, bardziej przekonujący wydaje się wzór o postaci $v = \frac{s}{t}$ niż $v = \frac{s}{t} + 1893$. Dążenie do prostoty i ogólności sprawia, że można mieć skłonność do preferowania raczej takich maksym, jak „nie kłam", „nie zabijaj", „nie kradnij", niż „w sytuacjach takich a takich mów prawdę, a w sytuacjach takich a takich nie musisz tego robić, podczas gdy w jeszcze innych twoim obowiązkiem jest poświadczenie fałszu". Bardziej formalnie można stwierdzić, że *prima facie* lepiej jest sformułować maksymy moralne w postaci „zawsze czyń x" niż „w sytuacjach y czyń x, nie dotyczy to jednak sytuacji z nie będących y", ponieważ pierwsze sformułowanie jest bardziej ogólne (to nie dotyczy wyłącznie sytuacji y). Nie jest to jednak racja dostateczna za wyborem pierwszej wersji czy odrzuceniem drugiej.

Tym, co jest silnym wymogiem zasad moralnych, a na co szczególną uwagę zwrócił Hare, jest zasada uniwersalności: zasady moralne są uniwersalizowalne wtedy, kiedy obowiązują w każdej podobnej pod istotnymi względami sytuacji i muszą być uznane za moralne prawo bez względu na to, kto będzie zajmował poszczególne role w regulowanej kwestii. Uniwersalny punkt widzenia jest przeciwieństwem interesownego subiektywizmu. Nie znaczy to, że Hare poszukuje

obiektywności w sensie bezosobowym. Uniwersalizowalność wymaga wzięcia pod uwagę na równi wszystkich możliwych perspektyw, aby z niezaangażowanego punktu widzenia dokonać oceny, jakie rozwiązanie jest najlepsze. Chodzi o znalezienie takiej regulacji, na którą zgodziliby się wszyscy, których konsekwencje dokonywanego wyboru mogą dotknąć, w sytuacji, w której nie wiedzieliby, jaką rolę przyjdzie im w niej pełnić [Hare 2009, 505]. Obrazując to na przykładzie, maksyma: „jak Kalemu kradną krowy, to źle, ale jak Kali kradnie krowy, to dobrze" jest nieuniwersalna, ponieważ jest do przyjęcia tylko przez Kalego i on sam nie przyjąłby jej zapewne, gdyby nie miał pewności, czy w przyszłości przyjdzie mu być właśnie Kalim czy też osobą, której on kradnie krowę. Aby spełnić wymogi uniwersalności należy sformułować tę maksymę bezosobowo, np. w postaci „nie wolno kraść krów".

Imperatyw kategoryczny wymaga od maksym moralnych uniwersalizowalności. Stają się one prawem moralnym pod warunkiem, że można chcieć, aby były prawem powszechnym. Co znaczy w tym wypadku słowo „chcieć"? Nie chodzi na pewno o zachciankę kogoś, kto akurat podejmuje decyzję moralną. Genezy tego stylu myślenia można doszukiwać się w inspiracji Kanta, a mianowicie w koncepcji woli powszechnej Rousseau [Cassirer 2008, 40–41]. Hare interpretuje wymóg „chcenie, aby maksyma stała się prawem powszechnym" jako wymóg zważenia preferencji wszystkich osób zaangażowanych w skutki wyboru moralnego, co w konsekwencji przybliża etykę Kanta do utylitaryzmu. Nie zagłębiając się w dalsze analogie tych koncepcji, które Hare przedstawił w tekście „Could Kant Have Been Utilitarian?" [Hare 1997, 147–167], zastanówmy się nad kluczową dla naszego problemu kwestią: jakie racje przemawiają za tym, aby wybór zasady prawa moralnego polegał na zbadaniu wyłącznie tych zaprezentowanych przez Kanta sposobów regulacji kwestii kłamstwa?

Zaproponowana przez Hare'a teza [Hare 2009, 505], dla której nie znajduję zastrzeżeń, głosi, że Kant działał zgodnie z nieuświadomionym przyzwyczajeniem. Regulacje dotyczące kwestii mówienia prawdy są nieskończenie liczne i lokują się między dwiema skrajnymi opcjami: „nigdy nie wolno kłamać" oraz „zawsze wolno kłamać". Sformułować można dowolnie wiele maksym nakazujących w pewnych wypadkach

mówienie prawdy, a w innych nie, spośród których Kant nie zbadał żadnej.

Być może od takiego kroku powstrzymało Kanta przekonanie o niedopuszczalności wyjątków. *Prima facie* reguła mówiąca: „nie wolno kłamać z wyjątkiem sytuacji…" dopuszcza odstępstwo od prawa. Jej budowa sugeruje, że akceptujemy pewną zasadę, a następnie wyliczamy przypadki, dla których jest ona nieważna. Regule, od której robi się wyjątki, czegoś brakuje. Podobnie zasada uniwersalizowalności maksymy wyklucza możliwość, aby pewne reguły nie odnosiły się do określonych osób z tego powodu, że to one akurat rozważają ich przestrzeganie. Nieuniwersalizowalna byłaby reguła zaproponowana przez hipotetycznego Jana Nowaka, dla którego korzystne jest przyjęcie zasady, że „nie wolno kłamać, chyba że jest się Janem Nowakiem". Inaczej rzecz miałaby się z regułą mówiącą: „nie wolno kłamać, chyba że jest to jedyny sposób uniknięcia wielkiego nieszczęścia, jak oddanie niewinnych ofiar w ręce okrutnych oprawców". W tej ostatniej formule nie pojawiają się cechy jednostkowe i jest tak samo uniwersalna jak reguła „nie kłam nigdy" lub „kłam kiedy chcesz", ponieważ odnosi się do każdego człowieka znajdującego się w opisanych sytuacjach; jest za to od nich o wiele bardziej szczegółowa, czyli mniej ogólna.

Trudnością, z którą należy się zmierzyć, jest obecność wyjątku w przyzwoleniu na kłamstwo tylko w określonych okolicznościach. Dla rozwiązania tej kwestii należy odróżnić trzy rozumienia słowa „wyjątek". Dwa, wykluczające akceptację reguły etycznej, której wyjątek dotyczy, zostały wymienione wyżej: dotyczą po pierwsze sytuacji, gdy pewna reguła nie byłaby przestrzegana ze względu na to, że dotyczy jakiejś określonej osoby, po drugie odnoszą się do reguł, które choć raz przyjęte, wymagają wyliczenia przypadków, w których nie należy ich przestrzegać. W analizowanym przykładzie reguły zezwalającej na mówienie nieprawdy można jednak wyeliminować pojęcie „wyjątku", chociaż posługiwanie się nim jest naturalne dla języka potocznego. W tym celu zaprezentuję bardziej sformalizowany sposób zapisu rozważanych reguł, używając jednie predykatu „powinno się" oraz zmiennych.

Niech „a" oznacza wszystkie możliwe sytuacje, „b" sytuacje, w których kłamstwo jest jedynym sposobem uratowania Żydów przed

ścigającymi ich nazistami; „x" będzie oznaczało czynność kłamania rozumianą jako świadome komunikowanie informacji sprzecznych z własnymi przekonaniami. Wówczas reguła „nie wolno kłamać" zapisana byłaby w postaci „nie powinno się x w sytuacji a", a maksyma „nie wolno kłamać, chyba że jest to jedyny sposób na uratowanie niewinnych Żydów przed ścigającymi ich nazistami" będzie miała postać „nie powinno się x w sytuacji a/b", gdzie a/b= $\{x{:}x{\in}A{\wedge}x{\notin}B\}$; o ile okłamanie nazistów wydaje się wręcz obowiązkiem, należy zgodzić się, że „powinno się x w sytuacji b", co łącząc koniunkcją z poprzednią formułą daje nam regułę mówiącą, że „nie wolno kłamać, chyba że jest to jedyny sposób na uratowanie niewinnych Żydów przed ścigającymi ich nazistami i w sytuacji występowania w ich obronie kłamstwo jest moralnym obowiązkiem". Wyjątek, jako kategoria stosowana w mowie potocznej, nie występuje przy sformalizowaniu tej koniunkcji: „nie powinno się x w sytuacji a/b i powinno się x w sytuacji b". Tym samym widać, że rozważamy tu regułę nie zawierającą sprzeczności, przynajmniej w tym sensie, że nakazywałaby ona w tej samej sytuacji mówić prawdę i jej nie mówić. Jest to trzeci rodzaj wyjątku i jest on spójny z wymogiem uniwersalizowalności maksym. Nie stanowi on odstępstwa od raz przyjętej normy, tylko jej integralną część o tak samo uniwersalizowalnych właściwościach, jak cała reguła.

Skoro formalne względy nie wykluczają przedstawienia sobie reguły pozwalającej na kłamstwo w pewnych wypadkach, to rzetelne posłużenie się imperatywem kategorycznym dla określenia, które maksymy stanowią prawo moralne, wymaga zbadania więcej niż dwu możliwości, czego nie zrobił Kant. Jak twierdzi Hare, mając na względzie pewne wyjątkowe okoliczności, jak ta, kiedy możemy zostać zapytani o miejsce ukrywania się ofiary ściganej przez mordercę, z pewnością wybierając między regułą „nie kłam nigdy" a jej konkurentką zezwalającą na mówienie nieprawdy w uzasadnionych, uniwersalizowalnych okolicznościach, zechcemy raczej, aby ta druga stała się prawem powszechnym, chociaż precyzyjne wyznaczenie dopuszczających kłamstwo wypadków jest z pewnością niezwykle trudnym zadaniem. Określenie uniwersalnych właściwości sytuacji, w których kłamstwo może być dopuszczalne, rodzi pokusę racjonalizowania własnego postępowania [Hare 2009, 505]. Ryzyko wykorzystywania szczytnych ideałów etycznych dla uzasadniania

swojego niegodziwego zachowania nie jest jednak specyficzną właściwością proponowanych rozwiązań.

Określenie, które z sytuacji wymagają powiedzenia nieprawdy, wymagałoby zbadania tak wielu możliwości, że wydaje się niewykonalne skonstruowanie pełnej listy. Posługując się ogólną formułą imperatywu kategorycznego, możemy odnieść ją do sytuacji kłamstwa, modulując go do postaci: „postępuj tylko według takiej maksymy regulującej kwestię mówienia nieprawdy, dzięki której możesz zarazem chcieć, aby stała się prawem powszechnym", co znaczy tyle, że powiedzenie nieprawdy zgadza się z prawem moralnym w takich sytuacjach, dla jakich chcielibyśmy, aby każdy, kto się w nich znajduje, mówił nieprawdę. Dzięki przyjęciu tego rozwiązania, stając przed wyborem, czy w jakiejś sytuacji powinno się skłamać, wcale nie musimy określać wszystkich możliwych sytuacji, w których również należałoby to zrobić. Nie znając wszystkich szczegółowych maksym regulujących kwestię mówienia nieprawdy, możemy, dzięki użyciu imperatywu kategorycznego, rozstrzygnąć, które zachowanie dotyczące interesującej nas sytuacji jest z nim zgodne.

Taki sposób traktowania zasad moralnych prawdopodobnie zmusi nas do odrzucenia wszystkich zbyt ogólnych dyrektyw o postaci „nigdy nie rób x". Nie znaczy to, że zostajemy pozbawieni możliwości formułowania zaleceń ogólnych, ponieważ dla każdego zachowania x można skonstruować zalecenie płynące z imperatywu kategorycznego o postaci: „czyń x w sytuacjach, dla których możesz zarazem chcieć, aby czynienie x było w nich nakazane przez prawo powszechne". Znaczyłoby to tyle, co zalecenie akcentujące rolę przyjmowania bezstronnej perspektywy, które sformułował Krzysztof Saja w celu pokazania zbieżności myśli Kanta i Hare'a: „Jeśli chcesz postąpić moralnie, powinieneś postąpić zgodnie z taką zasadą wyrażającą zalecenie, o której zarazem chciałbyś z bezstronnej perspektywy, aby była uniwersalna" [Saja 2008, 36].

Być może znajdziemy zachowania, które byłyby zakazane lub nakazane dla wszelkich możliwych sytuacji, powyższa formuła tego nie rozstrzyga. Jest za to wątpliwe, czy czynności, które mogą wywołać całkowicie odmienne skutki w zależności od okoliczności, mogą być regulowane jednocześnie krótko, ogólnie i prosto. Reguła „mów prawdę

w sytuacjach, dla których możesz zarazem chcieć, aby mówienie prawdy było w nich nakazane przez prawo powszechne" jest ogólna, ale wymaga włożenia sporej pracy w jej aplikację.

Nie jest przesądzone, że szczegółowe zasady etyczne ze swojej natury nie mogą być nigdy ostatecznie skodyfikowane, ponieważ być może istnieje istota do tego zdolna, jakiś superumysł, boski duch. Nie wiadomo nam jednak o wyczerpującym kodeksie etycznym i sam Kant nie miał nawet ambicji zbudowania takiego: jego imperatyw kategoryczny służyć miał właśnie rozważaniu bieżących dylematów na podstawie niezmiennych reguł rozumu. Uważał on, że posługiwanie się imperatywem kategorycznym jest w zasięgu możliwości zwykłych ludzi, którzy faktycznie często to robią, za czym przemawia powszechna zgoda na to, aby moralność obowiązywała wszystkich jednakowo, a jej wymogi nie mogą być wewnętrznie sprzeczne. Kant starał się sformułować logikę poprawnej etyki, którą intuicyjnie się posługujemy [Saja 2008, 40]; nie miał ambicji stworzenia czegoś nowego. Tym bardziej niespójne z jego całościową koncepcją wydaje się, że dając narzędzie pozwalające na odnalezienie się w rozmaitych trudnościach moralnych, przed którymi stajemy, a których nie potrafimy przewidzieć, Kant jednocześnie raz na zawsze chciałby zamknąć rozważania dotyczące kwestii tak złożonej, jak regulacja mówienia nieprawdy.

Przyjęcie powyższych rozstrzygnięć powoduje, że inne argumenty przeciwko kłamstwu, które zawierają pisma Kanta, tracą swoją moc. W odpowiedzi na zarzuty Constanta, kiedy to Kant wyraził jeden ze swoich najbardziej kontrowersyjnych poglądów, jakoby nie można było skłamać nawet mordercy szukającemu ukrywającego się w naszym domu przyjaciela, stwierdza on, że zło, które potencjalnie może spotkać ściganą ofiarę nie może stanowić racji dla złamania prawa moralnego i go nie usprawiedliwia. Należy oddać w tej kwestii Kantowi słuszność, o ile broni on pewnej cechy moralności, z której nie można zrezygnować, chcąc sprostać wymogom imperatywu kategorycznego. Jeżeli bowiem imperatyw kategoryczny po rzetelnych badaniach skłoni nas do przyjęcia pewnej maksymy jako prawa moralnego, to w dalszym ciągu może istnieć ryzyko, że w niektórych wypadkach będzie to niosło ze sobą pewne niechciane konsekwencje. Świat nie jest doskonały,

przynajmniej nie w tym sensie, aby preferencje wszystkich ludzi mogły być w pełni zaspokojone. W sytuacji kiedy wszyscy będą postępowali moralnie, niezadowolony będzie choćby człowiek, który uważa, że większe korzyści odniósłby w bezprawnym stanie anarchii. Niemniej fakt, że ktoś jest niezadowolony, nie może w żadnym wypadku stanowić racji dla odrzucenia rzetelnie zbadanych zasad moralności.

Sytuacja ta nie zachodzi jednak w przypadku kłamstwa, o ile wcześniejsze rozumowanie było prawidłowe: mianowicie przestrzeganie absolutnego zakazu kłamstwa nie jest zgodne z prawem powszechnym, jeżeli prawo moralne wymaga, aby w określonych sytuacjach mówić nieprawdę. Tym samym, skoro zakaz kłamstwa nie jest prawem moralnym, jego złamanie nie stanowi czegoś, co byłoby dla rozumnego podmiotu gorsze od poświęcenia przyjaciela. Przeciwnie, powierzenie prawdy mordercy byłoby właśnie złamaniem prawa moralnego i byłoby złe w dwójnasób. Po pierwsze, byłoby złe z punktu widzenia naszych szlachetnych celów, czyli tego, aby zachować życie przyjaciela, a po drugie, z punktu widzenia moralności, którą gwałciłaby współpraca z oprawcą. Gdyby jednak imperatyw kategoryczny wskazywał, że absolutny zakaz mówienia nieprawdy jest prawem moralnym, to zgodnie z założeniami Kanta żadne racje nie mogłyby wpłynąć na to, aby zakaz ten legalnie złamać. Nie jest jednak tak, że powody, dla których zakaz kłamstwa w sytuacji ratowania przyjaciela z dramatycznej opresji budzi w nas sprzeciw, nie mają dla myślenia w zgodzie z imperatywem kategorycznym żadnego znaczenia. Przeciwnie, wybierając maksymę, dzięki której możemy zarazem chcieć, aby stała się prawem powszechnym, musimy wziąć pod uwagę sytuacje, w których z bezstronnej perspektywy uznamy, że należy skłamać i uznać, że kłamstwo w takich wypadkach jest właśnie moralnym obowiązkiem.

Taka argumentacja może wywołać sprzeciw, że sprowadza się w niej rozumowanie etyczne do badania konsekwencji, podczas gdy system Kanta jest sztandarowym przykładem antykonsekwencjonalizmu i formalizmu. W odpowiedzi na ten zarzut przywołać można uwagę Hare'a: Kant, tak jak każdy badacz działania, jest konsekwencjonalistą w tym sensie, że działanie definiowane jest przez jego skutek, bądź przynajmniej intencję go powodującą. Dla

przykładu, nie można analizować moralnych konsekwencji strzału z pistoletu, abstrahując od tego, czy jest on wymierzony w tarczę, czy głowę osoby, którą mamy zamiar za chwilę okraść [Kant 1997, 163]. Tak samo powiedzenie nieprawdy w przypadku dążenia do osiągnięcia zysków nie jest tym samym, co wprowadzenie w błąd morderców ścigających niewinną ofiarę i co najwyżej przyzwyczajenie językowe każące nazywać obydwa przypadki „skłamaniem" sugeruje jednakową ocenę ich obydwu. Jak już jednak wcześniej zastrzegłem, rozwiązanie polegające na nienazywaniu kłamstwem powiedzenia nieprawdy mordercom nie wystarcza — należy wykazać, że nie jest to czymś niemoralnym, a nawet, że zrobienie tego jest wymogiem moralności.

W argumentacji Kanta można wyłonić jeszcze jeden istotny element: prawo powszechne jest przyjmowane na mocy rozumu i dzięki temu każda myśląca istota może racjonalnie [je?] uzasadnić. Z tego powodu uważał on, że gdyby takie prawo zezwalało, na przykład, na branie pożyczek, których nie ma się zamiaru zwrócić, jeżeli nie istnieje ryzyko bycia na tym przyłapanym, to wówczas również potencjalnie oszukana osoba mogłaby dojść do tego wniosku i tym samym nigdy nie zgodziłaby się na udzielenie pożyczki. Kantowski eksperyment myślowy ma dwie słabości. Pierwszą jest niespójność proponowanych do rozważenia maksym z tym, co faktycznie jest w eksperymencie badane. Kant zapytał bowiem, czy oszustwo jest akceptowalne dla osoby, której rodzina jest w dużej potrzebie i której jedyny dostępny ratunek polega na zaciągnięciu kredytu, o którym wie, że go nie spłaci, ale jego wierzyciel o tym zapomni i nie poniesie z tego powodu żadnego uszczerbku. Następnie wyobraził sobie świat, w którym potencjalny pożyczkodawca przestaje ufać absolutnie wszystkim potencjalnym klientom i już nigdy nie udziela kredytu. Tymczasem analizowana maksyma zakłada, że taki kredyt mogą zaciągnąć tylko osoby w dużych tarapatach, które w zasadzie i tak zasługują na wsparcie, przy czym ich działanie nie przyniesie nikomu szkody. Dlaczego więc potencjalny wierzyciel miałby zawiesić intratną działalność z obawy przed działaniami ludzi, którzy nie przysporzą mu kłopotów? Drugą słabością tej argumentacji jest pominięcie faktu, że praktyka dotycząca instytucji pożyczkowych działa zazwyczaj przeciwnie do wyobrażeń Kanta: mianowicie pożyczkodawcy zachowują taką ostrożność, jak gdyby wszyscy ludzie działali zgodnie z maksymą: „oszukuj, jeżeli tylko

możesz robić to bezkarnie" i przed udzieleniem kredytu zazwyczaj badają klienta pod względem wypłacalności, a ponadto dysponują szeregiem narzędzi do ściągania należności pod przymusem. Ujmując tę kwestię ogólnie, ludzkość nie tylko potrafi żyć z pewną dozą nieufności, a nawet — jak twierdzą czołowi przedstawiciele psychologii ewolucyjnej — nasze mózgi wyewoluowały na skutek potrzeby sprostania wyzwaniom stawianym nam przez intrygi, kłamstwa i manipulacje społeczne [Gazzaniga 2011, 99–100].

Nie ma więc żadnych obaw o to, że gdyby moralni ludzie uznali za dopuszczalne zaciągnięcie kredytu przez niewypłacalnego biedaka, działalność pożyczkowa by upadła. Można z kolei zapytać, czy ścigający Żydów naziści, posługując się tym rozumowaniem, nie uznaliby, że ukrywający ich gospodarz z pewnością skłamie w sprawie miejsca ich pobytu. Prawdopodobnie właśnie tak rozumowali: o ile przypuszczali, że pytana osoba jest kimś, kto mógłby chować w swoim domu Żydów, nie dawali wiary zapewnieniom, że tego nie robi. Toteż skuteczne kłamstwo musiałoby polegać na tym, żeby przekonać nazistów, że nie jest się człowiekiem, który mógłby ukrywać Żydów. Zatem czy naziści w ogóle mogliby komukolwiek wierzyć, biorąc pod uwagę, że moralność nakazuje ukrywać Żydów i kłamać w kwestii tej działalności? Analiza taka może stanowić interesującą łamigłówkę, w niniejszym tekście udzielona zostanie jednak odpowiedź bardziej zdroworozsądkowa: po pierwsze, gdyby naziści byli tak biegli w myśli etycznej, raczej nie ścigaliby ukrywających się Żydów. Po drugie, gdyby nawet byli doskonałymi teoretykami myśli moralnej z tym zastrzeżeniem, że nadal chcieliby prześladować Żydów, to w dalszym ciągu próba okłamywania ich byłaby jednak celowa, choćby w tym sensie, że wówczas nie mogliby oni liczyć na ułatwienie w poszukiwaniu uciekinierów i musieliby tracić czas na przeszukiwanie wszystkich możliwych kryjówek. Historia pogromów pokazała jednak, że tysiące osób donosiło na ukrywających się przed oprawcami ludzi. W porównaniu do historii, która rezegrała się naprawdę, hipotetyczna możliwość, że naziści przeszukiwaliby wszelkie dostępne im kryjówki, mimo zapewnień ludzi ukrywających Żydów, wcale nie jest czymś gorszym, a tym samym obowiązek oszukiwania oprawców nie prowadzi do sprzeczności w myśl imperatywu kategorycznego. Ostatecznie, gdyby Kant miał rację i wszyscy moralnie poprawni ludzie zawsze mówiliby prawdę, to

sprawnie rozumujący naziści mogliby być w pełni przekonani o adekwatności ich odpowiedzi na pytanie o miejsce pobytu uciekinierów. Tymczasem ani naziści nie uznawali takiego toku rozumowania, ani szlachetni ludzie ukrywający Żydów.

Rozumowanie, które przedstawił Kant, odwołując się do sformułowania imperatywu kategorycznego w postaci: „postępuj tak, byś człowieczeństwo w twej osobie jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka" [Kant 2009, 46], również nie wydaje się przemawiać na rzecz zakazu kłamstwa, o ile wcześniejsze sformułowanie go nie uzasadniło. Odwołując się do wartości człowieka jako celu samego w sobie, Kant zdaje się używać dwu odmiennych argumentów. Pierwszy polega na konieczności uwzględniania celów innych ludzi: osoba przez nas okłamywana nie może podzielać celu naszego działania [Kant 2009, 46]. Sprawa ta jest skomplikowana w przypadku, który rozważał Kant, kiedy ubogi człowiek chciał uzyskać pożyczkę, której nie miał zamiaru spłacać. Okłamany pożyczkodawca, przynajmniej *prima facie*, nie robił niczego niemoralnego nie udzielając pożyczki; miał prawo to zrobić, kierując się własną fanaberią, a nawet jeżeli pomoc bliźnim jest obowiązkiem każdego człowieka, (co zresztą Kant uznał za podstawowy wymóg moralności), to sposób realizacji tego obowiązku jest kwestią dowolną (obowiązkiem niezupełnym). Inaczej rzecz ma się w przypadku mordercy ścigającego niewinną ofiarę: jest pewne, że jego zachowanie jest niemoralne. Z tego powodu uwzględnienie niemoralnego celu mordercy przy podejmowaniu decyzji moralnej w ogóle nie może mieć miejsca. Według Kanta nie można siłą zmuszać ludzi do pomocy innym, czyli do pozytywnych wymogów moralności, ale przestrzeganie prawa polegającego na respektowaniu zakazów, takich jak brak zgody na krzywdzenie niewinnych ofiar, jest wymogiem prawa. Skoro więc cele niemoralne mają być uniemożliwiane, nie mogą być jednocześnie tolerowane, a już na pewno nie powinniśmy ich wspierać. Gdyby wymóg respektowania celów innych ludzi miał dotyczyć respektowania zamierzeń niemoralnych, oznaczałoby to, że okłamanie mordercy jest niemoralne dlatego, że on przecież chce kogoś zabić i w tym sensie nielegalne byłyby wszelkie sposoby pomocy ofierze, a tego etyka Kanta wcale nie głosi.

Traktując człowieka jako cel sam w sobie, Kant odwołał się raczej do aspektu jego godności jako istoty rozumnej; złamanie prawa moralnego jest ostatecznie złe, ponieważ jest krzywdą wyrządzaną osobie dokonującej niemoralnego czynu, która na skutek tego „gardzi samym sobą" [Kant 2005, 304]. Kondycja ludzka według Kanta pozostawia człowiekowi dwojaki wybór: albo posłuży się rozumem i postąpi tak, jak nakazuje mu moralność, albo panowanie nad jego wolnością przejmie zwierzęca natura i popędy. Same popędy niekoniecznie muszą kojarzyć się nam pejoratywnie i często, w przypadku osób z natury życzliwych, skłaniają do rzeczy zgodnych z wymogami prawa moralnego. Nie znaczy to, że działanie zgodne z pobudkami życzliwego usposobienia nie jest moralnie pozytywne. Kant twierdzi, że człowiek zyskuje moralną zasługę tylko, jeżeli wybiera moralne postępowanie świadomie, ze względu na rozumowo rozpoznane prawo moralne, czyli kiedy działa z intencją czynienia dobra. Kto bezrefleksyjnie podąża za odruchami, nie panuje nad swoim zachowaniem i jego winą jest już samo to, że nie postępuje ze względu na nakaz rozumu, nawet jeżeli konsekwencje wcale nie są niepożądane. Utrata kontroli przez rozum może sprawić, że zachowanie z pozoru moralnie chwalebne wcale nie przynosi podmiotowi zasługi, ponieważ dokonał go niejako mimowolnie. Zgodnie z takimi założeniami Kant faktycznie zyskuje argument za tym, że życzliwość nakazująca okłamanie mordercy ścigającego niewinną ofiarę wcale nie jest czymś godnym pochwały, o ile odruch życzliwości nie realizuje tego, co jest wymagane przez prawo moralne; a skoro uważa, że owo prawo zawsze wymaga powiedzenia prawdy, to okazanie życzliwości ofierze jawi się jako zwycięstwo zwierzęcego odruchu nad wymogami rozumu, czyli prawa moralnego.

Błąd Kantowskiego rozumowania polega na tym, że argument ten jest sensowny tylko w sytuacji, w której już wcześniej ustalono, że kłamstwo jest naganne. Kant, nie dopuszczając możliwości złamania prawa moralnego pod żadnym pozorem, mówi o tym, jak należy traktować maksymy, które przeszły test imperatywu kategorycznego i stanowią dla nas prawo powszechne. To rozumowanie w ogóle nie jest pomocne w ustaleniu, które z tych maksym owo prawo stanowią. Jeśli zgodzimy się na przedstawione powyżej uwagi, z których wynika, że to właśnie zasadę nakazującą w pewnych wypadkach powiedzenie nieprawdy gotowi jesteśmy uznać za prawo powszechne, wówczas

skłamanie wcale nie prowadzi do złamania prawa moralnego. A zatem kłamca ratujący niewinną ofiarę przed mordercą nie ma żadnych powodów do „gardzenia sobą", o ile oczywiście jego skłonność do pomocy ofierze wynika również z poszanowania prawa moralnego, które wymaga od niego takiego właśnie postępowania. Niczego godnego pochwały nie byłoby w świetle tego stanowiska w pomaganiu ukrywającym się Żydom, jeśli motywem postępowania byłby wyłącznie oczekiwany za tę przysługę zysk.

Rekonstruując rozumowanie Kanta, można jego bezkompromisowy stosunek do kłamstwa przypisać jednemu, pozornie niewinnemu błędowi. Polegał on na porównaniu w obliczu instancji imperatywu kategorycznego zbyt małej liczby maksym regulujących obowiązek mówienia prawdy, a mianowicie: „nigdy nie kłam" oraz „kłam kiedy tylko chcesz", a zarazem na pominięciu wszelkich sformułowań o postaci: „nie kłam w sytuacjach takich a takich, a wprowadzaj innych w błąd w sytuacjach takich a takich". Kant nie uzasadnił, dlaczego nie brał pod uwagę bardziej złożonych maksym. Odrzucił on możliwość czynienia wyjątków od prawa moralnego, ale nie wziął pod uwagę, że sformułowanie złożonych maksym moralnych wcale nie równa się akceptacji wyjątków w niepożądanym sensie. Jego zamiłowanie do formułowania praw maksymalnie zwięzłych i ogólnych nie znajduje merytorycznego uzasadnienia. Kantowska argumentacja zawiera wiele punktów, które nie zostały w niniejszym tekście w ogóle poruszone, niemniej nie prowadzą one do wniosku, jakoby kłamstwo było niedozwolone, o ile poprawne są powyższe ustalenia dotyczące wyboru maksymy, którą chcemy uznać za prawo powszechne. Zachowując nienaruszony rdzeń etyki Kanta oraz posługując się stosowaną przez niego metodą uzasadniania, można wykazać, że powiedzenie nieprawdy jest zabiegiem nie tylko dozwolonym, ale w pewnych wypadkach nakazanym.

BIBLIOGRAFIA

Cassirer, Ernst, 2008, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: wyd. Słowo/Obraz Terytoria.

Gazzaniga, Michael S., 2011, *Istota człowieczeństwa*, przeł. Agnieszka Nowak, Sopot: Smak Słowa.

Hare, Richard Marvin, 1997, *Sorting Out Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Hare, Richard Marvin, 2001, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. Janusz Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Hare, Richard Marvin, 2009, *Uniwersalny preskryptywizm*, przeł. Anna Jedynak, [w]: *Przewodnik po etyce*, [pod. red.] Peter Singer, Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza.

Kant, Immanuel, 2002, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, Filo — Sofija, Nr 1 (2), ss. 165–169.

Kant, Immanuel, 2005, *Metafizyka moralności*, przeł. Ewa Nowak, Warszawa: PWN.

Kant, Immanuel, 2009, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mścisław Wartenberg, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki.

Kołakowski, Leszek, 2009, *O kłamstwie*, [w:] *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków.

Saja, Krzysztof, 2008, *Język etyki a utylitaryzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare'a*, Kraków: Aureus.

ABSTRACT

HOW TO PERSUADE KANT TO LIE? THE APORIES OF CATEGORICAL IMPERATIVE

Some critical interpreters of Kant's ethics accuse it for not corresponding to our common moral convictions. Kant claims that we are not allowed to lie to a murderer at the door even when he wants to kill his victim being our friend hidden by us. In this paper I argue against the opinion that there is a sufficient justification for this restriction in Kant's ethics. If we reconsider the central point of Kant's moral theory, which is categorical imperative, we will find several arguments for accepting lying in some cases. What is more, in extreme situations we are obliged to lie, for example when it is the only way to save the innocent victim's life. Thus, one can suggest that Kant interpreted his own theory in a wrong way. In conclusion, I advocate for the view that, after all, Kant's theory remains in agreement with the common moral intuitions.

KEYWORDS: Kant, categorical imperative, lie, ethics

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

DAMIAN RUSEK
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

FILOZOFIA EDUKACJI. METODA MATTHEW LIPMANA PRZECIW POJĘCIU INDOKTRYNACJI

1. Wstęp

Współcześnie, gdy pojawia się realna propozycja wprowadzenia programu filozofii i etyki do szkół państwowych, problem indoktrynacji wydaje się odległy i nieaktualny zarówno dla rodziców, jak i dla pedagogów. Indoktrynacja kojarzy się przede wszystkim z przekazywaniem pewnych ideologicznych treści oraz manipulowaniem uczniami w taki sposób, by wpoić w nich pewne informacje, oceny i nastawienia, przy wykluczeniu innych. Jak to pojęcie może stosować się współcześnie? I czy podczas procesu edukacyjnego, nauczyciel jest narażony — często nieświadomie — na wpajanie pewnych treści w kształtujący się umysł ucznia?

Zacznę od zdefiniowania pojęć edukacji i indoktrynacji, by wykazać, że to problem wciąż aktualny i warty uwagi. Ostatecznie chciałbym odnieść się do metody Matthew Limpana, która może być odpowiednim środkiem zaradczym wobec zjawiska indoktrynacji, a zarazem może przyczynić się do rozwoju krytycznego myślenia u ucznia i kształtowania postawy refleksyjnej. „Dociekania filozoficzne" okazują się obiecującym środkiem do zwalczenia indoktrynacji w szkole i umożliwiania uczniom wypowiadania się, formułowania pytań i zajęcia własnego stanowiska w kwestiach nie tylko filozoficznych. Powyższy schemat pracy można zobrazować tezą, iż *metoda dociekań filozoficznych, jako sposób nauczania filozofii w szkole, jest właściwą próbą wyeliminowania zjawiska indoktrynacji*.

2. Edukacja a indoktrynacja — kwestia terminologiczna a podwaliny filozoficzne

Terminy indoktrynacji i edukacji często ulegały zmianie. Niegdyś pierwszym z nich oznaczało się jedynie nauczanie doktryn, co nie stanowi automatycznie o negatywnym wydźwięku tego terminu [Costello 1988, 287]. Problem pojawia się, gdy pojęcie „indoktrynacji" zestawimy w parze z pojęciem „edukacji", która ma w sobie wartość pozytywną [Costello 1988, 287]. Przez edukację można rozumieć pewien ogół procesów, których głównym celem jest zmienianie ludzi, przede wszystkim zaś dzieci i młodzieży — stosownie do ideałów i celów społecznych, które w danym społeczeństwie obecnie panują. Pojęcie to zawiera w sobie zarówno terminy kształcenia, wychowania, jak i oświaty [Okoń 1984, 66]. Indoktrynacja w szkole może być wynikiem pewnej metody stosowanej przez nauczyciela, treści przekazywanej studentom, jak i samej chęci indoktrynowania [Costello 1988, 287]. Costello zauważa także, że w szkole możliwe jest indoktrynowanie przekonań (na poziomie podstawowym i średnim), które nie dopuszczają uzasadnionych alternatyw i reprezentują stan wiedzy takiej, jaka jest w czasie, gdy jesteśmy zaangażowani w indoktrynalne zaszczepianie. Czy współcześnie uczeń jest uwolniony od wpajania pewnych przekonań i poglądów?

W sytuacji, gdy dziecko jest narażone na kształtowanie postawy moralnej przez obcych ludzi, wydaje się to poważnym problemem. Indoktrynacja może przebiegać zarówno za pośrednictwem mediów, rówieśników, jak i przez państwową szkołę, w której dominują określone metody wychowawcze [Zalewski 2011]. Mimo iż metody wychowawcze powinny być „światopoglądowo neutralne", to nieuchronnie stoi za nimi pewna określona wizja człowieka, którego stara się wychować w konkretny, z góry zaplanowany sposób [Zalewski 2011]. Skąd jednak to zjawisko pojawiło się na płaszczyźnie edukacyjnej?

Podwalin tego procesu można dopatrywać się już u Platona, gdzie model wychowania kojarzący się jednoznacznie z modelem spartańskim, nakierowany był na urabianie i tresurę ucznia, by stał się dobrym obywatelem utopijnego modelu państwa. Co więcej, wychowanie należy do obowiązków państwa-miasta. Wpływ *polis* na życie dziecka pojawia się jeszcze przed jego narodzinami, kiedy nawet

małżeństwa były z góry regulowane przez organizm państwowy [Platon 2010, 211]. Uczeń jest od początku podłączony do pewnego modelu edukacyjnego, w którym się rozwija w z góry zaplanowany sposób. Taki wymiar wychowania wynika z tego, że każdy w *Państwie* ma jakiś cel, który powinien zostać wypełniony; parafrazując — w koncepcji Platona obowiązuje zasada, że „każdy spełnia to, co do niego należy" [Krasnodębski 2008, 10–22]. Podobny model wychowania ma miejsce w *Mieście Słońca* Thomasa Campanella, gdzie astrologowie mają wpływ na kontrolę procesu narodzin, by wydać na świat nowych, jak najlepszych obywateli. Oczywiście, wychowanie oraz rozwój obywatela tego państwa byłyby kontrolowane przez instytucję państwową.

Poza świadomą chęcią manipulowania i wpajania pewnych treści uczniom niejednokrotnie ma miejsce indoktrynacja niezamierzona i mimowolna [Costello 1988, 288]. W jaki sposób poradzić sobie z wpajaniem pewnym przekonań uczniom i obudzić w nich chęć krytycznego myślenia? Jak zauważa Costello — lekarstwem na nieuzasadnioną indoktrynację okazuje się nauka filozofii w szkole [Costello 1988, 293].

3. „Filozofia dla dzieci" Matthew Lipmana jako sposób walki z indoktrynacją w szkole

Stworzony w 1969 roku program „Filozofia dla dzieci" M. Lipmana początkowo był kierowany przede wszystkim do uczniów w celu rozbudzenia w nich procesu myślowego. I tak jak wcześniej był dedykowany wyłącznie dla młodzieży, tak obecnie przygotowuje się także programy dokształcające nauczycieli. Głównym celem jest uświadomienie uczniom ich zdolności do prowadzenia dyskusji i wykorzystania jej w praktycznym życiu [Camhy, Iberer 1990, 183]. Dziecięca ciekawość otaczającego świata wydaje się w tym świetle zaspokajana — co tłumaczy ideę samego programu i wskazuje na możliwe rozwiązania problemów trapiących uczniów lub przynajmniej naprowadza na ich trop [Camhy, Iberer 1990, 184]. Innymi korzyściami płynącymi z tego programu nauczania jest sprzyjanie dalszemu rozwojowi umysłowemu i osobowościowemu [Camhy, Iberer 1990, 188]. Dodatkowo, program „Filozofii dla dzieci" w wyraźny sposób chce odciąć się od indoktrynacji i stawia sobie za cel wyzwolenie uczniów od

bezkrytycznych mentalnych zachowań, które miałyby charakter nawyków umysłowych [Lipman, Sharp, Oscanyan 1997, 101]. Dopiero po tym „odcięciu" dziecko może rozwijać zdolność do samodzielnego myślenia, zdobywać orientację w świecie oraz ukształtować własne przekonania [Lipman, Sharp, Oscanyan 1997, 101]. Dlaczego filozofia miałaby stanowić najlepsze narzędzie do uodparniania dzieci na indoktrynację? Podstawowym jej walorem jest proponowanie przez nią wielu różnych odpowiedzi na nurtujące pytania, bez zawężania się tylko do gotowych i wcześniej zaplanowanych. Oczywiście, żaden program edukacyjny nigdy nie będzie całkowicie wolny od uprzednio przyjętych założeń, niemniej w „Filozofii dla dzieci" program ten jest znacznie bardziej otwarty na pobudzanie dociekliwości dziecka na wielu płaszczyznach niż tradycyjnie prowadzone zajęcia [Lipman, Sharp, Oscanyan 1997, 101].

Przykładowymi elementami wskazującymi na otwartość programu i wyzbywanie się indoktrynacji w procesie nauczania są następujące[1]:

a) Szacunek dla dziecięcych opinii i poglądów — w obrębie którego nie zakładamy naszej przewagi w prowadzonej z uczniem dyskusji. Zdania i opinie ucznia są równie ważne jak nauczyciela prowadzącego filozoficzny dialog.
b) Zaufanie — stanowi podstawę zdrowej relacji między nauczycielem a uczniem [Lipman, Sharp, Oscanyan 1997, 117]. Jego rola to podtrzymywanie naturalnej ciekawości poznawczej dziecka; uczniowie mają świadomość, że nauczyciel sprawiedliwie będzie rozważać ich krytyczne poglądy. Nie chodzi tutaj o zrównanie ze sobą statusu nauczyciela i ucznia. Nauczyciel okazuje się autorytetem w dziedzinie technik i procedur tego dociekania (odpowiada za właściwy przebieg dialogu), musi być otwarty na różnorodność i wielość poglądów uczniów. Nie może przerywać toku myślenia dzieci, zanim same nie odkryją, dokąd może on je zaprowadzić, ani nie może manipulować dyskusją, by dzieci przyjęły jego pogląd.

[1] Wymienione przeze mnie trzy elementy wydają się najtrafniej wskazywać, że „Filozofia dla dzieci" stara się wyzbyć elementów indoktrynacyjnych. Należy jednak zwrócić uwagę, że Lipmanowska metoda ma znacznie więcej postulatów wskazujących na wychowanie i kształtowanie myślenia krytycznego u uczniów.

c) Aktywne słuchanie i odpowiadanie na pytania [Diduszko 2001, 68]. Należy dbać o to, by dziecko dokładnie wyrażało to, co myśli na dany temat [Lipman, Sharp, Oscanyan 1997, 114–115].

Głównym zadaniem „Filozofii dla dzieci" jest zrealizowanie celów każdej edukacji, którymi są: przekaz wiedzy, kształtowanie postaw i wyrabianie pewnych umiejętności [Pobojewska 2012, 5]. Sam Lipman jest zdania, że unikanie indoktrynacji powinno przebiegać na płaszczyźnie wyzwolenia uczniów od bezkrytycznych mentalnych zachowań, które miałyby charakter nawyków zaradczych.

Warto także zauważyć, że edukacja polega nie tylko na przetwarzaniu informacji, lecz przede wszystkim na uczeniu myślenia [Elwich, Łagodzka, Piłat 1996, 1]. Oczywiście — co zaznaczyłem już wcześniej — należy mieć na uwadze, że żaden program edukacyjny nie jest wolny od uprzednio przyjętych założeń. Wymienione postulaty wymagają jednak od nauczycieli otwartości w stosunku do proponowanych przez uczniów odpowiedzi, nie narzucają także sztywnego modelu edukacyjnego i pozwalają na rozbudzanie nich wyobraźni.

4. Aktywne słuchanie jako metoda oderwania edukacji od indoktrynacji

Jednym z postulatów, wyraźnie podkreślanym w Lipmanowskiej metodzie prowadzenia zajęć, jest nastawienie na **aktywne i otwarte słuchanie uczniów** oraz próba zrozumienia ucznia.

Wprowadzenie kwestii filozoficznych do szkół powinno odbywać się jak najwcześniej, sugeruje się nawet, aby odbywało się przed nauką danych faktycznych [Nowicka-Kozioł 1993, 347]. Przekonaniem, które przyświeca programowi Lipmana, jest założenie, że dzieci są z natury usposobione do filozoficznych dociekań [Piłat 1993, 135]; przede wszystkim chodzi tu o uzdolnienie dziecka do tych samych operacji myślowych, które tworzą filozoficzną refleksję, nie zaś wyłącznie rozumienia na płaszczyźnie abstrakcyjnej [Piłat 1993, 135]. Dotyczy to kształcenia zarówno pewnej umiejętności dostarczania argumentów potwierdzających własne przekonania, możliwości wyrażenia własnej opinii na dowolny temat, jak i krytycznego rozpatrywania problemów nie tylko z obszaru filozoficznego, lecz także

i w zakresie życia codziennego. Metoda ta zapewnia różne formy wiedzy i rozumienia ze spójnością i regularnością. Dzięki tym aspektom dziecko zdaje sobie sprawę, iż ten sposób prowadzenia zajęć pozwoli mu się łatwiej komunikować z innymi dziećmi w wielu innych krajach i na innych kontynentach [Naji 2005]. Ważnym elementem Lipmanowskich dociekań jest nacisk na dialog z uczniem. Bez znajomości i przemyślenia takich kategorii jak wolność, odpowiedzialność, sprawiedliwość czy równość dzieci nie będą rozumieć tych pojęć, ani też nie będą mieć do nich własnego stosunku [Saji 2005]. Z powyższych założeń wynika, że dziecko, które odbyłoby kurs „Filozofii dla dzieci", byłoby znacznie bardziej przygotowane do wyrażania własnych opinii i zaczęłoby zwracać uwagę na zachowanie nauczycieli, którzy indoktrynowaliby swych uczniów. Wydawałoby się, że z takim „Lipmanowskim zabezpieczeniem" dziecko jest uchronione przed bezpośrednim i mimowolnym narzucaniem poglądów przez dorosłego.

5. Krytyczna analiza metody Lipmana

Mimo iż w programie M. Lipmana wyraźnie widać cele konstruktywne, jakimi bez wątpienia jest m. in. wspomniany rozwój myślenia krytycznego oraz swoboda przy formułowaniu pytań i wyrażaniu myśli, pojawiają się jednak cele destruktywne, które na płaszczyźnie standardowego modelu edukacyjnego wydają się niewłaściwe z tradycyjnej perspektywy wychowawczej [Zubelewicz 2001]. Destruktywne cele, które będą interesujące w obrębie omawianego w pracy tematu, to[2]:

— kwestionowanie wagi tradycji, wspólnot duchowych i kultury duchowej oraz cnoty bycia skromnym [Zubelewicz 2001, 68];

— kwestionowanie autorytetu rodziców, nauczycieli i duchowieństwa oraz uczucia wdzięczności wobec nich [Zubelewicz 2001, 68].

[2] Pozostałe dwa argumenty krytyczne to: a) osłabienie motywacji do uczenia się; b) pogłębianie agresji; w obrębie omawianego tematu najważniejszymi postulatami wydają się te, które dotyczą kwestionowania autorytetu.

Jak wskazuje Zubelewicz, pierwszy punkt wydaje się najważniejszy, inne bowiem mają bezpośredni z nim związek [Zubelewicz 2001, 69]. Już w młodym wieku dziecko dzięki temu programowi zyskuje zdolność do krytykowania tradycji i kultury. Oznacza to, że przestaje być jedynie biernym odbiorcą. Można zwrócić uwagę na negatywny wydźwięk tego punktu — taka praktyka może doprowadzić do zarozumiałości i niwelowania hierarchii wartości [Zubelewicz 2001, 69]. Okazuje się to jednak skutecznym narzędziem do usuwania indoktrynacji w szkole. Dziecko może być bardziej odporne na narzucane poglądy i będzie potrafiło podeprzeć się własnym zdaniem. Krótko mówiąc — punkt widzenia ucznia staje się priorytetem w Lipmanowskim programie. Problem, który się wyłania, jest jednak następujący — z jednej strony, metoda Lipmana podważa standardowy model wychowawczy i osłabia znaczącą rolę tradycji[3] w edukacji. Z drugiej jednak strony, za pomocą tych środków unicestwia się model indoktrynacyjny, związany z narzucaniem przekonań i poglądów.

Kolejny z argumentów dotyczy kwestionowania szeroko rozumianego autorytetu (rodzicielskiego, nauczycieli oraz duchowieństwa). Matthew Lipman proponuje, by odrzucić model opierający się na autorytecie, zastępując go ideą partnerstwa na zajęciach; tym samym porzucamy ślepą akceptację stanowiska przyjętego przez wychowawców na rzecz podejrzewania, dociekania i poszukiwania źródeł błędu, lub możliwości własnych rozważań [Zubelewicz 2001, 77]. Oczywiście, wymaga to od wychowawców większej pracy — muszą oni bowiem uzasadnić swoje stanowisko odpowiednimi argumentami, by przekonać uczniów. Z tego też powodu istnieją kursy przeszkalające pedagogów i dydaktyków do pracy metodą Lipmana. Z punktu widzenia omawianego tu problemu okazuje się to ważnym krokiem do usunięcia manipulacji w szkołach. Dziecko zaczynałoby rozumnie odbierać informacje nadane przez nauczyciela i dokonywałoby ich analizy. Prowadzi to do negocjacji i uzasadnienia swojego poglądu. W obrębie wspólnych dociekań — można odnieść wrażenie, że wychowawca traci swój naturalny autorytet; każde

[3] Przez tradycję Zubelewicz wydaje się rozumieć: „(...) pewne zobowiązania ludzi wobec siebie, przeszłych i przyszłych pokoleń; taką rolę miałyby spełniać pewne rytuały świętości i gry" [Zubelewicz 2001, 73].

stanowisko jest bowiem podważalne i należy wymagać, by było ono właściwie uargumentowane [Zubelewicz 2001, 80].

Celem metody Lipmana nie jest indoktrynacja, lecz lepsze zrozumienie przez ludzi, jakie są ich własne opcje moralne i w jaki sposób mogą oni dokonywać krytycznej oceny takowych dyskusji [Lipman, Sharp 1999, 3]. Jak widać, program „Filozofii dla dzieci" wydaje się interesującym środkiem zaradczym na zaznaczony problem. Pojawiają się jednak pewne wątpliwości, dotyczące tego, czy współcześnie dziecko jest faktycznie zabezpieczone przed manipulacją ze strony wychowawców. Jak wiadomo, każdy człowiek ma pewien pogląd na świat i nieświadomie może narzucać swoim wychowankom pewien obraz świata. Warto w ramach tego postulatu zwiększyć świadomość nauczycieli, jak mało odporni są młodzi ludzie na wmawiane im przekonania i jak zarazem łatwo jest wpoić czyjeś poglądy [Zubelewicz 2001, 91]. Nauczyciele prowadzący tego typu zajęcia będą bardziej odpowiedzialni za swoich uczniów i wypowiadane przez nich poglądy.

6. Zakończenie

Program M. Lipmana może okazać się odpowiednim środkiem zaradczym na zjawisko indoktrynacji w szkole. Niestety, brak jeszcze konkretnych badań, które udowodniłyby całkowicie słuszność założeń. Filozofia sama w sobie wydaje się najlepszym narzędziem do rozwoju pewnych cech u ucznia, zawiera bowiem cały proces dociekania, który rozpoczyna się od zastanawiania, przechodzący do zadawania pytań, wydawania sądów, argumentowania i poprawiania samego siebie [Piłat 1998, 34]. Dodatkowo — jest ona łatwiej przez dzieci przyswajana ze względu na to, że jedynym narzędziem potrzebnym do formułowania problemów w jej obrębie jest zwykły język [Piłat 1998, 34]. Odpowiednio przeszkoleni nauczyciele mogą pozwolić na otwarcie się uczniów, wypowiadanie przez nich własnego zdania i uwrażliwić je na różnorakie problemy. Postulat odrywania się od manipulacji w szkole można rozumieć dwojako. Po pierwsze, jako respektowanie w ogólnych zarysach poglądów i ocen dzieci oraz ich krytycznego stosunku do wartości tradycyjnych [Zubelewicz 2001, 92]. Po drugie, rozwój u dzieci zdolności rozumienia natury poszczególnych czynów i zachowań.

Reasumując — nie można uniknąć procesu wtłaczania wiedzy w uczniów i pewnych nawyków umysłowych, bowiem uczeń musi mieć jakieś podstawy (w postaci treści, które muszą pojąć), by móc prowadzić ewentualną dyskusję o tle filozoficznym. Wielu nauczycieli stara się zrealizować jedynie program podstawy programowej, tym samym nie wspomaga uczniów w rozwoju ich kreatywności. Środkiem zaradczym okazuje się wprowadzenie takich zajęć filozoficznych do szkół, które pozwalałyby na rozwój pewnych cech ucznia, które wydają się oczywiste, a które jednak w wyniku wypełniania przez nauczycieli z góry narzuconej podstawy programowej są po prostu ignorowane. Dociekania filozoficzne pokazują, że można stawiać pytania i poszukiwać ewentualnych alternatyw bez przyjmowania gotowych odpowiedzi.

BIBLIOGRAFIA

Camhy, Daniela G., Iberer, Günter, 1990, *Nauczanie „Filozofii dla dzieci". Badania nad umysłowym i osobowościowym rozwojem uczniów*, „Prakseologia", nr ½, s. 183–212.

Costello, Patrick, 1988, *Indoktrynacja a filozofia dla dzieci*, „Edukacja Filozoficzna", vol. 5, s. 287–297.

Diduszko, Hanna, 2001, *Filozoficzne dociekania z dziećmi i młodzieżą w szkole podstawowej*, [w]: „Pasja czy misja? O uczeniu filozofii", red. D. Probucka, A. Olech, M. Woźniczka, Częstochowa: Wydawnictwo WSP, s. 67–76.

Elwich, Beata, Łagodzka, Anna, Piłat, Robert, 1996, *„Filozofia dla dzieci". Informacja o programie*, Warszawa: Fundacja Edukacja dla Demokracji [broszura].

Krasnodębski, Michał, 2008, *Formowanie doskonałego człowieka w filozofii wychowania Sokratesa i Platona*, [w]: „Opieka — Terapia — Wychowanie", 1–2.

Lipman, Matthew, Sharp, Ann Margaret, 1994, *Dociekania etyczne*, Warszawa: Fundacja Edukacja dla Demokracji.

Lipman, Matthew, Sharp, Ann Margaret, Oscanyan, Frederick S., 1997, *Filozofia w szkole*, Warszawa: Wydawnictwa CODN.

Nowicka-Kozioł, Maria, 1993, *Refleksyjność w szkole dla demokracji*, „Nowa Szkoła", s. 347–350.

Naji, Saeed, 2005, *Interview with Matthew Lipman*, [w]: „Children and Youth Philosophers", http://www.buf.no/en/read/txt/?page=sn-lip2 (04.11.2014).

Okoń, Wincenty, 1984, *Słownik Pedagogiczny*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Piłat, Robert, 1993, *„Filozofowanie z dziećmi" M. Lipmana jako program etyki dla szkół podstawowych*, „Etyka" nr 26, s. 135–145.

Piłat, Robert, 1997, *Thinking, School and Society*, Warszawa: Biuletyn Olimpiady Filozoficznej, nr 13, s. 34–37.

Platon, 2010, *Państwo*, Warszawa: PWN.

Pobojewska, Aldona, 2012, *Początek filozofii: postawy, motywacje, umiejętności*, [w:] „Filozofia. Edukacja interaktywna. Metody — środki — scenariusze", red. A. Pobojewska, Warszawa: Wydawnictwo Stentor.

Zalewski, Dariusz, 2011, *Akcja: Stop szkolnej indoktrynacji*, [w]: „Edukacja Klasyczna w XXI wieku", http://www.edukacja-klasyczna.pl/akcja-stop-szkolnej-indoktrynacji (04.11.2014)

Zubelewicz, Jan, 2001, *Lipmana filozofia dla dzieci — analiza krytyczna*, „Kwartalnik Pedagogiczny", nr 2, s. 67–100.

ABSTRACT

MATTHEW LIPMAN'S METHOD AGAINST THE INDOCTRINATION

Nowadays, the problem of indoctrination at schools seems to be quite distant and invalid in the sphere of the pedagogical research. It appears that manipulating students and inculcating certain attitudes and beliefs to them may often be conducted unconsciously, which suppresses students' remarkable capacities such as critical thinking, frank expression of their own opinions and much broader view on the varied subjects at the same time. The method of M. Lipman appears to be an effective solution for eliminating indoctrination at schools and adopting above mentioned attitudes by the students. After defining and analyzing certain notions concerning indoctrination and education, I present strong and weak points of the method of M. Lipman in excluding the idea of indoctrination at schools. The following writing presents the meaning and the significance of "The Philosophy for Children" in the struggle against the indoctrination.

KEYWORDS: indoctrination, Matthew Lipman, education, IAPC, philosophy of education

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

DAMIAN LUTY
UNIWERSYTET ADAMA MICKIEWICZA

WSZECHŚWIAT BLOKOWY W KONTEKŚCIE NOWEGO SUBSTANCJALIZMU CZASOPRZESTRZENNEGO

Wstęp

Argument dziury (AD), który pierwotnie został sformułowany przez Alberta Einsteina w ramach poszukiwań relatywistycznej teorii grawitacji (czyli Ogólnej Teorii Względności, OTW), znalazł ponowne zastosowanie w latach 80. ubiegłego stulecia, po renesansie zainteresowania OTW, które nastąpiło w dwóch wcześniejszych dekadach. Idzie o AD sformułowany w wersji teoriomodelowej przez Johna Earmana i Johna Nortona [1987], opartej na AD, który przedstawił David Hilbert [1917]. Będę bazował przede wszystkim na wersji Earmana i Nortona — ona bowiem została odniesiona do dyskusji o statusie ontologicznym czasoprzestrzeni, czyli do sporu substancjalizmu z relacjonizmem. Zrodziło to modyfikacje dotychczasowych stanowisk w ramach tej debaty. Substancjaliści pokazali, że uznanie AD prowadzi do „zamrożonej dynamiki" i stwierdzili, że jest to metafizycznie niedopuszczalny rezultat. W związku z tym można zadać następujące pytanie: czy uchylenie zamrożonej (czyli „bezczasowej") dynamiki pozwala anulować brak stawiania się w świecie na fundamentalnym poziomie fizycznym? Oznacza to rozważenie Wszechświata blokowego w formie radykalnej: gdzie nawet B-ciągi nie obowiązują jako zasadny opis, a wyłaniająca się ontologia jest całkiem bezczasowa.

Wyjdę od rekonstrukcji AD i samego sporu o status ontologiczny czasoprzestrzeni oraz roli przekształceń dyfeomorficznych, na których argument bazuje. Następnie scharakteryzuję „nowy substancjalizm", który pojawił się po próbach poradzenia sobie ze skutkami AD dla „starego" substancjalizmu. Później opiszę Hamiltonowskie sformułowanie OTW, w ramach którego problem „zamrożonej

dynamiki" się pojawia (w związku z inkorporowaniem w Hamiltonowski aparat matematyczny dyfeomorfizmów jako grupy cechowania). Po tym wreszcie przedstawię sam problem zamrożonej dynamiki i próby odzyskania czasu. Formułuję następujące dwie tezy:

I) Nowy substancjalizm nie pozwala podważyć bezczasowości fundamentalnego poziomu fizycznego, wprowadza natomiast niejasne ujęcie czasu.

II) Choć udaje się powstrzymać konsekwencje AD dla stanowiska substancjalistycznego, to rezultatem ataku na zamrożoną dynamikę jest oddzielenie tego, co rzeczywiste, od tego, co mierzalne.

Argument dziury i spór o status ontologiczny czasoprzestrzeni

Jak zostało wspomniane we wstępie, AD został odniesiony do sporu substancjalistów z relacjonistami przez Johna Earmana i Johna Nortona w 1987 roku, przy wykorzystaniu —dokonanej przez Johna Stachela niecałą dekadę wcześniej — rozległej rekonstrukcji historycznej procesu dochodzenia do OTW przez Alberta Einsteina w latach 1912–1915. Wtedy właśnie Einstein nie mógł uporać się z AD [Einstein 1914], co opóźniło otrzymanie poprawnej formy relatywistycznej teorii grawitacji. Sam Einstein nazywał to jego „problemem ze współrzędnymi", co wiąże się bezpośrednio z zagadnieniem przyporządkowywania punktom czasoprzestrzennym współrzędnych i ich związku z jednej strony z metryką czasoprzestrzeni, a z samymi punktami z drugiej.

Einstein, kiedy sformułował AD, wystosował go przeciwko tzw. ogólnej niezmienniczości, która polega na tym, że określone przekształcenia (tzw. transformacje dyfeomorficzne) pozwalają zagwarantować, że prawa fizyczne będą miały taką samą postać dla każdego punktu czasoprzestrzeni, a samo przypisywanie współrzędnych jest arbitralne i nie może wpływać na fizyczną, i określoną jako mierzalną, treść teorii. AD miał niweczyć ogólną niezmienniczość, ponieważ przy pewnej interpretacji punktów czasoprzestrzeni okazywało się, że teoria ogólnie niezmiennicza popada w „indeterminizm". Zostanie to bliżej wyjaśnione przy

omawianiu AD w sformułowaniu Earmana i Nortona. Wspomnienie AD Einsteina jest jednak ważne z historycznych powodów — sama nazwa argumentu wzięła się stąd, że Einstein rozważał zamknięty i ograniczony obszar czasoprzestrzeni, który, przy założeniach generujących indeterminizm, nie dawał się ująć w jednoznacznym równaniu, co oznaczało, że mimo pełnej znajomości rozkładu mas (dokładniej — wartości tensora energii-pędu) nie da się określić zawartości wspomnianego obszaru („dziury"). Ogólna niezmienniczość miała zatem generować „niezdeterminowanie" tego obszaru (który mógł być dowolnie mały): w ten sposób Einstein pojmował indeterminizm. Kluczową rolę odgrywała tutaj również wyznawana przez Einsteina „zasada Macha", którą zresztą sformułował sam Einstein i która była jednym z postulatów OTW. Głosiła właśnie, że wszystkie masy we Wszechświecie wzajemnie na siebie oddziałują i się „ustawiają".

Alternatywne sformułowanie AD zostało przedstawione przez Hilberta [1917] i bazowało na problemie wartości początkowej oraz na problemie Cauchy'ego. Hilbert mianowicie zaproponował ujęcie problemu dziury w ramach „3+1" wymiarowej czasoprzestrzeni, co oznaczało ujęcie tej czasoprzestrzeni poprzez jej foliację polegającą na umieszczeniu hiperpowierzchni wzdłuż odpowiednio określonej globalnej funkcji czasu. To pozwalało zadać pytanie o stan układu fizycznego na różnych hiperpowierzchniach przyporządkowanych pewnym „momentom" skonstruowanego w powyższy sposób czasu[1]. Problem Cauchy'ego był natomiast postawieniem pytania o determinizm laplacowski: czy znajomość wszystkich wartości początkowych dla rozważanego układu fizycznego pozwala jednoznacznie wyznaczyć jego stan na każdej hiperpowierzchni, oraz czy będzie on jednoznacznie określony w jego „ewolucji" wzdłuż „czasu"? Hilbert pokazał, że przy pierwotnych założeniach, jakie Einstein przyjął dla punktów czasoprzestrzeni, wartości początkowe nie wyznaczają jednoznacznie przyszłej ewolucji układu. Sama OTW jest natomiast formalnie deterministyczna ze względu na symetrie w jej aparacie matematycznym.

[1] Oczywiście, takie sformułowanie jest tylko technicznym podziałem czasu i przestrzeni: nadal tworzą one nierozdzielną czasoprzestrzeń, hiperpowierzchnie stanowią natomiast jej trójwymiarowe przekroje.

Na wersji Hilberta oparty jest właściwie AD Earmana i Nortona. Można wreszcie wyartykułować wspomniane założenia Einsteina oraz sposób, w jaki wydostał się on z impasu i sformułował ogólnie niezmienniczą relatywistyczną teorię grawitacji. Otóż Einstein pierwotnie przyjmował podczas swoich rozważań nad ogólną niezmienniczością, że punkty czasoprzestrzenne są określonymi, dobrze separowalnymi indywiduami, znajdującymi się w czterowymiarowej rozmaitości różniczkowej. Specyfikacja metryki (pola metrycznego), określającej relacje między punktami, następuje natomiast „później". Takie postawienie sprawy oznacza, że jakakolwiek modyfikacja metryki zgodna z transformacjami dyfeomorficznymi może dawać dwa różne opisy matematyczne odnoszące się do tych samych sytuacji fizycznych w tym samym punkcie czasoprzestrzeni. Jeżeli punkty są „dobrze wyindywiduowane" przed specyfikacją metryki, generuje to niejednoznaczność, co przekłada się bezpośrednio na sformułowanie AD wobec ogólnej niezmienniczości. Daje to dwie opcje wyboru opisu matematycznego, co konstytuuje niedookreślenie. Niemożliwość rozstrzygnięcia między nimi stwarzająca niejednoznaczność jest Einsteinowskim indeterminizmem. Sytuacja przekłada się, *mutatis mutandis*, na sformułowanie Hilbertowskie. Wybrnięciem z tego problemu okazało się uznanie, że punkty czasoprzestrzenne zyskują określenie dopiero po specyfikacji pola metrycznego, wówczas dwa opisy matematyczne odnoszące się do tego samego punktu czasoprzestrzennego są jedynie względem siebie alternatywne, sytuacja fizyczna natomiast jest ta sama (we wcześniejszym przypadku każdy opis matematyczny musiał odnosić się do właściwej mu sytuacji fizycznej, co było absurdalne), w przypadku Hilbertowskim natomiast nie można wskazać „wyrwy" w ewolucji układu zaburzającej determinizm.

AD Earmana i Nortona przenosi powyższe rozważania na grunt sporu o status ontologiczny czasprzestrzeni i, upraszczając, poszczególny opis matematyczny traktuje jako możliwy model teorii, zaburzenie determinizmu traktując w taki sposób, że jeżeli model powinien być taki sam wskutek transformacji dyfeomorficznych, to jest on deterministyczny i nie powinien zmieniać się wzdłuż swojej ewolucji temporalnej jeśli chodzi o wielkości „relewantne", czyli te „autentycznie

niezmiennicze" jak np. interwały czasoprzestrzenne[2]. Earman i Norton wskazują, że jedyną — ich zdaniem — dopuszczalną formą substancjalizmu czasoprzestrzennego jest substancjalizm dotyczący rozmaitości czasoprzestrzennej. Uważają tak, gdyż twierdzą, że tylko takie sformułowanie oddaje istotę tego stanowiska, czerpiącego z newtonowskiego substancjalizmu. który polega na rozdzieleniu w świecie fizycznym materialnej zawartości Wszechświata od tego, w czym materia się zawiera — idzie zatem o postulowanie podziału na „pojemnik" i „zawartość", gdzie to pierwsze jest czasoprzestrzenią, a to drugie — energią/polami. Taki „właściwy" substancjalizm za reprezentację czasoprzestrzeni ma traktować rozmaitość różniczkową z określonymi na niej punktami. Substancjalista zatem musi uznawać punkty czasoprzestrzenne za ontologicznie pierwotne, wyindywiduowane i dobrze określone przed określeniem pola metrycznego (oraz jakichkolwiek innych pól tensorowych). A jak zostało wcześniej przedstawione, właśnie taka charakterystyka punktów czasoprzestrzennych generuje indeterminizm w OTW! Relacjonista natomiast, uznający za ontologicznie wiążące jedynie własności relacyjne/kontekstualne, od razu uznaje, że punkty czasoprzestrzenne zyskują jakiekolwiek określenie dopiero po specyfikacji metryki; wówczas udaje się zachować fizyczny sens przekształceń dyfeomorficznych oraz deterministyczny charakter OTW, a same modele spełniają równoważność Leibniza, która nakazuje, aby utożsamić ze sobą nieodróżnialne obiekty, w tym przypadku modele teoretyczne OTW ze względu na odnoszenie się do sytuacji fizycznej. Jeżeli modele nie spełniają równoważności Leibniza, to mamy do czynienia z dwoma przypadkami, które Earman i Norton nazywają dylematem weryfikacjonisty i dylematem indeterministy. Pierwsze odpowiada problemowi niedookreślenia, drugie zagadnieniu niejednoznaczności. W pierwszym przypadku substancjalista musi albo przystać na to, że dwa obserwacyjnie nierozróżnialne, a jednak różne opisy odnoszą się do tej samej sytuacji fizycznej, albo porzucić swoje stanowisko; w drugim przypadku musi zgodzić się na indeterminizm OTW, albo odrzucić substancjalizm. Earman i Norton [1987, 524] konkludują w następujący sposób, przedstawiając przesłanie AD:

[2] Warto jednakże zauważyć, że Earman i Norton nie rozważają składników poszczególnych tensorów składających się na dany model teoretyczny OTW i skupiają się wyłącznie na transformacjach dyfeomorficznych.

> Jest wiele sposobów, na które determinizm może się załamać (…). Idzie nam jednak o coś takiego: jeżeli metafizyka zmuszająca wszystkie nasze teorie, aby były deterministyczne, jest niedopuszczalna, to również niedopuszczalna jest metafizyka, która automatycznie przesądza o indeterminizmie [teorii]. Determinizm może zawieść, lecz jeśli tak, to powinno to mieć miejsce z powodów fizycznych. Nie wtedy natomiast, gdy decydujemy się na uznanie substancjalnych własności [czasoprzestrzeni], które mogą być wyrugowane bez naruszenia empirycznych konsekwencji teorii [tłum. D.L.].

Nowy substancjalizm, Hamiltonowskie sformułowanie OTW, problem czasu

Reakcje ze strony substancjalistów na AD Earmana i Nortona były różne. Pojawiło się kilka strategii: bądź anulowania zasadności używania AD przeciwko substancjalizmowi [Butterfield 1989; Maudlin 2002], bądź zmiany sposobu rozstrzygania sporu [Hoefer, Cartwright 1993], bądź wreszcie uznania sporu za w ogóle nieważny i nierozstrzygalny [Rynasiewicz 1994; 1996][3]. Sugerowano również, że Earman i Norton (a zwłaszcza Earman [1989], ze względu na jednoznaczne na początku opowiedzenie się po stronie relacjonistów) walczą z wymyślonym przez siebie przeciwnikiem — nikt rzekomo nie określa się jako substancjalista rozmaitościowy, choć Earman i Norton powołują się, charakteryzując substancjalizm, na Friedmana [1983].

Jedną ze strategii substancjalistów była również próba uwzględnienia tych elementów ontologii konkurencyjnej, która sprawia, że AD nie stanowi zagrożenia — w ten sposób powstały substancjalizmy strukturalistyczne, które z jednej strony „znoszą" zagrożenie ze strony AD, a z drugiej wskazują trudności konsekwentnego relacjonisty. Oczywiście, poszczególne stanowiska (by wspomnieć dynamiczny realizm strukturalistyczny Stachela czy substancjalizm wysublimowany Pooleya) różnią się od siebie, mają jednak pewne fundamentalne cechy wspólne. Dean Rickles [2005] atakuje Earmana i Nortona ze względu na skutki uzasadniania

[3] Szerokie omówienie sporu relacjonistów z substancjalistami można znaleźć w [Gołosz 2001], gdzie uwzględnia się większość wypracowanych poglądów do około roku 2000.

stanowiska ontologicznego (relacjonizmu), które za swoją podstawę bierze założenie, że jest naturalną konsekwencją AD , gdyż unika arbitralnego indeterminizmu. Rickles za tło ma właśnie nowy substancjalizm, który lepiej ma służyć jako metafizyka i ontologia czasoprzestrzeni: ponieważ w przeciwieństwie do relacjonizmu nie prowadzi, jak twierdzi Rickles (jak również wspomniany już Tim Maudlin), do „nieintuicyjnego" i „metafizycznie niedopuszczalnego" zagadnienia zamrożonej dynamiki, czyli — radykalnej postaci bezczasowego wszechświata blokowego. Zanim jednak kwestia ta zostanie bliżej wyjaśniona, należy opisać podstawy nowych substancjalizmów.

Nowe substancjalizmy wychodzą od włączenia do filozofii czasoprzestrzeni terminu *haecceitas*, który należy rozumieć jako odróżnialność poszczególnych bytów, co jest odmienne od wyposażenia w wewnętrzną, indywiduującą cechę. W kontekście nowych substancjalizmów przyjmuje się antyheketyzm [Teller 1998] oznaczający nieistnienie metody odróżnienia indywiduów od siebie (dotyczy to sytuacji, w której zaniedbywalne bądź niepoznawalne są cechy jednostkowe, lecz można zaklasyfikować gatunkowo dany byt/indywiduum). Heketyzm natomiast miał wymuszać indywiduację punktów czasoprzestrzennych niezależnie od pola metrycznego. Odrzucenie go pozwala natomiast zachować pozytywnie ontologiczny status punktów czasoprzestrzennych, ponieważ ich określenie następuje „równocześnie" ze specyfikacją pola metrycznego, a one same są rodzajowo takie same, lecz można je wskazywać numerycznie w sposób dowolny, innymi słowy: są one dowolnie „wymienialne" między sobą, a zyskują treść fizyczną dzięki metryce. Nowe substancjalizmy próbują zatem objąć w swoich ontologiach zarówno relacje jak i punkty, unika się jednak tutaj określenia, co jest ontologicznie pierwotne. Pozwala to uniknąć konsekwencji AD, ponieważ antyhekestyczne punkty czasoprzestrzeni (i odnoszone do przypisanych im modeli opisujących lokalne sytuacje fizyczne) mogą zarazem spełniać równoważność Leibniza jak i nie być zupełnie wyrugowanymi z ontologii fizykalnej. Takie postawienie sprawy ma, zdaniem nowych substancjalistów, odpowiadać intuicji stojącej za zdaniem Einsteina, że „czasoprzestrzeń jest strukturalną własnością pola [metrycznego]".

Nowy substancjalizm ma być, w przeciwieństwie do substancjalizmu rozmaitościowego, zupełnie zgodny z predykcjami

empirycznymi OTW a zarazem ma być zgodny z ludzkimi intuicjami: obrona punktów czasoprzestrzeni służy również obronie lokalności, co metafizycznie daje się uzyskać. Relacjoniści natomiast, ograniczając ontologię fizyczną do mierzalnych, niezmienniczych wielkości, opierają się na kontekstualnych i relacyjnych związkach między punktami i to te związki konstytuują ontologię OTW, nie zaś punkty czasoprzestrzenne. W obronie zlokalizowania (nowi) substancjaliści będą zatem utrzymywać ontologię uwzględniającą punkty czasoprzestrzenne, relacjoniści natomiast, skupiając się przede wszystkim na prymarnej roli transformacji dyfeomorficznych, nie będą traktować zlokalizowania jako metafizycznie czy ontologicznie wiążącego. Okazuje się, że ta dystynkcja jest istotna również w kontekście Hamiltonowskiego sformułowania OTW, a to zagadnienie traktowane jest jako doniosłe, ponieważ jest elementem jednej ze strategii poszukiwania teorii kwantowej grawitacji, czyli wyczekiwanego połączenia dwóch niewspółmiernych dotychczas teorii — mikroświata (fizyka kwantowa) i makroświata razem z kosmologią (OTW).

Hamiltonowskie sformułowanie danej teorii jest pierwszym krokiem, który się realizuje, gdy zmierza się do przeprowadzenia kanonicznej kwantyzacji odnośnej teorii. Wśród kilku strategii uzyskania kwantowej teorii grawitacji jest taka, w której wychodzi się od kanonicznego kwantowania OTW. Przykładową i stosunkowo uznaną teorią stanowiącą przykład takiej strategii jest teoria pętlowej grawitacji, która kwantuje kanonicznie OTW, lecz rezultaty interpretuje w dostatecznie bogatszym aparacie matematycznym sieci spinorowych. Systemy Hamiltonowskie są systemami dynamicznymi, w których istotną rolę pełni funkcja czasu, wzdłuż której określona jest relacja dwóch zmiennych kanonicznych. Rezultatem Hamiltonowskiej interpretacji teorii poprzez wskazania zmiennych kanonicznych jest skonstruowanie przestrzeni Hilberta, w której działają określone operatory, a to pozwala już dokonać fizycznej interpretacji [Wald 1984].

Pomijając wiele szczegółów technicznych, należy wskazać, w jaki sposób interpretuje się transformacje dyfeomorficzne w kontekście hamiltonowskiego sformułowania OTW. Nie traktuje się ich mianowicie

jedynie jako narzędzia matematycznego[4], lecz uznaje się je za transformacje cechowania, czyli fundamentalną dla teorii grupę symetrii wyłaniającą wielkości relewantne fizycznie [Earman 2003]. Zostaje to odniesione do dynamicznych systemów Hamiltonowskich, na które nakłada się tzw. ograniczenia — w pętlowej teorii grawitacji są ich trzy: ograniczenia gaussowskie, dyfeomorficzne i Hamiltonowskie. Dla nas najważniejsze są ograniczenia dyfeomorficzne: ich nałożenie na dany Hamiltonowski system działa w ten sposób, że wielkości niezmiennicze się zerują (gdyż ograniczenie to działa tak, że zeruje „modyfikacje" danego parametru). Łatwo się domyślić, że parametr czasowy jest zmienny, a zatem nie liczy się jako wielkość autentycznie fizyczna! Można to rozumieć zarówno w taki sposób, że czas dotyczy wyłącznie arbitralnego ustawienia i synchronizowania zegarów, w związku z czym upływ czasu jest ontologicznie nie do utrzymania. Rezultatem jest całkowicie bezczasowa ontologia [Rovelli 2004].

W argumentacji relacjonistów determinizm zostaje odzyskany właśnie poprzez poważne potraktowanie symetrii generowanych przez transformacje dyfeomorficzne, a taki ich status miał uchylić argument dziury — konsekwencją jest zatem bezczasowa dynamika, nazywana również dynamiką zamrożoną. Rickles, a przed nim Maudlin, traktują to jako „metafizyczne wynaturzenie". Maudlin głosił wcześniej swoją własną wersję substancjalizmu, nazwaną metrycznym esencjalizmem, i na jej gruncie odrzucał rozumienie transformacji dyfeomorficznych jako tworzących grupę cechowania teorii, a czynił tak po to, aby bronić punktowej lokalności, z którą można — jak to czyniono również w przypadku Szczególnej Teorii Względności (STW) — powiązać lokalny upływ czasu, jako coś przynajmniej niesprzecznego z teorią fizyczną. W nowym substancjalizmie metafizycznie udaje się zachować lokalność punktową (choć w formie zmodyfikowanej), co ma być kompatybilne z intuicją dotyczącą czasu i jego upływu. Bezczasowa relacjonistyczna ontologia o tyle jest radykalizacją McTaggarta B-ciągów (czyli Wszechświata blokowego, w którym wszystkie zdarzenia „są", a nie stają się, opisywalne są natomiast jedynie w odniesieniu do zdarzeń późniejszych, wcześniejszych, bądź równoczesnych), że jeśli B-ciągi

[4] A jako takie narzędzie można by je traktować, nie stanowią bowiem w OTW odpowiednika zasady względności z STW, ponadto już bardzo wcześnie pojawiły się obiekcje co do tego, czy dyfeomorfizmy kodują jakąś informację fizyczną, zobacz [Kretschmann].

usuwają upływ czasu i stawanie się, to konsekwencje powyżej zrekonstruowanej relacjonistycznej ontologii są takie, że czas jest po prostu ontologicznie zbyteczny. Rickles koniec końców przyznaje rację Earmanowi, że nie należy bagatelizować dyfeomorfizmów i stwierdza, że czas da się odzyskać, jednakże jako coś zupełnie innego niż dotychczas. Wiąże to z Earmanowskimi D-ciągami, które sam Earman traktował jako arbitralne uporządkowanie następujących po sobie pomiarów relewantnych wartości fizycznych, które są parametryzowane niefizyczną funkcją czasową. Innymi słowy — potrzebne są pewne pary wzajemnie określonych pomiarów, które są arbitralnie porządkowane. Earman jednakże traktuje to ściśle instrumentalnie, podczas gdy Rickles podchodzi do D-ciągów bardziej realistycznie — że stanowią najlepsze przybliżenie do naszej intuicji upływającego czasu; podobnie jak na gruncie STW interpretuje się czas własny.

Chociaż nowy substancjalizm odżegnuje się od dualistycznego substancjalizmu rozmaitościowego, w rezultacie [?]udaje się uniknąć niepożądanych konsekwencji związanych z aplikacją AD. Jednakże metafizyczne ugruntowanie czasu w kontekście problemu zamrożonej dynamiki nie prowadzi do „przywrócenia" czasu czy jego upływu w zestawie relewantnych składników ontologii fizykalistycznej, gdy idzie o poziom fundamentalny. Warunek „niesprzeczności z teorią" jest wyjątkowo słaby, ponadto Rickles arbitralnie decyduje się interpretować realistycznie D-ciągi, nie wyjaśniając jednak dokładnie, jakie inne motywacje poza odzyskaniem czasu mu przyświecają. Co więcej, relacjoniści traktują ontologię jak rezultat ontologicznej interpretacji wewnątrzteoretycznych kryteriów sensowności fizycznej, co oznacza, że obchodzi ich to, w jaki sposób teoria wyznacza mierzalne „składniki świata". Relacjoniści nie próbują rekonstruować „podskórnego" obrazu świata, jaki teoria zakłada — wydają się w pewnym sensie niequineowscy. Substancjaliści natomiast, proponując metafizyczne ugruntowanie dla „intuicyjnego" czasu (przynajmniej w tym sensie, że istnieje) czy zlokalizowania[niejasne składniowo], obligują się do rozdzielenia tego, co teoria postuluje (że może być w świecie poznane) od metafizycznych „podstaw" dla teorii. W rezultacie bezczasowość w ontologii fundamentalnych teorii fizycznych wydaje się niepodważona, jeżeli uznać wewnątrzteoretyczne sposoby

konstruowania obserwabli („relewantnych fizycznie wielkości") za jakkolwiek wiążące.

Podsumowanie

Po zrekonstruowaniu AD, jego historycznego znaczenia zarówno dla filozofii jak i fizyki czasoprzestrzeni, opisaniu jego odniesienia do sporu substancjalistów z relacjonistami wskazałem, jakie są dalsze następstwa związane z tymi stanowiskami po tym właśnie, jak musiały „uporać się" z AD. Podniosłem przede wszystkim problem czasu i zagadnienie radykalnego Wszechświata blokowego w postaci bezczasowej ontologii; radykalnego w tym sensie, że jest niejako kontynuacją odzierania czasu z kolejnych jego atrybutów — w przypadku B-ciągów anulowało się jego upływ, w przypadku ontologii bezczasowej — jego istnienie. Starałem się zasygnalizować zasadność postawionych na początku tez — o niejasności wprowadzanego (przez Ricklesa) czasu w ramach nowego substancjalizmu oraz o rozdziale między tym, co (postulowane metafizycznie jako) rzeczywiste, a tym, co mierzalne (związane z wewnątrzteoretycznymi sposobami konstruowania obserwabli). Okazuje się, że istotę sporu można rozpatrywać ze względu na odmienny stosunek do transformacji dyfeomorficznych oraz — na skłonności realistyczne bądź instrumentalistyczne. Te właśnie elementy będą prowadzić do odmiennych metafizycznych rozstrzygnięć dotyczących np. czasu. Niewątpliwie, „zamrożona dynamika" będzie stanowiła kłopot wyłącznie ze względu na preferencje metafizyczne. I trudno uznać, aby nowy substancjalizm, traktujący to jako problem, poradził sobie w sposób satysfakcjonujący czy wyczerpujący.

BIBLIOGRAFIA

Butterfield, J., 1989, "The Hole Truth", *The British Journal for the Philosophy of Science* 40, s. 1–28.

Earman, J., Norton, J. D., 1987, "What Price Spacetime Substantivalism," *British Journal for the Philosophy of Science* 38, s. 515–525.

Earman, J., 1989, *World Enough and Space-Time: Absolute Versus Relational Theories of Space and Time*, MIT Press Classics, MIT Press, Cambridge, MA; London.

Earman, J., 2003, *Tracking down gauge: an ode to the constrained Hamiltonian formalism*, [w:] K. Brading, E. Castellani (eds.), *Symmetries in Physics. Philosophical reflections*, Cambridge University Press.

Einstein, A., 1914, "Die formale Grundlage der allgemeinen Relativitaetstheorie", *Preussische Akademie der Wissenschaften, Sitzungberichte*, s. 1030–1085.

Gołosz, J., 2001, *Spór o naturę czasu i przestrzeni*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Hilbert, D., 1917, "Die Grundlagen der Physik (Zweite Mitteilung.)", *Nachr. Koenigl. Gesellsch. Wiss. Goettingen, Math.-Phys. Kl.*, s. 53–76.

Hoefer, C., Cartwright, N., 1993, "Substantivalism and the Hole Argument," [w:] J. Earman *et al.* (eds), *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds: Essays on the Philosophy of Adolf Gruenbaum,*: University of Pittsburgh Press/Konstanz: Universitaetsverlag Konstanz, Pittsburgh/Konstanz, s. 23–43.

Maudlin, T., 2002, "Thoroughly Muddled McTaggart: Or, How to Abuse Gauge Freedom to Create Metaphysical Monstrosities", *Philosophers' Imprint* 2 (4), , s. 1–23.

Rickles, D., 2005, *What price determinism? A Whole Other Story!*, http://philsci-archive.pitt.edu/2286/1/WPD(Rickles).pdf [dostęp: 28.10.2014]

Rovelli, C., 2004, *Quantum Gravity*, Cambridge University Press.

Rynasiewicz, R., 1994, "The Lessons of the Hole Argument", *The British Journal for the Philosophy of Science* 45, s. 407–436.

Rynasiewicz, R., 1996, "Absolute Versus Relational Space-Time: An Outmoded Debate?", *The Journal of Philosophy* 93, s. 279–306.

Teller, P., 1998, "Quantum Mechanics and Haecceities", [w:] E. Castellani (ed.), *Interpreting Bodies: Classical and Quantum Objects in Modern Physics*, Princeton University Press, s. 114–141.

Wald, R. M., 1984, *General Relativity*, Univ. of Chicago Press.

ABSTRACT

BLOCK UNIVERSE IN THE CONTEXT OF THE NEW SPACETIME SUBSTANTIVALISM

The goal of the paper is to present the problem of time, which emerges in the context of the discussion about the ontological status of spacetime. The problem is a consequence of the progress of the participants of the discussion due to the application of the hole argument to the dispute. I present the shortened history of the hole argument, characterize the participants of the mentioned dispute, their development, I give a formulation of the timeless ontology and the attempts to negate it by the new spacetime substantivalists. I present and discuss a thesis suggesting that those attempts are futile.

KEYWORDS: radical Block Universe, new spacetime substantivalism, hole argument, time, diffeomorphisms

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

BARTOSZ KALUZIŃSKI
UNIWERSYTET ADAMA MICKIEWICZA

CZY „EPISTEMOLOGIA CNÓT" POZWOLI NAM ROZWIĄZAĆ PROBLEM GETTIERA?

Wstęp

W niniejszym artykule postaramy się sprawdzić, w jakim stopniu koncepcje wypracowane w ramach nurtu zwanego „Epistemologią Cnót" (*Virtue Epistemology*) są w stanie pomóc nam rozwiązać tzw. problem Gettiera. Będziemy więc poszukiwali odpowiedzi na pytanie, czy badania prowadzone przez przedstawicieli filozoficznego nurtu „Epistemologii Cnót" są w stanie trafnie scharakteryzować warunki konieczne i wystarczające dla przypisania komuś wiedzy na dany temat.

Aby zrealizować powyżej nakreślony cel, nadamy naszej pracy następującą strukturę. Najpierw postaramy się w skrótowy sposób przybliżyć, czym jest wspomniana w tytule niniejszego artykułu „Epistemologia Cnót". Następnie scharakteryzujemy klasyczną koncepcję wiedzy oraz przedstawimy słynne Gettierowskie kontrprzypadki dla tejże koncepcji. W dalszej kolejności zaprezentujemy poglądy przedstawicieli nurtu „Epistemologii Cnót" na problem definicji wiedzy. W szczególności uwzględnimy krytyczne uwagi Lindy Zagzebski na kwestię kolejnych warunków, o które należałoby, zdaniem niektórych, rozszerzyć klasyczną koncepcję wiedzy, a także przeanalizujemy, w jakim stopniu sformułowana przez Ernesta Sosę koncepcja ewaluacji przekonań (*beliefs*) jest w stanie uniknąć różnych kontrprzypadków dla klasycznej koncepcji wiedzy (nie tylko podanych przez Gettiera, ale także kilku innych najczęściej rozważanych w literaturze przedmiotu).

Co to jest „Epistemologia Cnót"?

Etykietą „Epistemologia Cnót" opatruje się dość szeroki i niejednorodny wewnętrznie zbiór poglądów dotyczących kwestii poznania. Przedstawiciele tegoż nurtu współczesnej filozofii nie tworzą zwartej szkoły, która przypominałaby Koło Wiedeńskie, Oksfordzką Szkołę Języka Potocznego albo Szkołę Lwowsko-Warszawską. Można stwierdzić jedynie, że zwolennicy „Epistemologii Cnót" wyrażają jednoznaczną aprobatę dla następujących dwóch tez: (i) epistemologia jest dyscypliną z istoty normatywną, (ii) analizowanie różnych kwestii związanych z poznaniem musi uwzględniać „cnoty" intelektualne i kognitywne podmiotu.

Trzeba jednak zapytać, co tak naprawdę oznaczają powyższe, dość ogólne, stwierdzenia? Przyjęcie tezy, że epistemologia jest z zasady dziedziną normatywną, oznacza w praktyce postawienie się w opozycji do „epistemologii znaturalizowanej" zaproponowanej przez Quine'a (Quine 1986 ss. 106–125). Z grubsza rzecz biorąc, Quine postulował w swoich tekstach dość radykalne przeobrażenie filozofii, które miało polegać na tym, że kwestie uzasadniania przekonań oraz ich wiarygodności czy prawomocności nie powinny być przedmiotem dociekań *stricte* filozoficznych, lecz raczej naukowych. Tego typu kwestie powinny być więc raczej domeną psychologów i kognitywistów prowadzących empiryczne badania nad procesami poznawczymi oraz ich wytworami niż rozważań pojęciowych prowadzonych przez filozofów. Przedstawiciele nurtu „Epistemologii Cnót" zwykle podchodzą do takich prób naturalizacji epistemologii (najdelikatniej mówiąc) z dużą rezerwą. Uważają oni raczej, że adekwatna analiza takich pojęć jak „uzasadnienie" czy „wiedza" nie jest możliwa przy użyciu jedynie naturalistycznego słownictwa, a epistemologia powinna skupić się na analizowaniu norm, reguł czy wartości poznawczych oraz „cnót intelektualnych" (Greco & Turri 2013). W kwestii stosunku przedstawicieli nurtu „Epistemologii Cnót" do epistemologii znaturalizowanej uzyskaliśmy względną jasność. Pora teraz omówić drugą tezę, która wydaje się łączyć przedstawicieli tegoż nurtu.

W jaki sposób w ramach epistemologii należy uwzględniać cnoty podmiotu? Zdaniem przedstawicieli nurtu „Epistemologii Cnót" powinniśmy w ramach teorii poznania prowadzić badania w sposób analogiczny do rozważań na gruncie etyki, w szczególności etyki

aretycznej. Etyka aretyczna opisuje pewien czyn moralny pod kątem tego, w jaki sposób łączy się on z cnotami podmiotu moralnego, np. czy pewne zachowanie (np. przekazanie jakiejś kwoty na rzecz organizacji charytatywnej) wynika z czyjejś troski o słabszych, czy raczej z próżności. Podobnie można prowadzić badania na gruncie epistemologii — można sprawdzić, czy wytworzenie jakiegoś przekonania przez podmiot poznający jest efektem sprawnie funkcjonującego aparatu percepcyjnego, czy może zmęczenia bądź roztargnienia (Greco & Turri 2013).

Klasyczna definicja wiedzy

Przez wieki przyjmowano niemal bezkrytycznie klasyczną definicję wiedzy, która ma swoje źródła w Platońskim *Teajtecie* (Platon 2005). Klasyczna koncepcja wiedzy głosi, że następujące warunki są konieczne i wystarczające dla przypisania komuś wiedzy:

1. *S* jest przekonany, że *p*
2. *p* jest prawdziwe
3. *S* posiada odpowiednie uzasadnienie dla swojego przekonania, że *p*,

gdzie przez *S* rozumiany jest jakiś podmiot poznający, natomiast *p* jest zdaniem. Oczywiście w ramach klasycznej koncepcji wiedzy wszystkie te trzy powyższe warunki muszą być spełnione łącznie, tj. jeżeli choć jeden z nich nie jest spełniony, to nie możemy przypisać komuś wiedzy.

Wypada wspomnieć jeszcze o dwóch kwestiach związanych z klasyczną koncepcją wiedzy. Po pierwsze, odnosi się ona do wiedzy, która może być wyrażona w sądach (*propositions*). Jest to tzw. „wiedza-że" (*knowledge-that*). Możemy *wiedzieć, że* Paryż jest stolicą Francji albo że temperatura krzepnięcia wody wynosi 0°C. „Wiedzę-że" trzeba wyraźnie odróżniać od „wiedzy-jak" (*knowledge-how*), czyli takiej wiedzy, która dotyczy tego, jak coś zrobić (np. „wiem, jak usmażyć doskonały stek" albo „wiem, jak się jeździ na rowerze"). Można ją także odróżniać od tzw. wiedzy przez zaznajomienie (*knowledge by acquaintance*) (Russell 1905, 1910–1911). Jest to taki rodzaj wiedzy, która pewnemu podmiotowi staje się dostępna dzięki bezpośredniemu doświadczeniu (najlepszym przykładem takiej wiedzy są nasze stany

wewnętrzne: „wiem, że boli mnie głowa"). Po drugie, trzeba wspomnieć o pewnej intuicji, która stoi za klasyczną koncepcją wiedzy. Dla przeciętnego człowieka warunek 3. może się bowiem wydawać dodany nieco na wyrost. Czy nie wystarczy, że ktoś posiada pewne przekonanie, które akurat okazuje się prawdą? Otóż nie. Wszak możemy mieć przekonanie, które jest prawdziwe, lecz jego prawdziwość może być efektem tylko i wyłącznie szczęśliwego zbiegu okoliczności. Natomiast wiedza musi się jakoś odróżniać od szczęśliwego trafu. Stąd warunek 3., który miał nam pozwolić na oddzielenie rzetelnej wiedzy od przypadku, szczęśliwego trafu, z którym mamy do czynienia np. w sytuacji kiedy nie znając rozwiązania jakiegoś równania, podajemy pierwszą liczbę, jaka nam przychodzi do głowy i okazuje się, że stanowi ona poprawne rozwiązanie naszego równania.

Przykłady Gettiera

Rewolucja w epistemologii dokonała się za sprawą artykułu Edmunda Gettiera zatytułowanego *Is Justified True Belief Knowledge?* (pol. Czy prawdziwe uzasadnione przekonanie jest wiedzą?) (Gettier 1963). W tym króciutkim, bo ledwie dwustronicowym tekście Gettier zaprezentował dwa bardzo ciekawe kontrprzypadki dla klasycznej koncepcji wiedzy.

Pierwszy z nich przedstawia się następująco. Wyobraźmy sobie, że Smith i Jones starają się o przyjęcie do pracy w pewnej firmie. Prezes tejże firmy powiedział Smithowi, że to Jones dostanie pracę. Smith posiada więc dobre uzasadnienie dla przekonania, że Jones dostanie pracę. Ponadto Smith wie, że Jones ma w kieszeni płaszcza dziesięć monet, gdyż sam to sprawdził. Na tej podstawie Smith wnioskuje, że pracę otrzyma osoba, która ma w kieszeni dziesięć monet. Okazuje się jednak, że decyzją komisji rekrutacyjnej pracę nieoczekiwanie otrzymuje Smith. W dodatku tak się akurat złożyło, że on także ma w kieszeni płaszcza dziesięć monet. Sytuacja przedstawia się następująco:

1. Smith posiada przekonanie, że pracę otrzyma osoba, która ma w kieszeni dziesięć monet.
2. Osoba, która ma w kieszeni dziesięć monet, rzeczywiście otrzymuje pracę.

3. Smith posiada dobre uzasadnienie dla przekonania, że pracę otrzyma osoba, która ma w kieszeni dziesięć monet.

Teoretycznie wszystkie trzy warunki wyszczególnione w klasycznej definicji wiedzy są spełnione (wszak Smith posiada prawdziwe i uzasadnione przekonanie, że pracę otrzyma osoba, która ma w kieszeni dziesięć monet), lecz intuicyjnie rzecz biorąc, przypisanie w tej sytuacji Smithowi wiedzy jest nieuprawnione. Powiedzielibyśmy raczej, że mamy tu do czynienia ze szczęśliwym zbiegiem okoliczności, a nie z wiedzą.

Drugi przykład podany przez Gettiera także dotyczy Smitha. Posiada on dwóch przyjaciół — Jonesa oraz Browna. Odkąd Smith pamięta, Jones zawsze jeździł Fordem. Na tej podstawie Smith nabywa przekonanie, że Jones jest właścicielem Forda. Smith nie posiada żadnych informacji dotyczących tego, w jakim mieście aktualnie przebywa jego przyjaciel Brown, lecz na podstawie przekonania o tym, że Jones posiada Forda, jest on w stanie prawomocnie skonstruować następujące trzy zdania:

1. Jones posiada Forda lub Brown jest w Bostonie.
2. Jones posiada Forda lub Brown jest w Barcelonie.
3. Jones posiada Forda lub Brown jest w Brześciu.

Jednakże w rzeczywistości Ford, którym jeździ Jones, nie jest jego własnością (załóżmy, że jest on wypożyczony, albo wzięty w leasing, więc formalnie pozostaje własnością banku). Smith jest przekonany, że każda z powyższych alternatyw jest prawdziwa z uwagi na prawdziwość pierwszego z jej członów. Ten jednak okazuje się fałszywy. W rzeczywistości prawdziwa jest tylko druga alternatywa. I to z uwagi na fakt, że prawdziwy jest jej drugi człon, tj. Brown aktualnie rzeczywiście znajduje się w Barcelonie. Smith posiada więc prawdziwe i uzasadnione przekonanie, że alternatywa „Jones posiada Forda lub Brown jest w Barcelonie" jest prawdziwa, jednak intuicyjnie trudno uznać, że możemy mu przypisać wiedzę odnośnie do prawdziwości tejże alternatywy. Mamy raczej do czynienia ze szczęśliwym trafem.

„Epistemologia cnót" a problem czwartego warunku

Problem podniesiony przez Gettiera bywał nazywany „problemem czwartego warunku". Ludzie określający problem Gettiera tym mianem byli przekonani, że aby uzyskać zadowalającą definicję wiedzy (czyli taką, która będzie zdolna odeprzeć podane przez Gettiera kontrprzypadki), do trzech warunków wyszczególnionych w klasycznej definicji wystarczy dodać jakiś kolejny warunek.

Zauważono, że z kontrprzypadkami podanymi przez Gettiera można poradzić sobie relatywnie łatwo. Wystarczy uzupełnić klasyczną koncepcję wiedzy o następujący czwarty warunek:

4. Przekonanie *S*-a, że *p* nie zostało wywnioskowane na podstawie żadnej fałszywej przesłanki.

Wydawać by się mogło, że problem Gettiera został rozwiązany. Z całą pewnością dodanie zaprezentowanego powyżej czwartego warunku pozwala odeprzeć kontrprzypadki przedstawione przez Gettiera. Jednakże nie jest w stanie odeprzeć wszystkich kontrprzypadków — przede wszystkim takich, w których podmiot nabywa prawdziwe uzasadnione przekonanie nie dzięki jakiemuś wnioskowaniu, lecz dzięki percepcji zmysłowej. O innych eksperymentach myślowych stanowiących wyzwanie dla koncepcji wiedzy będzie jeszcze okazja szerzej wspomnieć.

W związku z powyższym można by sądzić, że warto dodać jakiś inny, piąty warunek, bądź przemodelować ten czwarty. Jednakże, jak wskazywała czołowa przedstawicielka nurtu „Epistemologii Cnót" Linda Zagzebski, takie podejście wydaje się pozbawione jakichkolwiek nadziei na sukces (Zagzebski 1994). Podała ona następujący model tworzenia kontrprzypadków dla koncepcji wiedzy opartej na klasycznych warunkach, wzmocnionych jakimś dodatkowym warunkiem lub nawet bardziej licznym zbiorem warunków. Wspomniany model polega na dwóch następujących krokach:

1. Wymyśl taką sytuację, w której pewien podmiot *S* posiada uzasadnione i fałszywe przekonanie, które spełnia także dodatkowy warunek/warunki.

2. Zmodyfikuj powyższą sytuację w taki sposób, by przekonanie podmiotu *S* stało się prawdziwe dzięki szczęśliwemu trafowi.

Jeśli Linda Zagzebski ma rację, to rzeczywiście wszystkie próby rozwiązania problemu Gettiera poprzez jakiegoś rodzaju rozszerzenie koncepcji klasycznej nie mogą się udać. Tworzenie dla takich rozwiązań kłopotliwych kontrprzypadków jest więc jedynie sprawdzianem z naszej bujnej wyobraźni.

Konkluzja Zagzebski zmusza nas do przemyślenia kierunku, w którym należy pójść, próbując rozwiązać problem Gettiera. Wraz z odrzuceniem koncepcji opartych na dopisywaniu kolejnych warunków do koncepcji klasycznej przedstawiciele nurtu „epistemologii cnót" będą próbowali zaproponować rozwiązanie dla siebie charakterystyczne. Przypomnijmy tylko, że zwolennicy tego nurtu uważają, iż epistemologia jest w szerokim sensie normatywna. Znaczy to mniej więcej tyle, że w rozważaniach dotyczących wiedzy, prawdy czy poznania na ogół nie sposób uciec od różnych elementów wartościujących, oceniających czy nakazujących. W epistemologii nie uciekniemy od reguł, norm, wartości, cnót intelektualnych itp. itd. Ponadto trzeba zawsze uwzględniać pewne cnoty podmiotu poznającego.

„Epistemologia cnót" — definicja wiedzy wg Ernesta Sosy

Ciekawe rozwiązanie problemu w ramach nurtu „Epistemologii Cnót" zostało wypracowane przez Ernesta Sosę (Sosa 2007). Zaprojektował on pewną formę oceniania wszystkich działań nakierowanych na pewien cel.

Ewaluacja każdego działania nastawionego na cel może być dokonana na następujących trzech płaszczyznach (Sosa 2007, ss. 22–43):

1. „celności" (*accuracy*)
2. „zręczności" (*adroitness*)
3. „trafności" (*aptness*)

Co Sosa rozumie przez „celność"? Dane działanie nastawione na osiągnięcie pewnego celu może być uznane za „celne", gdy założony cel

zostaje rzeczywiście osiągnięty. „Zręczność" danego działania jest związana ze sposobem jego wykonania czy przeprowadzenia. Chodzi o to, czy dana czynność została wykonana we właściwy sposób (czyli taki, który jest zgodny z wszelkimi prawidłami wykonywania danej czynności). Istotne jest w tym kontekście wykonanie danej czynności nastawionej na cel tak, aby sposób jej wykonania dzięki przestrzeganiu pewnych zasad zapewniał maksymalne prawdopodobieństwo osiągnięcia celu owej czynności.

Przejdźmy teraz do brzmiącej najbardziej tajemniczo „trafności". Sosa określa „trafność" jako pewnego rodzaju połączenie „celności" ze „zręcznością". Działanie jest „trafne", gdy jego „celność" jest efektem „zręczności".

Aby przybliżyć czytelnikom swoją koncepcję, Sosa posługuje się często analogią z łucznikiem. Każdy oddany przez łucznika strzał może być oceniany na trzech wymienianych przez Sosę płaszczyznach. Po pierwsze, można go oceniać pod względem „celności" — czy strzała trafiła w cel, czy też nie. Po drugie, strzał może być oceniony pod względem „zręczności" — czy łucznik oddał strzał w sposób umiejętny, zgodny z prawidłami sztuki łuczniczej, tak aby zapewnić maksymalną skuteczność. Trzeba mieć na uwadze, że „celność" oraz „zręczność" nie muszą iść ze sobą w parze. Strzał może trafić w cel także na skutek szczęśliwego zbiegu okoliczności — np. w sytuacji, gdy jest wykonany nieudolnie, lecz podmuch wiatru zmienia kierunek lotu strzały, tak że trafia ona w cel. Możemy mieć do czynienia także z sytuacją odwrotną, tj. strzał jest wykonany wyjątkowo umiejętnie („zręcznie"), lecz chybia celu ze względu na nagły i niespodziewany podmuch wiatru.

Warto w tym miejscu poczynić pewne zastrzeżenie. Kwestia „celności" czy „zręczności" musi być raczej rozpatrywana w kategoriach pewnego kontinuum niż prostej zero-jedynkowej opozycji. Wszak wystrzelona przez łucznika strzała może trafić w sam środek tarczy, w jej obrzeża lub nie trafić w nią wcale. Podobnie ma się sprawa ze „zręcznością" — strzał może być oddany (i) perfekcyjnie, (ii) całkowicie nieumiejętnie lub (iii) pod pewnymi względami optymalnie, podczas gdy inne jego aspekty techniczne nie będą doskonałe.

Przechodząc do meritum, Sosa uważa, że jego model ewaluacji działań nastawionych na pewien cel może być śmiało zastosowany do analizy takiego pojęcia, jakim jest wiedza. Oczywiście nie sama wiedza jest przedmiotem ewaluacji, lecz raczej nasze przekonania. Koncepcja

Sosy jest oparta na założeniu (nieprzesadnie kontrowersyjnym), że nasze przekonania (*beliefs*) są nakierowane na pewien cel, którym jest prawda — chcemy wszak mieć przekonania prawdziwe. I to właśnie przekonania pewnego podmiotu *S* mogą być oceniane na trzech wyróżnionych przez Sosę płaszczyznach:

1. „Celność" przekonania — objawia się w jego prawdziwości, tj. przekonanie jest „celne" wtw jest prawdziwe.
2. „Zręczność" przekonania — polega na tym, że zostało ono wytworzone w sposób kompetentny przez pewien podmiot.
3. „Trafność" przekonania — polega na tym, że prawdziwość przekonania *B* podmiotu *S* jest efektem „zręczności", tj. pewien podmiot nabył przekonanie prawdziwe, dlatego że wytworzenie tegoż przekonania jest efektem kompetencji poznawczej podmiotu.

Przechodząc do podsumowania, trzeba stwierdzić, że zdaniem Sosy przekonanie *B* podmiotu *S* można uznać za wiedzę wtw spełnione są następujące warunki:

1. Podmiot *S* posiada przekonanie, że *p*.
2. Przekonanie, że *p* jest prawdziwe.
3. Prawdziwość przekonania *S*-a, że *p* jest efektem kompetencji poznawczej *S*-a manifestującej się w wytworzeniu przekonania, że *p*.

Na tym jednak Sosa nie poprzestaje. Wyróżnił on bowiem dwa rodzaje wiedzy: „zwierzęcą" (*animal*) oraz „refleksyjną" (*reflective*). Definicję tej pierwszej przedstawiliśmy powyżej — jest to po prostu „trafne" przekonanie. Czym natomiast ma być wiedza „refleksyjna"? Zdaniem Sosy za taki rodzaj wiedzy możemy uznać „trafne" przekonania, które są przez nas „trafnie" spostrzegane (*apt beliefs aptly noted*). Mamy więc tu do czynienia z wprowadzeniem metapoziomu. „Jeżeli przez K oznaczymy sobie wiedzę zwierzęcą, a przez K^+ wiedzę refleksyjną, to podstawowa idea kryjąca się za tym rozróżnieniem może zostać zaprezentowana w sposób następujący:

K^+p wtw KK*p*" (Sosa 2007, s. 32)

Wiedza refleksyjna byłaby więc wiedzą o wiedzy zwierzęcej. Taka piętrowa konstrukcja została stworzona przez Sosę w jednym konkretnym celu: ma ona służyć odparciu sceptycyzmu w formie rozważanej przez Kartezjusza (Kartezjusz 2005) (twierdził on, że nigdy nie możemy być pewni, że aktualnie nie śnimy; a więc wszelkie świadectwo naszych zmysłów jest zawodne).

Kwestię sceptycyzmu Kartezjańskiego zostawmy na boku. Przekracza ona granice niniejszego artykułu. Przejdziemy teraz do zbadania, czy koncepcja wiedzy zaproponowana w ramach nurtu „Epistemologii Cnót" przez Ernesta Sosę jest w stanie pomóc nam w rozwiązaniu problemu Gettiera.

Definicja wiedzy jako zręcznego przekonania a kontrprzypadki Gettiera

Najwyższy czas sprawdzić, czy koncepcja Sosy jest w stanie uniknąć tak kontrintuicyjnych wniosków, jakie pociąga za sobą klasyczna definicja wiedzy.

W przypadku Smitha i Jonesa starających się o pracę koncepcja zarysowana przez Sosę zdaje się unikać problemów, na które natrafiła klasyczna koncepcja wiedzy jako prawdziwego i uzasadnionego przekonania. Przypomnijmy, że w tym przypadku Smith posiadający w kieszeni dziesięć monet (choć nie jest tego świadomy) zostaje poinformowany, że pracę otrzyma Jones, który także ma w kieszeni dziesięć monet (i tego faktu jest Smith świadomy). Jednak w ostatniej chwili okazuje się, że podjęto niespodziewaną decyzję o zatrudnieniu Smitha, a nie Jonesa. Wydaje się, że Smith posiada więc prawdziwe i uzasadnione przekonanie, które nie jest wiedzą. Jeśli ten przykład będziemy rozpatrywać przez pryzmat koncepcji Sosy, to nie będziemy zmuszeni do przyjęcia żadnego kontrintuicyjnego wniosku. Twierdzimy bowiem, że Smith posiada przekonanie, że „osoba która otrzyma pracę, posiada w kieszeni dziesięć monet". Jest to z całą pewnością przekonanie „celne", tj. prawdziwe. Można także bez większych kontrowersji przyjąć, że jest to także przekonanie „zręczne". Lecz już uznanie tegoż przekonania za trafne nie jest możliwe. Dzieje się tak z bardzo prostego powodu — prawdziwość przekonania Smitha, że pracę otrzyma osoba, która ma w kieszeni dziesięć monet, nie jest efektem

jego kompetencji poznawczych, lecz przypadku. A skoro tak jest, to nie mamy podstaw do przypisania Smithowi w tej sytuacji wiedzy.

Pora przejść do drugiego przykładu podanego przez Gettiera. Smith ma uzasadnione przekonanie, że Jones posiada Forda. Na tej podstawie tworzy trzy alternatywy dotyczące tego, gdzie znajduje się jego przyjaciel Brown oraz tego, jaki samochód posiada Jones. Następująca alternatywa „Jones posiada Forda lub Brown znajduje się w Barcelonie" okazuje się prawdziwa ze względu na prawdziwość jej drugiego, a nie pierwszego członu (gdyż Ford, którym jeździ Jones, okazuje się nie być jego własnością). W tej sytuacji koncepcja Sosy także zdaje egzamin. Nie sposób zaprzeczyć, że Smith posiada przekonanie, które jest prawdziwe („Jones posiada Forda lub Brown znajduje się w Barcelonie"), czyli „celne". Zostało ono skonstruowane w sposób prawidłowy, tj. nie kwestionuje się tutaj zdolności Smitha do tworzenia alternatyw. Uznaje się więc, że przekonanie Smitha jest „zręczne". Jednakże nie sposób uznać jego przekonania za „trafne", gdyż prawdziwość tegoż przekonania nie ma nic wspólnego ze „zręcznością", z jaką zostało ono wytworzone. Skoro przekonanie Smitha nie może być uznane za „trafne", to nie posiada on także wiedzy, że „Jones posiada Forda lub Brown znajduje się w Barcelonie". Także i w tym przypadku koncepcja Sosy pozwala nam uniknąć kontrintuicynego przypisania Smithowi wiedzy, że „Jones posiada Forda lub Brown znajduje się w Barcelonie".

Koncepcja Sosy a kontrprzypadki dla klasycznej koncepcji wiedzy, które są oparte na percepcji zmysłowej

Jak już wspominaliśmy, kontrprzypadki dla klasycznej koncepcji wiedzy nie są jedynymi, jakie zostały przez współczesnych epistemologów przedstawione. Przypadki, które sformułował Gettier, zdają się mieć następującą strukturę:

1. Podmiot *S* posiada uzasadnione przekonanie, że *A*
2. *A* jest fałszywe
3. *S* poprawnie wnioskuje, że z *A* wynika *B*
4. *S* posiada więc uzasadnione przekonanie, że *B*
5. *B* jest prawdziwe, choć jego prawdziwość nie ma żadnego związku z *A* (jest to tylko zbieg okoliczności)

6. *S* posiada prawdziwe i uzasadnione przekonanie, że *B*

Jak nietrudno zauważyć, kluczowe dla przykładów podanych przez Gettiera jest wnioskowanie, że z *A* wynika *B*. Kontrprzypadki dla klasycznej koncepcji wiedzy mogą być jednak skonstruowane w sposób znacznie prostszy, który nie zakłada żadnego wnioskowania, a jest oparty jedynie na prostych spostrzeżeniach zmysłowych. Takie przypadki zostały sformułowane przez Rodericka Chisholma (Chisholm 1989) oraz Alvina Goldmana (Goldman 1976).

Zacznijmy od omówienia znanego przykładu z owcą znajdującą się na zboczu. Wyobraźmy sobie, że pewien człowiek jest na wycieczce pieszej po górach. W trakcie tejże wycieczki spostrzega owcę znajdującą się na zboczu sąsiedniej góry. Załóżmy, że bohater naszej opowieści (przyjmijmy, że ma on na imię Bolek) jest wyposażony w sprawny aparat percepcyjny, a ponadto nie jest przemęczony, ani nie znajduje się pod wpływem substancji psychoaktywnych itp. Tego dnia na dworze panuje dobre oświetlenie, nie ma mgły ani żadnych innych czynników zakłócających. Mamy wobec tego bardzo dobre podstawy do przyjęcia, że nasz bohater posiada prawdziwe i uzasadnione przekonanie, że na zboczu sąsiedniej góry znajduje się owca. Jednakże obiekt, na który patrzy Bolek, w rzeczywistości nie jest owcą, lecz doskonale ucharakteryzowanym na owcę psem. Jednocześnie za jednym z wielkich głazów znajdujących się na tym samym zboczu schowała się owca. Bolek posiada prawdziwe i uzasadnione przekonanie, że na zboczu znajduje się owca, lecz intuicyjnie to przekonanie nie wydaje się być wiedzą.

Czy koncepcja Ernesta Sosy jest w stanie w jakiś sposób uniknąć trudności, które napotkała klasyczna koncepcja wiedzy? Przyjrzyjmy się sprawie bliżej. Bolek ma przekonanie, że na zboczu znajduje się owca. Jest to przekonanie prawdziwe, więc jeśli chodzi o ewaluację tegoż przekonania pod kątem jego „celności" wypada stwierdzić, że jest ona jednoznacznie pozytywna. Przechodząc do analizy przekonania Bolka, że na zboczu znajduje się owca, trzeba stwierdzić, że brak podstaw do odmówienia mu „zręczności". Jak już wspominaliśmy, protagonista naszej opowieści jest wyposażony w sprawny aparat sensoryczny, a czynniki, które mogłyby zakłócać jego działanie nie występują. Lecz czy przekonanie Bolka możemy uznać za „trafne"? Wydaje się, że odpowiedź na tak postawione pytanie musi być

negatywna. Nie sposób uznać, że prawdziwość przekonania o tym, że na zboczu znajduje się owca, jest efektem kompetencji poznawczej Bolka. Jest ona raczej efektem dobrej charakteryzacji (przebrania psa za owcę) oraz przypadku (faktu, że owca schowała się za głazem). Stosując koncepcję Sosy do przykładu podanego przez Chisholma, można więc uniknąć kontrintuicyjnego wniosku, że Bolek rzeczywiście posiada wiedzę o tym, że na zboczu znajduje się owca.

Najwyższy czas przejść do ostatniego z omawianych przez nas przykładów. Bohater naszej opowieści (dajmy mu na imię Lolek) jedzie na motorze przez pewną bardzo specyficzną gminę. To, co podziwiać można, przejeżdżając przez naszą specyficzną gminę, to w rzeczywistości nie są wcale stodoły, lecz doskonałe atrapy, dekoracje teatralne, które zostały ustawione przez mieszkańców gminy właśnie po to, aby wprowadzać niczego nieświadomych przyjezdnych w błąd. Na polach stoi dziewięćdziesiąt dziewięć atrap i jedna prawdziwa stodoła. Akurat tak się szczęśliwie złożyło, że Lolek spogląda na jedną jedyną prawdziwą stodołę i wyrabia sobie przekonanie, że „na polu stoi stodoła". Jest to przekonanie prawdziwe, a wobec braku jakichkolwiek ułomności w aparacie percepcyjnym Lolka można uznać, że jest ono także przekonaniem uzasadnionym. Trzy warunki nakładane na klasyczną koncepcję wiedzy są spełnione, lecz można mieć wątpliwości, czy Lolek naprawdę posiada w tym przypadku wiedzę, że na polu stoi stodoła. To całkowity zbieg okoliczności, że Lolek rzucił okiem na tę akurat stodołę (prawdziwą), a nie na którąkolwiek inną (atrapę).

Czy przykład podany przez Goldmana stanowi poważne wyzwanie także dla koncepcji wiedzy sformułowanej przez Ernesta Sosę? Na pewno jest on zdecydowanie bardziej problematyczny niż wszystkie pozostałe. Sam Sosa byłby skłonny przyznać, że w powyższej sytuacji Lolek rzeczywiście posiada wiedzę, że na polu stoi stodoła. Byłaby to jednak wiedza „zwierzęca", tj. wiedza niższego poziomu. Tym, czego w tym przypadku brakuje Lolkowi, to wiedza wyższego poziomu, czyli wiedza refleksyjna.

Przy takiej interpretacji koncepcja Sosy zdaje się powielać kontrintuicyjną konkluzję koncepcji klasycznej — wszak Sosa uznaje, że Lolek rzeczywiście posiada wiedzę. Sam Sosa zdaje się jednak nie dostrzegać dość prostego manewru, który w ramach jego koncepcji pozwoliłby uniknąć przypisania Lolkowi wiedzy. Wystarczy zauważyć, że „zręczność", o której mówi Sosa, jest pewnego rodzaju kompetencją.

Kompetencje mają to do siebie, że nie zawsze i nie w każdych okolicznościach mogą się zamanifestować. Gdyby najlepszy na świecie łucznik znalazł się w otoczeniu, gdzie odpowiednio zaaranżowano światło, maszyny wytwarzające nieprzewidywalne podmuchy wiatru, dziwne lustra itp., to mielibyśmy podstawy do uznania, że w tak spreparowanych okolicznościach, nawet gdy oddany przez niego strzał trafi celu, to będzie to w dużej mierze kwestia przypadku, a nie kompetencji. Analogicznie sprawy mają się w sytuacji, w której znalazł się Lolek. Otoczenie zostało tak spreparowane, by wprowadzać przejeżdżających ludzi w błąd. Wobec tego faktu mamy dostateczne podstawy do przyjęcia, że Lolek co prawda posiada „celne" przekonanie (gdyż rzeczywiście patrzy on na prawdziwą stodołę), lecz jego przekonanie nie może być uznane za „zręczne", a co za tym idzie nie jest też ono „trafne". A skoro nie jest ono „trafne", to nie możemy przypisać Lolkowi wiedzy i w tak prosty sposób udało się nam uniknąć kłopotliwych konsekwencji, na jakie natrafiała klasyczna koncepcja wiedzy, a także ortodoksyjna interpretacja wiedzy jako „trafnego" przekonania.

Kilka słów o specyfice koncepcji wiedzy Ernesta Sosy

We współczesnej epistemologii stosowano różne strategie, aby rozwiązać problem Gettiera. Próbowano dodawać do koncepcji klasycznej kolejne warunki. Jak słusznie zauważyła Linda Zagzebski, jest to przedsięwzięcie skazane na porażkę. Inną strategią było zastępowanie bądź modyfikowanie trzeciego warunku (uzasadnienia). Szeroko komentowany był tzw. reliabilizm (Goldman 1967). W ramach tej koncepcji uznaje się, że *S* posiada wiedzę, że *p* wtw *S* posiada prawdziwe przekonanie, że *p*, które to przekonanie powstało w efekcie wiarygodnego procesu poznawczego. Niektórym czytelnikom może się wydawać, że propozycja Sosy jest tak naprawdę tylko pewną wariacją reliabilizmu. Byłoby to jednak złudzenie. Trzeba nadmienić, że wiarygodny proces poznawczy czasami może prowadzić nas do błędnych wniosków. Stąd pewne trudności dla reliabilizmu w przekonującym odparciu różnych Gettierowskich przykładów. Jednak najważniejsze wydaje się dostrzeżenie, że reliabiliści jedynie modyfikują warunek uzasadnienia znany z koncepcji klasycznej, natomiast w ramach nurtu „Epistemologii Cnót" Ernest Sosa

zaproponował taką koncepcję wiedzy, która nie tylko modyfikuje warunek uzasadnienia, lecz wiąże ściśle ze sobą wszystkie warunki (wiedza to wszak przekonanie „trafne", czyli takie, którego prawdziwość jest efektem kompetencji poznawczej podmiotu). Istotą koncepcji Sosy jest więc przede wszystkim zmiana relacji, jakie łączą warunki nakładane na koncepcję wiedzy. W ramach koncepcji klasycznej, ale także reliabilistycznej, są one od siebie logicznie niezależne, podczas gdy w ramach koncepcji Sosy są one ze sobą powiązane.

Zakończenie

W ramach niniejszego artykułu przeanalizowaliśmy, w jaki sposób w obrębie nurtu filozoficznego, jakim jest „Epistemologia Cnót", można uporać się z tzw. problemem Gettiera. W szczególności zwróciliśmy uwagę na idee wyrażone przez Lindę Zagzebski oraz Ernesta Sosę. Ta pierwsza zauważyła, że próby rozwiązania problemu Gettiera przez dodawanie do koncepcji klasycznej kolejnych warunków nie mogą się powieść. Ten drugi zaproponował bardzo ciekawy model ewaluacji działań nastawionych na cel. W tym wypadku ewaluacji podlegają przekonania pod kątem „celności", „zręczności" oraz „trafności". Koncepcja Sosy dość łatwo radzi sobie z odparciem podanych przez Gettiera przykładów, a także z przykładem Chisholma. Jeśli chodzi o przykład podany przez Goldmana, to w oryginalnym sformułowaniu koncepcja Sosy zdaje się kontrintuicyjnie przypisywać Lolkowi wiedzę. Jednak pokazaliśmy, że w bardzo prosty sposób można uniknąć takich niepożądanych konsekwencji. Wystarczy tylko pamiętać o tym, że kompetencje poznawcze podmiotu są w pewnym sensie zależne od okoliczności.

Koncepcja Sosy bardzo dobrze radzi sobie więc z odpieraniem najczęściej dyskutowanych kontrprzypadków dla klasycznej koncepcji wiedzy. Nie oznacza to, że skonstruowanie kontrprzypadku dla koncepcji Sosy jest niemożliwe, niemniej jednak zaadaptowanie koncepcji ewaluacji działań nastawionych na pewien cel zaproponowanej przez Ernesta Sosę do problemu wiedzy propozycjonalnej jawi się jako bardzo obiecujące.

BIBLIOGRAFIA

Chisholm, Roderick, 1966, *Theory of Knowledge*, Engelwood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Gettier, Edmund, 1963, *Is Justified True Belief Knowledge?*, "Analysis", 23, ss. 121–123.

Goldman, Alvin, 1967, *A Causal Theory of Knowing*, "Journal of Philosophy, 64, ss. 355–72.

Goldman, Alvin, 1976, *Discrimination and Perceptual Knowledge*, "The Journal of Philosophy", 73, ss. 771–791.

Greco, John and Turri, John, *Virtue Epistemology*, "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", Edward N. Zalta (red.).

Kartezjusz, 2005, *Medytacje o filozofii pierwszej*, Kraków: Zielona Sowa.

Platon, 2005, *Teajtet*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 2, przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Quine, Willard van Orman, 1986, *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] idem, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 106–125.

Russell, Bertrand, 1905, *On Denoting*, "Mind", 14, ss. 479–493

Russell, Bertrand, 1910–1911, *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, "Proceedings of the Aristotelian Society", Vol. XI, ss. 108–128.

Sosa, Ernest, 2007, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford University Press.

www.plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/epistemology-virtue/.

Zagzebski, Linda, 1994, *The Inescapability of Gettier Problems*, "The Philosophical Quarterly", 44, ss. 65–73.

ABSTRACT

CAN VIRTUE EPISTEMOLOGY SOLVE THE GETTIER PROBLEM?

The aim of this paper is to investigate if ideas developed by philosophers representing the current called *Virtue Epistemology* are able to resolve the Gettier problem. First of all, I am going to remind what classical concept of knowledge as justified true belief consists in, then I present co-called Gettier cases that are counterexamples to the classical idea of knowledge. Then I investigate how the idea of evaluating beliefs formulated by Ernest Sosa is able to deal with hard cases made by Gettier, but also Chisholm and Goldman. I argue that Sosa's conception could be viewed as satisfactory analysis of knowledge, if we slightly modify it to accommodate Goldman's case.

KEYWORDS: Virtue Epistemology, Gettier cases, knowledge, justified true belief, Ernest Sosa, Linda Zagzebski

HYBRIS nr 30 (2015)
ISSN: 1689-4286

MARTA WINKLER
UNIWERSYTET PEDAGOGICZNY W KRAKOWIE

SPECYFIKA POSTRZEGANIA HISTORII WŁASNEGO ŻYCIA. ROZWAŻANIA NAD TEKSTAMI AUTOBIOGRAFICZNYMI J.-J. ROUSSEAU

Postrzeganie historii własnego życia przekłada się na materiał zapisywany w obrębie pamięci autobiograficznej, określanej jako archiwum osobistych wspomnień każdej jednostki[1]. W pamięć tę wpisują się, przede wszystkim, dane percepcyjne, dlatego podczas przypominania pojawiają się one w formie wyobrażeń. Kiedy przedstawiane są werbalnie, przyjmują formę narracji, w której Ja odgrywa główną rolę. Tego typu autonarracje (*self-narratives*) są jednym ze sposobów definiowania samego siebie [por. Neisser 1994, 1–8] i ułatwiają porządkowanie doświadczeń życiowych. Ponadto, w kontaktach społecznych, często służą autoprezentacji i tworzeniu więzi. Jest to szczególnie widoczne w przypadku krótkich autoprezentacji pisanych w XVIII-wiecznej Francji na potrzeby salonów (w których, według Rousseau, triumfowały „pozór i opinia"). Przykładem tego typu tekstu jest, m. in., *Portret księcia de la Rochefoucauld skreślony przez niego samego (1659)*[2] [Rochefoucauld 2004, 16–19]. U Rousseau teksty autobiograficzne przyjmują przede wszystkim formę wyznań i stanowią raczej próbę wyjaśnienia przyjmowanych

[1] Nie ma konieczności przytaczania licznych definicji pojęcia „pamięć autobiograficzna". Na potrzeby niniejszej pracy wystarczy nadmienić, iż jest to rodzaj pamięci epizodycznej (pamięć zdarzeń, w których dana jednostka uczestniczyła), przywoływane z niej treści mają charakter kontekstowy i opisywane są za pomocą czasownika „pamiętam" [por. Maruszewski 2005; Jagodzińska 2008, 413–443].

[2] Niniejszy artykuł poświęcony jest twórczości Rousseau, stąd jako kontekst przywoływane będą teksty mu współczesne.

postaw, zachowań itd. niż kreację mającą poprawić wizerunek[3]. Należy jednak pamiętać, że jest to opis jego własnego przeżywania rzeczywistości, opis świata przepuszczony przez pryzmat konkretnej osobowości.

W tekstach autobiograficznych pojawiają się więc modyfikacje. Autobiografie, będące jednymi z najważniejszych materiałów umożliwiających badania nad zawartością i specyfiką wspomnień autobiograficznych, nie stanowią idealnego (wiernego) ich odzwierciedlenia. Materiał, który stanowi fundament autobiografii, jest nieustannie zmieniany: konstruowany, uzupełniany i interpretowany[4]. Wiąże się to z koniecznością przyjęcia pewnej złożonej perspektywy (jest się aktorem, obserwatorem, a także współtwórcą dokonującym modyfikacji w obrębie zapisanej historii). Spojrzenie na własną historię jest spojrzeniem perspektywicznym. Obraz, jaki człowiek otrzymuje, dokonując wglądu we własne wspomnienia, jest z konieczności zniekształcany i oceniany. Świadom był tego i Rousseau, którego teksty autobiograficzne będą przedmiotem analizy w niniejszej pracy. We fragmencie, będącym urywkiem rękopiśmiennej wersji wstępu do *Wyznań*, zauważył, iż: „Nikt nie potrafi opisać życia człowieka poza nim samym. On

[3] Choć *Wyznania* stanowią dla Rousseau próbę sprostowania błędnego postrzegania przez innych motywów podejmowanych przezeń decyzji i idących za nimi zachowań, nie są próbą „wybielenia się" w ich oczach.

[4] Przykładem może być odmienna interpretacja motywów postępowania Rousseau — tak było w przypadku motywu skłaniającego go do pogłębiania wiedzy w okresie, kiedy żył w Charmettes, u boku pani de Warens. W *Wyznaniach* pisał o chorobie jako czynniku, który popchnął go do zajęcia się własną edukacją (zapominał wówczas o cierpieniach [por. Rousseau 2003, 190]), w *Marzeniach...* natomiast o chęci nabycia umiejętności, które pozwoliłyby mu zabezpieczyć przed niedostatkiem panią de Warens [por. Rousseau 1983, 146]. Ową rozbieżność odnotowała w jednym z przypisów (za Henrim Roddierem) tłumaczka *Marzeń...*, Ewa Rzadkowska. Uwagę tę należałoby uzupełnić. Rousseau w *Wyznaniach* wspominał bowiem o motywach pokrewnych tym, które opisał w *Marzeniach...*: „zdałem sobie sprawę, iż jedyną dla mnie drogą jest starać się, abym we własnych talentach mógł kiedyś znaleźć środki do życia dla nas obojga, wówczas gdy jej samej zabraknie chleba" [Rousseau 2003, 171].

tylko zna swój wewnętrzny sposób bycia, swoje życie wewnętrzne[5]; ale opisując je maskuje się; pod pozorem opisu uprawia apologię; pokazuje się tak, jak chciałby, aby go widziano, ale absolutnie nie tak, jak jest naprawdę" [Rousseau 1961, 352].

Wszystkie teksty J. J. Rousseau są w jakimś stopniu skorelowane z osobistymi doświadczeniami. Typowa dlań tendencja do ujmowania zjawisk cząstkowych (dotyczących pewnych grup lub tylko jego samego) w sposób ogólny, jako przysługujących całemu społeczeństwu (tak jest, m. in., w przypadku zjawisk alienacyjnych) sprawia, że nie sposób odnosić się do jego tekstów autobiograficznych bez uwzględnienia pozostałego dorobku pisarskiego. Niemniej niniejsza praca odnosić się będzie przede wszystkim do tekstów autobiograficznych. Rousseau był autorem aż sześciu różnorodnych tekstów tego typu. W ich poczet wchodzą: *Listy do Malesherbesa* (1762) [Rousseau 1966], spisane na tegoż prośbę i „zawierające prawdziwy obraz [...] charakteru i prawdziwe motywy całego [...] zachowania" [Rousseau 1966, 715] francuskiego filozofa; *Mój portret* (1765) [Rousseau 1834] — na który składa się 38 fragmentów/ujęć, na łamach których Rousseau, jak XVIII-wieczny botanik, prezentuje tzw. „przekroje" z siebie; *Wyznania* (1765–70) [Rousseau 2003] — przybierające formę powieściową; *Dialogi. Rousseau sędzią Jana Jakuba* (1772–1776) [Rousseau 1780], uznawane przez komentatorów twórczości Rousseau za wykwit choroby psychicznej autora (który borykał się wówczas z silnym poczuciem bycia prześladowanym[6]); *Marzenia samotnego wędrowca* (1776–1778) [Rousseau 1983] — „marzenie" stanowi w tym wypadku swoistą formę literacką, tematem jest tu samo Ja, jego intymne obszary, tekst ów charakteryzuje się wolną grą skojarzeń, nastrojów, migawkowymi, spontanicznymi obrazami; oraz *Historia*

[5] Rousseau podkreślał, że tylko on zna samego siebie. Pisał: inni „zawsze zobaczą na moim miejscu tylko Jana Jakuba takiego, jakiego sobie stworzyli i którego uformowali według własnej chęci [...], to nie mnie widzą" [Rousseau 1983, 90].

[6] Interpretatorzy nie są w tym punkcie zgodni. Niektórzy uważają, że Rousseau cierpiał na schizofrenię lub paranoję, niektórzy przypisują mu zaburzenia osobowości, np. posiadanie osobowości paranoicznej, jeszcze inni piszą „jedynie" o daleko posuniętej nadwrażliwości [por. Starobinski 2000, 241–282].

poprzedniego pisma (1776), tzw. „list krążący", ulotka rozdawana przechodniom — Rousseau tłumaczył w niej intencję *Dialogów...* i szukał jedynego, sprawiedliwego powiernika, który przekazałby je, niezafałszowane, potomności. Bogactwo odmiennych tekstów poświęconych samemu sobie świadczy o złożoności osobowości jej autora oraz o potrzebie precyzyjnej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, „kim jestem?". Rousseau to postać wielowymiarowa (manifestująca się wielorako). Określał swe autobiografie (przede wszystkim *Wyznania*) jako „historię duszy". Opis faktów, dat, chronologia wydarzeń nie były dlań istotne (stąd pytanie o prawdziwość/fałszywość jego relacji traci sens). Ów opis, jak zapewniał sam autor, jest szczery, co nie oznacza jednak, że nie jest konstruowany. Jak sam podkreślał:

> Pisałem z pamięci; często moja pamięć okazywała się zbyt krótka, często przynosiła tylko zarysy wspomnień, a ja uzupełniałem je zmyślonymi szczegółami, dodając je do tych wspomnień, ale nigdy nie pozwalając, aby się z nimi kłóciły. [...] Przedstawiałem zapomniane sprawy, jak mi się wydawało, takimi, jakimi być powinny, a być może takimi, jakie były rzeczywiście, ale nigdy w sprzeczności z tym, co sobie przypomniałem. [...] A jeśli czasem, bezmyślnie, w mimowolnym odruchu zakryłem brzydszą stronę, malując się z profilu, odstępstwa te zostały z nadwyżką wyrównane [...], często przedstawiałem zło w całej jego ohydzie, rzadko opisywałem dobro [...], często nie wspominałem o nim wcale, bo zbyt mi pochlebiało [...] [Rousseau 1983, 59–60].

Rousseau, dzieląc się opisem przeżyć, zakładał, iż mają one charakter intersubiektywny, są wzajemnie komunikowalne. W tym kontekście elementem istotnym (bo istotnie go kształtującym) wydaje się emocjonalność — (nad)wrażliwość, wewnętrzne napięcia/rozdźwięki, zachowania wskazujące na stany lękowe, a wręcz paranoiczne... Nie sposób od nich abstrahować, mają one bowiem istotne konsekwencje dla samej myśli Rousseau. Według niego poczucie/świadomość własnego Ja ma charakter przedrefleksyjny, jest dane w przeżyciu emocjonalnym.

Analiza psychologiczna jest pomocna w zrozumieniu genezy refleksji filozoficznej i światopoglądu Rousseau, ale ich sensu nie

wyczerpuje. Jak zauważył Baczko: „faktem jest, że biografia Jana Jakuba dostarcza niemal podręcznikowych przykładów dla psychoanalitycznych analiz dotyczących roli dzieciństwa w ukształtowaniu osobowości i jej kompleksów [...]" [Baczko 2009, 148], niemniej nie sposób wyczerpać podejmowane zagadnienie, odwołując się wyłącznie do tychże analiz, nie uwzględniwszy np. czynników społecznych, czy kulturowych.

Potrzeba przejrzystości, odsłonięcia i ukazania siebie innym (oraz sobie) takim, jakim się jest „naprawdę", przeplata się u Rousseau z jednoczesną świadomością o niemożliwości całkowitego zrealizowania takowego postulatu. Problem ów wprzęgnięty jest w szerszy kontekst teoretyczny — filozof wyodrębnia dwa typy egzystencji: egzystencję autentyczną i pozorną (związaną kolejno z „naturą" i „społeczeństwem"). Autentyczny „człowiek natury" ulega denaturalizacji za sprawą społeczeństwa (ujmując rzecz w sposób ogromnie uproszczony) i staje się zafałszowanym, przyjmującym pewne pozy, „człowiekiem człowieka"[7]. Świadomość tej zmiany nie wymusza jednak na człowieku jej akceptacji. Człowiek uwikłany w świat pozoru jest zniewolony i rozdarty, czuje się sobą tylko wówczas, gdy „uznają go" inni (bowiem to oni nadają sens jego działaniom). Przekraczanie egzystencji pozornej jest możliwe i wiąże się z umiejętnością spojrzenia na siebie, jako na tożsamą całość (a więc z poczuciem wewnętrznej spójności) — niezależną i odrębną od innych.

Człowiek boryka się z problemem rozdarcia wewnętrznego (związanego z utratą harmonijności i jedności). Zagubienie wiąże się tu z postępem (światem wytworzonym w toku historii, światem społecznym). Co ciekawe, u Rousseau, nawet kumulacja wiedzy jest wartością wątpliwą, zdobywana wiedza jest bowiem abstrakcyjna, obca dla osobowości. Nie jest jej ekspresją, jednostka się w niej nie rozpoznaje, niczego więc w życie jednostki wnieść nie może. Konotacje społeczne stanowią źródło błędnych wyobrażeń o tym, czym jest człowiek — prowadzą do utożsamienia siebie ze sztucznymi potrzebami, ambicjami, rolami, maskami. Osobowości nie należy „mierzyć jej zgodnością z rezultatami postępu intelektualnego

[7] Rousseau podkreślał pozorność tego typu egzystencji niemal we wszystkich swoich dziełach. „Być a wydawać się — te dwie rzeczy stały się czymś zgoła różnym" [Rousseau 1956, 202].

ludzkości" [Baczko 2009, 135]. Niemniej postęp intelektualny i rozwój kultury wzbogacają też świadomość („człowiek natury" ma jedynie poczucie własnego istnienia, działa instynktownie (bezrefleksyjnie), nie ma potrzeby dokonywania wyborów, „człowiek człowieka" wzbogaca życie wewnętrzne, zyskuje moralność, świadomość wolności). Historia jest więc świadectwem wielkości i upadku, osobowość staje się (dzięki niej, a może przez nią) zarazem bogatsza i uboższa. „Wzbogacenie świadomości osobniczej treściami i wartościami ogólnoludzkimi okupuje się wewnętrznym jej pęknięciem i rozterką, zatracaniem jednoznacznego stosunku do siebie" [Baczko 2009, 135]. Refleksyjność (świadomość śmierci) zmusza do nieustannej troski o jutro, kosztem zagubienia teraźniejszości. Jednostka, pragnąc wyzwolić się od „świata pozorów", musi zrezygnować z nakierowania swej uwagi na przyszłość i nauczyć się żyć w chwili obecnej (przeżycie autentyczne to przeżycie aktualne). Wyklucza ją to jednak z otoczenia, dla którego teraźniejszość jest jedynie środkiem do celu, sferą będącą przygotowaniem przyszłości. Samowiedza jest więc ujmowana również jako ciężar (pojawia się tęsknota za bezrefleksyjną egzystencją, powrotem do natury). Należy jednak pamiętać, że według Rousseau, powrót do natury nie jest ani możliwy, ani pożądany.

Rzetelne rozpatrzenie wspomnianego już procesu kształtowania się osobowości[8] (które wiąże się z poszukiwaniem egzystencji autentycznej) wymagałoby odniesienia do takich zagadnień jak wolność czy moralność (splatających myśl Rousseau w jedną całość). W tym kontekście szczególnie istotny jest problem wolności, rozumianej jako możliwość bycia samym sobą, przejawiającej się w postawach, decyzjach, itd. W *Marzeniach...* Rousseau przedstawił ową kwestię w nawiązaniu do obowiązku (przymusu) narzucanego przez społeczeństwo: „nigdy nie byłem naprawdę zdolny do życia w zorganizowanym społeczeństwie, gdzie wszystko jest przymusem, zobowiązaniem, obowiązkiem, [...] moja niezależna natura nigdy nie pozwalała mi znosić koniecznego we współżyciu podporządkowania się innym. [...] Nigdy nie sądziłem, aby

[8] Opis procesu kształtowania (i kształtowania się) osobowości (ujmowanej jako podmiot i przedmiot podlegający dynamice rozwoju) odnaleźć można w *Emilu* [por. Rousseau 1955a i 1955b].

wolność człowieka polegała na robieniu tego, co chce, a właśnie na tym, aby nie robił nigdy tego, czego nie chce" [Rousseau 1983, 90–91]. Tak rozumiana wolność daje możliwość kształtowania historii własnego życia w sposób świadomy i celowy. Rousseau przeciwstawiał się typowej dla oświecenia redukcji człowieka do zespołu uzyskiwanych przezeń wrażeń. Określał człowieka jako istotę aktywną, rozumną i wolną, a więc zdolną do podejmowania spontanicznych działań.

W tym punkcie warto podsumować dotychczasowe spostrzeżenia i odnieść się do wspomnianych wyżej paradoksów, obecnych w myśli Rousseau. Cytując Baczkę:

> Uzyskanie samowiedzy intelektualnej i moralnej w z b o g a c a [...] osobowość. Jest ona dzięki temu zdolna do świadomych wyborów między dobrem a złem, [...] jej życie wewnętrzne intensyfikuje się, napełnia nowymi treściami, zarówno intelektualnymi, jak i emocjonalnymi. To [...] zapewnia jednostce autonomię i autentyczność w stosunku do nieustannie zagrażającego jej „świata pozorów". Ale równocześnie wysiłek intelektualny i moralny, ugruntowujący autonomię jednostki [...] odkrywa [...] szansę, jaką stanowi dla osobowości możliwość życia bezrefleksyjnego, wyzbytego wyborów i wysiłków moralnych, zredukowanego do poczucia „czystego istnienia"[9] [Baczko 2009, 227]. Dla koncepcji osobowości w dziele Rousseau znamienne jest zarazem oscylowanie między [...] antynomicznymi członami, które doprowadzone zostają do postaci ekstremistycznej, jak i dążenie do uzyskania ich syntezy. [...] Skrajna w swym subiektywizmie, w proteście i buncie wobec „świata pozorów" apoteoza „ja", odrębności i suwerenności jednostki, przerasta w dążenie do unicestwienia „ja", do zatracenia poczucia

[9] M. in. dlatego Rousseau wycofał się ze społeczeństwa. Uważał, że całkowicie od niego oddzielony może być dobry (nie cnotliwy — Rousseau odróżniał te dwa pojęcia; bycie dobrym przychodzi człowiekowi naturalnie, podczas gdy bycie cnotliwym wymaga wysiłku moralnego). Jako człowiek żyjący samotnie nie czynił nikomu zła, ponieważ nie potrzebował dokonywać żadnych wyborów moralnych względem bliźnich, którzy w oddaleniu pozostawali dlań obojętni (por. piąta przechadzka w *Marzeniach...* [Rousseau 1983, 65–78]).

> osobniczej odrębności w liryczno-metafizycznym kontakcie z przyrodą [Baczko 2009, 229].

U Rousseau odnaleźć można wiele sprzeczności, niemniej był on ich świadomy. Dokonując (niemal obsesyjnej) autoobserwacji, poddawał je analizie i, próbując dociec ich genezy, szukał możliwości ich zniesienia. Przezwyciężenie antynomii było bowiem dla Rousseau problemem osobistym. Niemniej owa chęć przezwyciężenia antynomii współistniała u niego z postulatem zaakceptowania istniejących w człowieku, nieusuwalnych sprzeczności. Pisał: „nie, człowiek nie jest żadną jednością; chcę i nie chcę, czuję siebie wolnym i zarazem niewolnikiem, pragnę dobra, kocham je, lecz czynię zło; jestem niezależny, czynny, gdy słucham rozsądku, zaś bierny i uległy, gdy porywają mnie namiętności" [Rousseau 1955b, 106].W podobnym tonie pisał o sobie (w trzeciej osobie) w swych *Dialogach...*:

> Ta sama sprzeczność, którą widać w podstawowych elementach jego osobowości, znajduje się też w jego skłonnościach, obyczajach i sposobie życia. Jest aktywny, pełen zapału, pracowity, wytrwały; jest ospały, leniwy, bez ikry: jest pyszny zuchwały, bezczelny; jest bojaźliwy, nieśmiały, zakłopotany; jest zimny, pogardliwy, odpychający aż do oschłości; jest słodki, czuły, miękki aż do słabości i nie potrafi odmówić wykonania lub znoszenia tego, co najmniej mu się podoba. Jednym słowem, popada z jednej skrajności w drugą z niewiarygodną szybkością, nie zauważając nawet tego przejścia, ani też nie pamiętając, jaki był chwilę wcześniej... [Rousseau 1964a, cyt. za: Starobinski 2000, 68]

Osobisty, rzutujący na światopogląd i koncepcje filozoficzne był też problem samotności, poczucia obcości (czy wręcz wyobcowania). Przez pryzmat samotności postrzegał Rousseau własny los, przy czym samotność postrzegał on dwojako. Z jednej strony towarzyszyło mu wrodzone zamiłowanie do samotności, z drugiej ujmował ją często jako rezultat odrzucenia, wykluczenia. Wiązała się więc dlań czasem z poczuciem

wolności, a czasem z poczuciem bycia opuszczonym[10]. Samotność, jako afirmacja odrębności własnej osobowości, miała u Rousseau swój sens światopoglądowy. Stanowiła bowiem warunek konieczny (punkt wyjścia) samopoznania. W „świecie pozorów" każdy jest samotny, ale nie ma świadomości swego osamotnienia (ucieka od samego siebie, by nie myśleć, że jest sam). „Nie pozostawia sobie czasu na zagłębienie się w sobie, z obawy, że nie odnajdzie tam już samego siebie" [Baczko 2009, 202], stąd zerwanie z tym światem (tzn. odróżnienie od niego samego siebie), poczucie braku identyfikacji z rolami społecznymi, które przyjmuje się poniekąd przygodnie, i rozczarowanie rzeczywistością społeczną, to według Rousseau, warunki konieczne do rozpoczęcia poszukiwań samego siebie. Samotność pozwala spojrzeć na siebie z zewnątrz, jako na odrębny, niezależny od otoczenia, byt. W oświeceniu samotność traktowana była jednak jako podejrzana i uznawano ją za stan nienormalny, będący wynikiem egoizmu bądź zdeprawowania.

Rousseau określany jest mianem człowieka „na marginesie"[11]. Sformułowanie to trafnie oddaje brak sprecyzowanej pozycji społecznej (żył pośród wszystkich stanów, poza królewskim), czy zawodowej (był rzemieślnikiem, filozofem/literatem, muzykiem, żebrakiem/włóczęgą). Migrował, kilkukrotnie zmieniał wiarę, obracał się pośród paryskiej inteligencji, od której uciekał ku wiejskim samotniom, by żyć u boku niepiśmiennej partnerki[12]. Różnorodność pełnionych ról i przeżytych zdarzeń sprawia, że jego życiowe doświadczenie zyskuje wymiar uniwersalny. Była to postać pełna paradoksów, nie wpisująca się w nic „na stałe". Świadom istniejących w nim dysharmonii podkreślał, że usytuowanie „na pograniczu" sprawia, iż jest uprzywilejowany poznawczo — zyskuje bowiem szerszy ogląd. Poczucie wyobcowania i braku

[10] W *Marzeniach...* pisał: „samotny na resztę mych dni, bo tylko w sobie samym znajduję pociechę, nadzieję i ukojenie, nie mam obowiązku ani zamiaru zajmować się niczym poza sobą" [Rousseau 1983, 9].

[11] Określenia tego używa w swych pracach przede wszystkim Baczko.

[12] W ramach ciekawostki warto nadmienić, że jego wieloletnia partnerka, Teresa, wbrew informacjom zamieszczanym w wielu publikacjach dotyczących życia Rousseau, nigdy nie stała się formalnie jego żoną [por. Baczko 2001, 192].

przynależności nie zaburzało u niego poczucia tożsamości. Pewien typ refleksyjności nie pozwalał Rousseau stać w miejscu. Stabilizację określał jako upadek, zdradę, błąd. Miał silną potrzebę szukania nowej koncepcji samego siebie (kiedy odnajdywał harmonię i „zadomawiał się" w nowej sytuacji czy roli, niemal natychmiast pojawiał się jakiś „zgrzyt", rozdźwięk, który zmieniał się w silne poczucie niedopasowania i pchał go do kolejnej zmiany). Cechowała go ruchliwość przekładająca się na życie pełne „zrywów". Życie, któremu brak korzeni. Rousseau dostrzegał granice i je przekraczał, można by go określić mianem egzystencji transgresywnej. Niemniej, mimo iż stanowił jednostkę złożoną i dynamiczną, to w swej zmienności był niezwykle stały i konsekwentny. Jak sam o sobie pisał:

> Nic nie jest bardziej niepodobne do mnie niż ja sam, dlatego byłoby próżnym wysiłkiem próbować określić mnie inaczej niż poprzez tę jedność w wielości, która zmienia się z chwili na chwilę pod wpływem uczuć. [...] To powinno odebrać wścibskim wszelką nadzieję rozeznania się w moim charakterze, bowiem zawsze będą mnie znajdować w jakiejś formie cząstkowej, która pozostanie moją jedynie w danej chwili [...]. Ta właśnie nieregularność stanowi podstawę mojej osobowości [Rousseau 1964b, cyt. za: Starobinski 2000, 66].[13]

Zmienność, która prowadzi do jednolitości — to paradoks tylko z perspektywy zewnętrznego obserwatora, który nie widzi płynnej, spójnej ciągłości. Gdy Rousseau akceptował swą zmienność, nie generowała ona wewnętrznego konfliktu. Niemniej, kiedy ta niespójność zaczynała jawić mu się jako sprzeczność, powstawał w nim wewnętrzny konflikt. Rousseau próbował tę chwiejność ujarzmić, żyjąc cnotliwie, tzn. zgodnie z narzuconymi przez siebie zasadami[14]. W końcu przyznał jednak, że nie jest

[13] Por. fragment opisu Rousseau przytoczonego przez Baczkę: „»Jedna dusza« czyni go »roztropnie szalonym«, a druga »szaleńczo roztropnym«, i »nic nie jest mniej podobne do niego niż on sam«.[...] »Taki właśnie jestem — i jeżeli w tym zawarta jest sprzeczność, wytworzyła ją natura, a nie ja sam; nie tak wielka jest jednak ta sprzeczność, bo właśnie przez to jestem samym sobą«" [Baczko 2009, 152].

[14] Por. *Wyznania*, Księga IX [Rousseau 2003, 328–329]. Przez 6 lat zachowywał się inaczej niż w latach wcześniejszych i późniejszych. Rousseau „wymyślił sobie siebie", a następnie stopił się z wymyślonym przez siebie wizerunkiem. Zatracił się w tej roli tak dalece, że nie

zdolny do takiego życia — zamiast poczucia stabilności towarzyszył mu bowiem ciągły niepokój. Pragnienie bycia sobą przeplatało się z dążeniem do stania się kimś innym. Rousseau kilkukrotnie podawał się za kogoś innego. Najbardziej wyrazistym przykładem była próba wcielenia się w zdolnego kompozytora o wymyślonym imieniu Vaussore de Villeneuve. Rousseau tak dalece uwierzył, że jest utalentowanym muzykiem, że napisał muzykę i zorganizował koncert, który skończył się zupełną porażką[15]. Kiedy przybierał inne nazwiska, nie próbował ukryć siebie, lecz zdobyć nową tożsamość, z którą mógłby się zidentyfikować. Nie chciał oszukać innych, tylko zmienić siebie, swoje życie. Wczuwał się w owe fikcje tak dalece, że „porzucał" dotychczasową osobowość. Samoświadomość Rousseau wydaje się nierozerwalnie związana z możliwością stania się kimś innym.

Szukając genezy tego typu postaw, warto podążyć za intuicjami samego Rousseau, który dokonując licznych i głębokich analiz motywów swych zachowań, pozostawił wskazówki, które mogą okazać się cenne. W *Wyznaniach* [por. Rousseau 2003, 23–27] przyznawał, iż postrzega siebie przez pryzmat literatury. Lektury poczynione w dzieciństwie zrodziły w nim pociąg do heroizmu i romansu, za wzorcowe uznawał postawy cnotliwe, szlachetne odznaczające się prawdomównością. Nie odnalazł tych postaw w prawdziwym życiu, dlatego (jak sam podkreślał) odsunął się od ludzi i wycofał w świat marzeń/kreacji. U początku przyjmowanych przezeń ról stało więc słowo. Słowo było dlań, z jednej strony, czymś pożytecznym — dzięki niemu zyskiwał nowe określenie siebie, ono niejako wprowadzało go w „nowy świat" (który był jak zwierciadło, mógł więc dowiedzieć się o sobie czegoś nowego). Niemniej miało ono również funkcję zakrywającą — zdefiniowane role stawały się przyczyną „upadku", sprowadzały na manowce — gdyby Rousseau pozostał przy którejś i w niej się zatracił, nie zrealizowałby całej gamy potencjalnie istniejących w nim

sposób powiedzieć, że przywdział maskę, czy udawał. Utożsamił się (a właściwie „stopił się") z wymyśloną przez siebie osobowością. Inny przykład odnaleźć można w Księdze VIII, kiedy Rousseau wczuł się w rolę zgryźliwego cynika i powszechnie uznany został za człowieka szorstkiego w obyciu [por. Rousseau 2003, 291].

[15] Por. *Wyznania*, księga IV [Rousseau 2003, 126–128].

cech. Grając różne role (w nieharmonicznym stosunku względem siebie), Rousseau grał też jedną wielką rolę: o wyzbywaniu się ról. Jego Ja rysowało się (zaznaczało się) na marginesie przyjmowanych ról (samookreśleń).

U Rousseau odnaleźć można złożoną koncepcję dotyczącą Ja (co w niniejszym tekście ledwie zasygnalizuję). Według niego jest to złożona struktura, w obrębie której dostrzec można różne strony (można o nim mówić w różnych znaczeniach — Ja przestaje być monolitem). W skrócie, strukturę Ja można podzielić na: „Ja prawdziwe" (niewyrażalne w pełni poczucie wewnętrznej jasności), „Ja biograficzne" (empiryczne — to ono odpowiada za przyjmowane role) i „Ja autobiograficzne" (refleksyjność ujawniająca się w narracji)[16]. Według Rousseau „Ja biograficzne" ma charakter fikcji, konstrukcji, jest pewną kreacją. Tym, co w człowieku prawdziwe i pierwotne (nie ukształtowane przez innych), jest „Ja prawdziwe", które jest dostępne tylko pośrednio, dzięki narracji autobiograficznej, sprzęgniętej z pamięcią i wyobraźnią.

Ciekawym i istotnym wątkiem jest także wpływ wyobraźni na kształtowanie się historii życia. Rousseau, od młodości skłonny do marzeń, konfrontując się z rozczarowującym (bo niezgodnym z wyidealizowanymi wyobrażeniami) światem, niejednokrotnie uciekał w świat wyobraźni. Budował siebie, aranżując świat wokół, a fikcja przenikała w końcu do świata realnego. Uniesienia duszy rzutowały na otaczający go świat. Wyrazistym przykładem jest tutaj historia znajomości z hrabiną d'Houdetot [por. Rousseau 2003, 339–348]. Spragniony miłości i przyjaźni idealnej/czystej wykreował w wyobraźni istoty doskonałe (podług jego miary, tzn. piękne, cnotliwe, wierne, przyjazne i szczere — postaci te i ich relacje weszły później w poczet bohaterów *Nowej Heloizy* [por. Rousseau 1962]). Podczas snucia tychże marzeń odwiedziła Rousseau hrabina d'Houdetot — jej postać „zlała się w jedno" z główną bohaterką, „przejmując" jej cechy, zachowania i gesty (które były dla Rousseau niczym „z powieści"). Rousseau nie tylko zakochał się w hrabinie (a właściwie w wykreowanym przez siebie jej wizerunku), ale zaczął również idealizować

[16] Niniejsza klasyfikacja jest autorskim pomysłem, którym podzieliła się dr Izabela Szyroka, w ramach prowadzonego przez siebie seminarium dotyczącego autobiografii filozoficznych (prowadzonego na Uniwersytecie Jagiellońskim).

pozostałe osoby, z którymi wówczas obcował. Gesty pani d'Epinay (dotąd odbierane w sposób ambiwalentny) zostały wywyższone i uznane przez niego za dowód największej przyjaźni. Otrzymawszy od niej znoszoną spódnicę (by uszył sobie z niej kamizelkę na zimę), wzruszony (czuł jakby sama się odarła, żeby go przyodziać) całował wielokrotnie spódniczkę i zalewał się łzami, wprawiając tym w zdumienie i zaniepokojenie swą partnerkę. Rousseau zatracał granicę pomiędzy wyobraźnią a życiem, niemniej tego typu emocjonalne reakcje były dlań typowe. Marzenia nie tylko przekształcały się u niego w proces twórczy, ale rzutowały też na rzeczywistość (zmieniając postrzeganie świata). Wyobraźnia, w sposób zapośredniczony, kreowała więc historię jego życia.

Poza wyobraźnią podobną funkcję spełniała u Rousseau interpretacja. Jak słusznie zauważył Baczko: „horyzont oczekiwań związanych z jakimś doświadczeniem określa je i narzuca sposób, w jaki jest przeżywane" [Baczko 2001, 167]. Rousseau, powziąwszy pewne nastawienie (lub poczyniwszy jakieś założenie), rzutował je na osoby i zdarzenia, z którymi się stykał. Interpretacja stała się u niego elementem percepcji, zlewała się z nią w jedno. Zakładając wrogość otoczenia, dostrzegał ją we wszelkich znakach i gestach. Ta tendencja nasiliła się u kresu życia Rousseau. Znaki wrogości (często wyimaginowane) napawały go smutkiem i niepokojem, przez co wypatrywał ich ze zdwojoną uwagą. Finalnie niemal wszystko skłonny był uznać za dowód zdrady czy niechęci. Jego nastroje stawały się coraz mocniej uzależnione od bodźców zewnętrznych. „Czy nie stał się więźniem sieci znaków, które — zamiast odkrywać przed nim świat, [...] — odbijają jego własny lęk albo odsyłają go do jego przeszłości? [...] Zamiast udostępniać mu świat stały się one (jak zwierciadło dla Narcyza), instrumentem, za sprawą którego »ja« stało się magicznie niewolnikiem własnego odbicia" [Starobinski 2000, 200]. Rousseau zrzucał z siebie w ten sposób ciężar odpowiedzialności — żaden czyn nie był w istocie jego dziełem, a jedynie konsekwencją wrogości otoczenia.

Wyobraźnia potrzebna jest, według Rousseau do poszukiwania tego, co określał on mianem „własnej natury". Poszukiwanie własnej natury, to poszukiwanie samego siebie (wnikanie w siebie), to

poszukiwanie tego, czego brak do doznawania siebie jako spójnej całości. Stan natury odtwarzany jest przez wyobraźnię — wyobraźnia ukazuje to, co jest nieobecne (nadając temu *quasi*-obecność). Wiąże się to z poszukiwaniem swoistych pierwotnych dyspozycji, potencjalnych możliwości, początku, wzięciem w nawias własnych konotacji społecznych (teoretycznym, nie realnym). „Świat fikcji, zrodzony z marzeń samotniczych, utrzymuje więź ze światem realnym — jest w równym stopniu afirmacją własnej samotności i izolacji w istniejącym świecie, co postulowaniem innego świata moralnego i konstytuowaniem innej, idealnej wspólnoty, wykraczaniem poza samotność i jej negację" [Baczko 2009, 151].

Rousseau, gdy wcielał się w różne role, był niczym Proteusz. Gdy „ożywiał" swe wyobrażenia i kreacje był niczym Pigmalion. Świadom wpływu społeczeństwa i zgubnych następstw adaptowania narzuconych przez niego ról, uczynił ze swego życia nieustanną wędrówkę. Zaangażowany w głębokie i świadome przeżywanie tego, co tu i teraz, z równie silnym przekonaniem (i pewnością właściwie podjętej decyzji), unikał wrastania w zastane sytuacje. Pisał o sobie: „dusza leniwa, niechętna wszelkiej zapobiegliwości, temperament gorący, choleryczny, podatny wzruszeniom i wrażliwy na nadmiar wszystkiego, co wzrusza, nie mogą, jak się zdaje, połączyć się w jednym charakterze; a jednak [...]" [Rousseau 1966, 720]. Uważał, że człowiek to wciąż aktualizujący się projekt.

Nie sposób w jednym artykule odnieść się do różnorodnych wątków składających się na historię życia danej jednostki. Ich złożoność i wzajemne korelacje (tu zaledwie zasygnalizowane) składają się na interesujący opis kształtowania się ludzkiej osobowości. Warto byłoby prześledzić takie aspekty, jak styl pisania[17] (który wiele mówi na temat

[17] Jak pisał sam Rousseau: „styl mój — nierówny i naturalny, niekiedy pospieszny, a niekiedy rozwlekły, niekiedy rozważny, a niekiedy szalony, niekiedy poważny, a niekiedy wesoły — sam będzie częścią mej historii" [Rousseau 1959, cyt. za: Starobinski 2000, 233].

autora), czy podejście do koncepcji czasu[18]. Warto byłoby również zestawić te kwestie z szerszym kontekstem rozważań filozofa, który, poszukując adekwatnej odpowiedzi na pytanie, „kim jestem", stworzył tak wiele różnorodnych tekstów autobiograficznych i autobiografizujących.

[18] „Forma czasu, nieodłączna od świadomości, okazuje się nieskończenie bogata w odmiany i przekształcenia. [...] Wszelki akt świadomości niesie w sobie centrum i peryferię, zakłada bowiem dystans między j a myślącym a j a myślanym [...]" [Błoński 1997, 17–18].

BIBLIOGRAFIA

Baczko, Bronisław, 1966, *Paradoksy russoistyczne*, [w:] Jean Jacques Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, Warszawa: PWN, ss. IX–LXI.

Baczko, Bronisław, 2001, *Część trzecia. Rousseau: człowiek marginesu i „wielki człowiek”*, przeł. Małgorzata Kowalska, [w:] tegoż, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa: PWN, ss. 157–223.

Baczko, Bronisław, 2009, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Błoński, Jan, 1997, *Przedmowa*, [w:] Georges Poulet, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, Warszawa: PIW, ss. 5–21.

Jagodzińska, Maria, 2008, *Psychologia pamięci. Badania, teorie, zastosowania*, Gliwice: HELION.

Maruszewski, Tomasz, 2005, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk: GWP.

Neisser, Ulric, 1994, *Self-narratives: True and false*, [w:] Ulric Neisser, Robyn Fivush (eds.), *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge: CUP, ss. 1–8.

Poulet, Georges, 1997, *Rousseau*, przeł. Andrzej Siemek, [w:] tegoż, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, Warszawa: PIW, ss. 125–162.

Rochefoucauld, Francois de la, 2004, *Portret księcia de la Rochefoucauld skreślony przez niego samego (1659)*, [w:] tegoż, *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa.

Rousseau, Jean Jacques, 1780, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Londres.

Rousseau, Jean Jacques, 1834, *Mon Portrait*, Paris: Publié par Jules Ravenel.

Rousseau, Jean Jacques, 1955a, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, przeł. Wacław Husarski, Wrocław: ZNiO, PAN.

Rousseau, Jean Jacques, 1955b, *Emil czyli o wychowaniu*, t. II, przeł. Eugeniusz Zieliński, Wrocław: ZNiO, PAN.

Rousseau, Jean Jacques, 1956, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg, Warszawa: PWN.

Rousseau, Jean Jacques, 1959, *Œuvres complètes,* t. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, ss. 1154.

Rousseau, Jean Jacques, 1961, *Historia życia wewnętrznego*, przeł. Bronisław Baczko, [w:] Bronisław Baczko (wybór), *Filozofia francuskiego oświecenia*, Warszawa: PWN, ss. 350–352.

Rousseau, Jean Jacques, 1962, *Nowa Heloiza*, przeł. Ewa Rzadkowska, Wrocław: ZNIO.

Rousseau, Jean Jacques, 1964a, *Dialogues*, II, [w:] tegoż, *Œuvres complètes,* , t. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, ss.817–818.

Rousseau Jean Jacques, 1964b, *Le Persifleur*, [w:] tegoż, *Œuvres complètes,* , t. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, ss.1108–1109.

Rousseau, Jean Jacques, 1966, *Cztery listy do Pana Prezydenta de Malesherbes*, przeł. Julian Rogoziński, [w:] tegoż, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, Warszawa: PWN, ss. 713–739.

Rousseau, Jean Jacques, 1983, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. Ewa Rzadkowska, Wrocław: ZNiO.

Rousseau, Jean Jacques, 2003, *Wyznania*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa.

Starobinski, Jean, 2000, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. Janusz Wojcieszak, Warszawa: KR.

ABSTRACT

Autobiographical memory is a specific kind of memory concerning events and issues related to yourself. Your conception of your own life involves narratives in which all of yours experiences are interrelated. Autobiographical memory connects your present self with your past experiences (that's why it's important for theories about continuity of self). In this article I will analyse autobiographical texts of French philosopher Jean-Jacques Rousseau in the context of autobiographical memory theories.

KEYWORDS: autobiography, autobiographical memory, I, Rousseau