

Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Wydawnictwo Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Kraków-Warszawa 2006, ss. 467.

Przedmiotem zainteresowania Zbigniewa Stawrowskiego w rozprawie *Prawo naturalne a ład polityczny* jest wzajemna relacja prawa naturalnego oraz prawa stanowionego. Tym samym autor podejmuje jeden z najtrudniejszych i najbardziej kontrowersyjnych problemów współczesnej filozofii praktycznej w ogóle. Na wstępie przypomina, że już samo pojęcie prawa naturalnego, szeroko dyskutowane w politycznych i prawnych debatach, jest pojęciem bardzo kontrowersyjnym. Na str. 7 rozprawy czytamy:

„Gdy we współczesnej debacie ktoś powołuje się na prawo naturalne, można być niemal pewnym, że wzbudzi to czyjeś protesty – zostanie odebrane jako nietakt, jako mieszanie porządków, jako wprowadzanie wątku niefilozoficznego, czy wręcz ideologicznego, który w gruncie rzeczy zamyka sensowną dyskusję.”

Na ogół oponenti wprowadzania pojęcia „prawo naturalne” w obręb dyskusji z zakresu prawa czy polityki rozumieją to pojęcie w sposób bardzo uproszczony: prawo naturalne jest dla nich alternatywne w stosunku do już istniejącego prawa stanowionego. Zgodnie z tą linią rozumowania ktoś, kto jest zwolennikiem prawa naturalnego, wychodzi z założenia, że obok już uznawanego prawa stanowionego w społeczeństwie powinno czasami obowiązywać tzw. prawo naturalne, alternatywne, sprowadzające się do przestrzegania jakichś obyczajów, zwłaszcza zaś np. norm dyktowanych przez religię. Jest to niedopuszczalne, głoszą, bo wszelkie prawo, zanim zacznie funkcjonować, powinno być poddane kontroli jakiegoś ustawodawstwa – obowiązywanie więc jakiegoś prawa naturalnego oznaczałoby wprowadzanie stanu anarchii, w którym wolność tworzących społeczeństwo jednostek byłaby ograniczana na jakichś bliżej nieokreślonych zasadach albo w ogóle bez żadnych zasad.

Tego typu obiekcje są oczywiście nieporozumieniem. Pomijają one bardzo istotną kwestię źródeł wszelkiego prawodawstwa w ogóle. Prawo naturalne można rozumieć jako pierwotną przyczynę stymulującą sformułowanie prawa stanowionego – tak czyni np. Kant. W jego interpretacji wszelkie prawo stanowione wywodzi się z prawa naturalnego, ale fakt, że prawo stanowione rozrosło się już w złożoną strukturę, nie świadczy bynajmniej o tym, że prawo naturalne w ogóle zanikło. Raczej przypada mu bardzo specyficzna rola „łącznika” pomiędzy prawem stanowionym a nowymi faktami rzeczywistości naturalnej. Najlepszym wyjściem byłaby więc sytuacja, w której postulaty prawa naturalnego stanowiłyby tylko pewną preliminarzną propozycję, mogącą nabrać znaczenia czynnika ograniczającego czyjąś wolność dopiero wówczas, gdy zostaną one potwierdzone przez odpowiednią ustawę. Stan taki Kant uznawał za optymalny i z całą pewnością jest on najlepszym wyjściem w społeczeństwach, w których wolność jednostki i demokracja stanowią najwyższą wartość. Tu pojawia się bardzo dobrze opisana przez Zbigniewa Stawrowskiego i stanowiąca centralny moment jego pracy kontrowersja pomiędzy stanowiskami Kanta i Hobbesa. Królewiecki filozof dostrzegwał wartość prawa

naturalnego w organizowaniu życia społecznego, ale uważał, że bezwzględnie powinno się dążyć do ujęcia tego prawa w jakąś racjonalną formułę. Wydaje się, że taki sposób pojmowania całej kwestii bliski jest również Stawrowskiemu, gdy wypowiada się on we własnym imieniu. Na s. 9 czytamy:

„Kwestia prawa naturalnego nie jest bowiem niczym innym niż pytaniem o racjonalność rzeczywistości. Pytanie to zakłada, że taki racjonalny porządek po prostu istnieje, choćby pozostawało nadal sprawą otwartą, jaki jest jego kształt i jak wygląda jego wewnętrzna struktura opisywana właśnie przez rozumne prawa.”

Dla Kanta rozwiązanie tej „sprawy otwartej” jest zupełnie oczywiste: prawa naturalne powinny być ujęte w jakąś formułę prawodawstwa praktycznego. Z tego powodu podejmuje on polemikę z Hobbesem, który uważał, że nawet, gdy idzie o prawo państwowe, w konfrontacji z czynnikami praktycznymi mogą zaistnieć okoliczności, w których coś, co przybiera formę usankcjonowanego prawa moralnego bądź jurydycznego, może mieć wartość w teorii, ale może nic nie być w praktyce.

Trzeci i czwarty rozdział rozprawy Stawrowskiego: „Naturalne pragnienie mocy – Tomasz Hobbes” oraz „Naturalne prawo autonomii – Immanuel Kant” prezentują pewną antynomię, wokół której koncentruje się istota zarysowanego problemu. Kto miał rację, Kant czy Hobbes, stanowisko zdecydowanego racjonalizmu czy też takie, które dopuszcza pozaracjonalny pragmatyzm?

Stawrowski jest w pełni świadomy, że na tak postawione pytanie trudno uzyskać jednoznaczną odpowiedź. Jedno na pewno nie ulega wątpliwości: stanowisko odrzucające w ogóle pojęcie prawa naturalnego jest nieporozumieniem i może wynikać tylko z niezrozumienia tego bardzo trudnego i niejednoznacznego pojęcia. Każdy z interesujących autora filozofów: Platon, św. Tomasz, Hobbes, Kant i Hegel pojmował je zupełnie inaczej, wszyscy jednak doceniali jego znaczenie.

Prawo naturalne musi być obecne zarówno u źródeł prawa stanowionego, to podkreślał Kant, jak i obok niego, co postulowali, choć każdy z zupełnie innych pozycji, św. Tomasz i Hobbes. Interesujące jest, że wśród polskich zwolenników odrzucenia kategorii prawa naturalnego często spotyka się filozofów prawa, wyrastających z tradycji marksistowskiej czy postmarksistowskiej. Prawo naturalne odrzucają oni z dwóch powodów. Po pierwsze, kojarzy im się ono z myślą chrześcijańską, w której zawsze było ono bardzo ważną kategorią, po drugie, z jakimś odrzuceniem wizji powszechnie zrozumiałego świata, w którym prawa rozumu przeniknęły już nawet dialektyczny porządek przyrody, co tu więc mówić o prawach praktycznych, wynikających z dialektyki historii. Historia pokazała jednak, do czego prowadzi porządek społeczny budowany na przeświadczeniu o tym, że wszystko, co ważne w praktycznym życiu człowieka, daje się zorganizować poprzez stworzenie odpowiedniego porządku ustaw. Takie było np. społeczeństwo radzieckie. Porządek naturalny wypływający ze źródeł religijnych został tu odrzucony już na samym początku. Podobnie stało się z porządkiem rodzinnym (rodzinę postrzegano przede wszystkim jako element struktury społecznej), wreszcie w ogóle z porządkiem natury, bo prawa natury już przecież zrozumieli klasycy, a potomnym pozostało tylko jej zdobywanie i ujarzmianie.

Wszyscy omawiani przez Stawrowskiego filozofowie oczywiście doceniają wagę zagadnienia prawa naturalnego, choć różnie rozumieją sfery jego przejawiania się oraz sposoby wcielania go w życie. Stanowisko Kanta charakteryzuje się pewnymi niezaprzeczalnymi walorami: skutecznie zapobiega ono wszelkim próbom arbitralnego naruszania wolności jednostki, stanowiącej dla królewieckiego filozofa jedną z najwyższych wartości filozofii praktycznej. Zgodnie z jego koncepcją, społeczeństwo może istnieć tylko o tyle, o ile jego członków łączy pewien układ pierwotny, polegający na tym, że odpowiednio

wiele jednostek jest gotowych dobrowolnie zrezygnować z jakiejś części swej osobistej wolności i oddać ją do dyspozycji ogółu. Innym jednostkom, nierozumiejącym zasady funkcjonowania wspólnego dobra, część ich wolności trzeba zabrać siłą, ale jeśli tych drugich jednostek jest mniej aniżeli pierwszych, społeczeństwo musi się rozpaść. Samo pozbawianie kogoś wolności jest zabiegiem bardzo trudnym, wręcz niebezpiecznym, dlatego należy dokonywać go wyłącznie zgodnie ze ścisłymi zasadami prawa stanowionego. Hobbes uważa z kolei, że w pewnych sytuacjach proces przetwarzania racji prawa naturalnego w prawo stanowione może trwać zbyt długo i w efekcie, gdy prawo to zostanie ustanowione, czasem jest za późno na jego skuteczne wprowadzenie. Do tego wątku jego filozofii być może nawiązywał Churchill, pisząc, że demokracja jest tylko najlepszym z możliwych ustrojów, ale bynajmniej nie doskonałym. Ten wielki polityk miał na myśli ociążałość przygniecionych różnymi formami prawodawstwa demokracji zachodnich w chwili, gdy musiały zmierzyć się z prężnym totalitaryzmem Hitlera. Ogrom zbrodni nazistowskiego ustroju przekraczał wszystko, co można było ująć w istniejące dotychczas formuły prawa stanowionego, po to zaś, by osądzić zbrodniarzy, trzeba było w Norimberdze powołać nowy rodzaj trybunału.

Zasadniczy wątek, który moim zdaniem stanowi nić przewodnią rozprawy Stawrowskiego, daje się sprowadzić do pytania: jak należy traktować prawo naturalne, czy tylko jako podstawę wyjściową dla prawa stanowionego, czy również jako prawo towarzyszące? Na to pytanie ani autor, ani nawet historia filozofii w ogóle nie dają jednoznacznej odpowiedzi. Jedno pozostaje poza dyskusją; nawet jeśli decydujemy się podporządkować swe postępowanie jakiejś formie prawa naturalnego, nie wolno nam spuszczać z oka postulatu Kanta: każda próba budowania wspólnoty międzyludzkiej jest w istocie formą ograniczania lub samoograniczania czyjejs wolności i jako taka powinna być poddana prawodawstwu rozumu.

Bardzo interesujący jest rozdział rozprawy poświęcony poglądom św. Tomasza. Na najlepszym chyba możliwym przykładzie pokazuje się tu, w jakiej wzajemnej relacji pozostają prawo naturalne i prawdy religijne. Dla św. Tomasza kluczowym zagadnieniem jest oczywiście kwestia wzajemnego odniesienia problemu wszechmocy Boga oraz wolności ludzkiego wyboru. Rzutuje to też na jego sposób rozumienia prawa naturalnego.

„Czyżby rdzeniem natury człowieka miała się więc okazać wolność od uwarunkowań natury? Być może paradoksalność takiego sformułowania wywarła wpływ na decyzję św. Tomasza, aby kwestię woli i jej wolności rozpatrywać osobno i nie uwzględniać jej w katalogu praw naturalnych.” (s. 122)

Całe zagadnienie odnosi się do jednego z najważniejszych w filozofii chrześcijańskiej i obrosłego w przebogatą literaturę problemu wzajemnej relacji pojęć: determinizm wszechmocy Boga – determinizm praw natury – wolność ludzkiego wyboru. Gdy idzie o wyjaśnienie tych relacji Tomasz z Akwinu niewątpliwie należy do klasyków myśli chrześcijańskiej i można z całą pewnością stwierdzić, że jego tezy Stawrowski referuje w sposób bardzo jasny i przejrzysty.

W zadowalający sposób zaprezentowane też zostały poglądy Platona, referowane w rozdziale pierwszym. Autor *Państwa* jawi się tu jako „pionier” problemu sposobu funkcjonowania w społeczeństwie prawa naturalnego i mimo oczywistej anarchiczności jego poglądów na istotę państwa, gdyby poglądy te rozpatrywać nie tylko według ich litery, ale i ducha, trudno oprzeć się wrażeniu, że wiele problemów obecnych już w starożytności w niemal niezmienionej postaci nurtuje nas po dziś dzień.

Jeśli niniejsza recenzja miałaby zawierać jakiś akcent polemiczny, dotyczyłby on ostatniego rozdziału „Prawa drugiej natury – Georg Hegel”. Zastrzegam, że gdy idzie o Heglowską filozofię prawa, Stawrowski jest chyba znacznie lepszym specjalistą ode mnie

i dlatego prezentuję tu tylko mój punkt widzenia. Otóż wydaje mi się, że pojęcie natury w filozofii Hegla należałoby rozumieć w bardzo specyficznym kontekście. Nie jest to pojęcie, którego wagę autor *Fenomenologii ducha* należycie sobie uświadamiał. Uważał on, że jego spekulatywny system powinien wyjaśniać wszystko, a więc i wszelkie prawa przyrody. Znaczący Hegla, np. Glöckner, czasem ronią krokodyle łzy, że ich idol nigdy nie miał czasu napisać systemu filozofii przyrody i że jego poglądy w tej materii znamy tylko z notatek słuchaczy wykładów. Gwoli rzetelności należałoby w tym punkcie dodać: być może na szczęście. Chodzi nie tylko o to, że Hegel, z wykształcenia teolog, nie miał wystarczającej wiedzy, by zajmować się filozofią przyrody. Raczej o to, że w jego systemie porządek przyrody miał wynikać z determinujących go racji rozumu. W efekcie, gdyby dziś być ortodoksyjnym heglistą, należałoby przyjąć, że z systemu racjonalnej filozofii mistrza można wyprowadzić cały porządek natury, np. fizykę kwantową. Czy więc się do tego będziemy przyznawać czy nie, w systemie Heglowskim pojęcie „natury” nie jest pojęciem ani wiążącym, ani granicznym, nawet gdy idzie o poglądy z zakresu filozofii praktycznej i w obliczu racjonalności ducha nie odgrywa aż tak dużej roli, jak choćby w systemie Kanta, w którym natura jako idea regulatywna jest pojęciem granicznym. Nie umniejsza to faktu, że z praktycznego punktu widzenia poglądy Hegla na istotę prawa naturalnego stanowią bardzo ważny głos w dyskusji nad podstawami filozofii prawa w ogóle i że Stawrowski zaprezentował je bardzo fachowo, zarówno w omawianej rozprawie, jak i w opublikowanej w 1997 r. pracy *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, poświęconej właśnie Heglowskiej filozofii prawa.

Mirosław Żelazny

Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, ss. 215.

Omawiana książka z pewnością powinna być powitana z dużą sympatią, chociażby z tego względu, że na naszym rynku wydawniczym brakuje podręczników z historii filozofii politycznej, a jest na nie rosnące zapotrzebowanie. Trzeba również dodać, że książka jest napisana bardzo kompetentnie, z dużą erudycją i wszechstronnością. Należy pogratulować autorom, że mając do dyspozycji 170 stron, zaprezentowali tak wiele opcji i stanowisk filozoficznych i niemal wyczerpująco wprowadzili w cały szereg zagadnień z historii filozofii politycznej. Przy tym książka jest napisana w bardzo nowoczesnej konwencji, wzorowanej na pracach anglojęzycznych usiłujących przedstawić podstawowe kompendium wiedzy, ale w sposób przystępny i nieprzeciążony szczegółami. Dla porównania, gdy zaglądam do wydanego ostatnio angielskiego podręcznika o podobnym charakterze, napisanego przez Michaela J. White’a – *Political Philosophy. An Historical Introduction* (Oxford: One World, 2003), to muszę przyznać, że Szahaj i Jakubowski wychodzą z tego porównania zwycięsko. Wprawdzie White znacznie szerzej omawia starożytną i średnio-wieczną myśl polityczną, ale gdy idzie o nowożytność, koncentruje się tylko na Hobbesie, Locke’u, J.J. Rousseau, Marksie i J. Rawlsie; natomiast nasi autorzy prezentują niemal wyczerpująco myśl nowożytną i współczesną, począwszy od konserwatyizmu, poprzez

różne odcienie liberalizmu, a skończywszy na różnych odmianach socjalizmu, anarchizmu i feminizmu.

O zaletach książki można by pisać jeszcze, chociaż nie dodadzą one niczego z ogólnie dobrego wrażenia, jakie wynosi się z lektury. Chciałbym zatem wskazać te miejsca, które wydają mi się słabościami, lub – by tak rzec – niedociągnięciami pracy. Można, oczywiście, zgłaszać cały szereg uwag dotyczących interpretacji tego czy innego myśliciela, choć autorzy zawsze z łatwością mogą odeprzeć tego typu krytykę, twierdząc, że ich prezentacja ma jedynie charakter wstępny i wprowadzający, a zatem – z tego powodu – musi niejako być niekontrowersyjna i nie może wchodzić w zbyt szczegółowe analizy, które usiłowałyby oddać wszystkie niuanse i odcienie egzegetyczne.

Z tego chociażby względu zamierzam zgłosić tylko uwagę ogólną, ale dotyczącą – moim zdaniem – najistotniejszego problemu związanego ściśle z historycznym wykładem idei filozoficznych. Chodzi mi o sam problem ujęcia historii, czyli – innymi słowy – kwestię rozumienia specyfiki prezentacji filozofii politycznej w perspektywie historycznej. Wydaje się bowiem, że pisząc historię filozofii politycznej, każdy autor z natury rzeczy zakłada pewną koncepcję historii, która determinuje w istotnym stopniu jego sposób porządkowania materiału, a następnie jego wyłożenia. Z tego względu historyczna prezentacja ciągu myśli czy zbioru idei może być przeprowadzona na różne sposoby.

Najbardziej schematycznie rzecz ujmując, można mówić o trzech typowych podejściach do historycznej wykładni poglądów. Pierwszy traktuje historię jako cmentarzysko dawnych poglądów, które należy ożywić tylko po to, aby przypomnieć jak ludzie dawniej myśleli i rozumieli świat i samych siebie. Dawnych myślicieli traktuje się wtedy zawsze z góry, z perspektywy dostarczającej lepszych i prawdziwszych wglądów w naturę rzeczy. Takie podejście – nazwijmy je oświeceniowym – prezentowali wszyscy ci, którzy wierzyli w ciągły postęp idei i doskonalenie się wiedzy w ciągu dziejów. Współczesność w tym rozumieniu stanowi etap najwyższy, z którego można oceniać wszelkie błędy i niedoskonałości myślenia poprzednich etapów historycznych.

Drugie podejście – nazwijmy je konserwatywnym – będzie prezentowało nieufność do postępu i niechęć do ujęć historycystycznych. W historycznej wykładni idei filozoficznych czy politycznych będzie się tu akcentowało swoisty ahistoryzm związany z przekonaniem, że prawdziwie mądre i głębokie myśli mogą znajdować się zarówno u nowożytnych, jak i u starożytnych (a w niektórych skrajniejszych podejściach zwłaszcza u starożytnych, a nie u nowożytnych), a zatem dyskusje dotyczące filozofii politycznej są w pewnej mierze wieczną rozmową geniuszy, w której Platon i Arystoteles są uczestnikami filozoficznej debaty na takich samych prawach, co Hobbes, Hegel czy Rorty. Wynika to z przekonania, że istnieje kanoniczny zbiór najważniejszych dzieł filozoficznych, które zawierają zawsze aktualne problemy i idee.

I wreszcie trzecie podejście – nazwijmy je kontekstualnym – w którym będzie przejawiała się silna tendencja do relatywizacji całego znaczenia wykładu historycznego. Jeżeli chodzi o filozofię polityczną, to tendencja ta była w znakomity sposób uzasadniona metodologicznie w tzw. szkole historyków idei z Uniwersytetu w Cambridge (Q. Skinner, J. Tully, J.G.A. Pocock, J. Dunn, P. Laslett), którzy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku napisali cały szereg wnikliwych studiów historyczno-krytycznych, dotyczących głównie myślicieli wczesnonowożytnych (Machiavelli, Hobbes, Locke). Akcentowali oni zwłaszcza fakt, że celem historyka jest usytuowanie badanego myśliciela lub tekstu w szerokim kontekście ideologicznym, społecznym i językowym swoich czasów. Należy zatem ukazać wszystkie uwarunkowania środowiskowe i nawyki intelektualne, aby zrozumieć, że każda myśl jest tylko funkcją kontekstu, na który składają się środowisko, przesady, przekonania oraz nawyki językowe i mentalne epoki.

Czytając książkę Szahaja i Jakubowskiego, odnoszę wrażenie, że ich podejście do prezentacji historii jest najbardziej zbliżone do stanowiska pierwszego. Wierzą oni, że intelektualną historię myśli zachodniej należy ujmować w paradygmacie progresywnym, a zatem wszystkie poprzednie epoki należy rozumieć i oceniać z perspektywy koncepcji współczesnych. Z tego powodu ich odczytanie i wykład historii myśli politycznej jest nieco skażony przez zbyt wyraźną identyfikację ze współczesnymi stanowiskami w filozofii politycznej, zwłaszcza o proveniencji liberalnej lub neoliberalnej. Stąd też proponowane przez nich uporządkowanie materiału historycznego jest takie, że najmniej uwagi (również objętościowo) poświęcają filozofii starożytnej i średniowiecznej, trochę więcej filozofii nowożytnej, natomiast zdecydowanie najwięcej filozofii współczesnej.

Szczególnie błado i schematycznie wypada starożytna filozofia polityczna. Niemal zupełnie przemilczany jest najważniejszy jej wątek, związany z odkryciem prawa naturalnego, oraz związanej z tym debaty pomiędzy zwolennikami *physis* i *nomos*. Sam Sokrates, który był twórcą filozofii politycznej, przedstawiony jest jako postać tylko przez przypadek uwikłana w politykę. Niewyeksponowane jest w związku z tym szczególnie istotne w starożytności klasycznej zjawisko sporu pomiędzy polityką a filozofią, czyli pomiędzy tym, co praktyczne a tym, co tylko teoretyczne. Całkiem schematycznie przedstawiony jest również wykład o sofistach, który byłby bardziej zrozumiały, gdyby autorzy ukazali ich znaczenie w sporze dotyczącym prawa naturalnego. Ponadto w wykładzie o Platonie, całkowicie błędnie ukazuje się go jako utopistę, usiłującego wdrożyć w życie koncepcję idealnego ustroju ukazanego na kartach *Państwa*. Zamiast takiego uproszczenia, wystarczyłoby w kilku zdaniach pokazać, jaka jest relacja pomiędzy koncepcją państwa idealnego a państwem realnym, aby w sposób jasny ukazać czytelnikowi, że Platon traktował ideę państwa wyłącznie jako abstrakcyjny wzorzec, który miał służyć tylko jako model lub idea regulatywna przy ustanawianiu realnych ustrojów politycznych.

Również przy omawianiu tradycji chrześcijańskiej autorzy nie wykazują należytej uwagi, choćby w tym, że przypisując św. Augustynowi zgodę na każdą władzę polityczną, jako rzekomo pochodzącą od Boga, nie pamiętają, że pogląd taki wynikał tylko z przekonania, iż lepsza jest władza zła niż żadna, bo nawet zła władza gwarantuje jakiś porządek, natomiast brak władzy wprowadza kompletny chaos. Natomiast przy dyskusji poglądów św. Tomasza z Akwinu nie wspominają nic o krytyce jego koncepcji dobra wspólnego, dokonanej przez Marsyliusza z Padwy, co w łatwy sposób pozwoliłoby im przejść do nowożytnej zmiany myślenia w relacjach pomiędzy polityką a etyką, przedstawionych w dziele Machiavellego.

Znacznie lepsza jest część poświęcona nowożytnej filozofii politycznej, choć i tutaj zabrakło mi wyraźnego pokazania, w jaki sposób nowożytna rewolucja naukowa wniosła do filozofii nowe pojęcie natury, i w związku z tym zastąpiła klasyczną koncepcję prawa naturalnego nowożytną koncepcją jednostkowych uprawnień, doprowadzając w konsekwencji do wyłonienia się idei praw człowieka. Trzeba wprowadzić przyznać, że znakomity w tej części jest wykład dotyczący filozofii Hegla, a także – napisany przez M. Jakubowskiego – obszerny rozdział o polskiej filozofii politycznej w XIX w. Należy tylko żałować, że nie został on rozszerzony na XX-wieczną filozofię polityczną, rozwijaną przez takich myślicieli II Rzeczypospolitej, jak: L. Petrażycki, Cz. Znamierowski, E. Taylor, F. Konieczny czy F. Znaniecki.

Bezwzględnie najlepsza jest część III książki – napisana niemal w całości przez A. Szahaja – poświęcona XX-wiecznej filozofii politycznej. Znajdujemy tu bardzo obszerną prezentację wszystkich ważnych szkół i stanowisk, które uczestniczą we współ-

czesnej debacie ideowo-politycznej. Do tej części trudno mieć jakieś uwagi krytyczne i trzeba przyznać, że jest ona napisana wzorowo i niezwykle kompetentnie. Prezentacja materiału doprowadzona jest do najbardziej współczesnych dyskusji o wielokulturowości oraz debat o końcu historii i początku nowych zagrożeń związanych z „konfliktem cywilizacji”.

Do książki dołączono bardzo użyteczny wybór kilkunastu klasycznych fragmentów, pochodzących z dzieł filozofów politycznych, z komentarzami autorów.

Wszystko to świadczy o dużych walorach intelektualnych książki. Gdy połączymy to z przejrzystym uporządkowaniem wykładu, zaprezentowanym na stosunkowo niewielu stronach (co w epoce ustawicznego braku czasu nie jest rzeczą bez znaczenia), to wydaje się, że książka znajdzie szerokie grono czytelników i to nie tylko wśród studentów filozofii, socjologii czy politologii, ale również wśród wszystkich, którzy czerpią przyjemność z poznawania świata myśli i filozoficznych idei.

Ryszard Mordarski

Fred Dretske, *Naturalizowanie umysłu*, tłum. B. Świątczak, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004, ss. 189.

Naturalizowanie umysłu, pierwsza publikacja F. Dretskego przetłumaczona na język polski, jest wartościowym wzbogaceniem obcojęzycznej literatury z dziedziny filozofii umysłu. Autor rozprawy prezentuje własną koncepcję naturalizmu reprezentacyjnego ujmującą w sposób naturalistyczny umysł i poznanie. Książka jest zapisem wykładów im. Jeana Nicoda wygłoszonych w Paryżu wiosną 1994 r. Podejmuje on w niej tak fundamentalne problemy filozoficzne, jak: reprezentacyjny charakter percepcji, doświadczenie, intencjonalność, introspekcja, *qualia*, natura świadomości, przyczynowość mentalna, a także konfrontuje własną koncepcję z innymi propozycjami i odnosi się do zasadniczych zarzutów przeciw niej skierowanych. Dzięki wykorzystaniu pojęć informacji i reprezentacji jego stanowisko sytuuje się w szeroko rozumianym nurcie kognitywnym. Naturalizm reprezentacyjny (reprezentacyjna teoria umysłu) to teza, że: „1) Wszystkie fakty mentalne to fakty reprezentacyjne oraz 2) Wszystkie fakty reprezentacyjne to fakty dotyczące funkcji informacyjnych” (s. 15). Koncepcja Dretskego jest eksternalistyczną teorią umysłu. Eksternalizm¹ w filozofii umysłu to pogląd, że treść i tożsamość stanów umysłowych zależy przynajmniej częściowo od czynników zewnętrznych wobec danego podmiotu. Z kolei internalizm w filozofii umysłu to pogląd, że treść i tożsamość stanów

¹ Eksternalizm i internalizm jako dwa konkurencyjne kierunki mają swoje odpowiedniki w epistemologii jako stanowiska w teorii uzasadniania, w etyce czy w filozofii języka, gdzie terminy „internalizm” i „eksternalizm” używane są w sensie zbliżonym do tego, jaki mają w filozofii umysłu, z zastrzeżeniem, że zamiast o treści stanów umysłu mowa o znaczeniach. F. Dretske jest obok D.M. Armstronga, A. Goldmana, R. Nozicka, A. Plantingi czołowym przedstawicielem eksternalizmu epistemicznego – głoszącego, że podmiot może nie znać czynników, które uzasadniają jego przekonania i nadają im status wiedzy. Zob. R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin 2002.

umysłowych jest wewnętrzna względem podmiotu, czyli zdeterminowana przez cechy wewnętrzne podmiotu tych stanów, niezależnie od jego środowiska. Niezbędne jest zastrzeżenie, że „internalność” znaczy tyle, „co bycie wewnątrz organizmu” i nie ma żadnych konotacji zbieżnych z potocznie rozumianym umysłem. Eksternalizm może mieć różny zakres w zależności od tego, czy odnosi się do wszystkich, czy tylko niektórych stanów umysłowych. Dretske odnosi tezę eksternalizmu do percepcji, przekonań, a nawet pragnień, emocji i zjawisk proprioceptywnych.

Kluczem do zrozumienia filozofii umysłu Dretskego jest jego oryginalna ontologia. W świecie fizycznym zachodzą obiektywne procesy kodowania informacji, dlatego wszystko, co istnieje, każdy obiekt wskazuje na coś innego. Na przykład ślad ptaka na śniegu wskazuje na jego gatunek i ciężar. Relacje wskazywania (*resp.* informacje) są obiektywnymi relacjami istniejącymi niezależnie od interpretatorów.

Dretske stara się uzasadnić przekonanie o reprezentacyjnym charakterze doświadczenia zmysłowego, które „jest pierwotną lokalizacją świadomości” (s. 19). W naturalizmie reprezentacyjnym istotna jest natura reprezentacji, gdyż manipulowanie reprezentacją i jej wykorzystanie jest podstawowym zadaniem umysłu: „Podstawową ideą jest, że system S reprezentuje cechę F wtedy i tylko wtedy, gdy S posiada funkcję wskazywania (dostarczania informacji o) F należącej do pewnej dziedziny przedmiotów. Sposób, w jaki S realizuje swoją funkcję (kiedy ją realizuje), polega na przyjmowaniu różnych stanów s_1, s_2, \dots, s_n odpowiadających różnym określonym f_1, f_2, \dots, f_n należącym do F (s. 20). Stanami reprezentacyjnymi mogą być przekonania, stany percepcyjne, stany... urządzenia pomiarowego.

Należy rozróżnić między faktami reprezentacyjnymi a zwykłymi faktami dotyczącymi reprezentacji, albowiem wiedza o faktach mentalnych jest wiedzą o faktach reprezentacyjnych, a nie wiedzą dotyczącą reprezentacji mentalnych. W koncepcji Dretskego istotne są trzy dystynkcje, a mianowicie na reprezentacje naturalne i reprezentacje konwencjonalne, stany reprezentacyjne (*resp.* reprezentacje) i systemy reprezentacyjne, reprezentowane własności i reprezentowane przedmioty: „Kiedy funkcje informacyjne jakiegoś przedmiotu pochodzą od intencji i celów projektantów, twórców i użytkowników tych przedmiotów, pochodzące od nich reprezentacje nazywam *k o n w e n c j o n a l n y m i*. Reprezentacje, które nie są konwencjonalne, są *n a t u r a l n e*” (s. 24). Dretske zakłada, acz nie dowodzi, że funkcje informacyjne są nabywane w sposób naturalny, przeto istnieją reprezentacje naturalne. Systemy percepcyjne, w tym proprioceptywne, generują reprezentacje, realizujące funkcje informacyjne, które mają treść, znaczą coś niezależnie od naszych intencji, dlatego reprezentacje percepcyjne w systemach biologicznych – inaczej niż artefakty (komputery, prędkościomierze, odbiorniki telewizyjne) – tworzą systemy, które są świadome przedmiotów, jakie reprezentują. Systemy reprezentacyjne mogą być *k o n w e n c j o n a l n e*, gdy funkcje wskazywania są konwencjonalne (urządzenia, język) i *n a t u r a l n e*, gdy funkcje wskazywania są naturalne (systemy sensoryczne, pojęcia). Naturalne systemy reprezentacyjne różnią się od systemów konwencjonalnych tym, że ich funkcje reprezentacyjne mają genezę biologiczną, większym stopniem złożoności oraz faktem, że stanowią warunki istnienia systemów konwencjonalnych. Nie wszystkie naturalne systemy reprezentacyjne są mentalne, natomiast wszystkie stany mentalne są reprezentacjami. Naturalizm reprezentacyjny głosi, że wszystkie fakty mentalne są reprezentacyjne, nie zaś, że wszystkie reprezentacje czy też wszystkie reprezentacje naturalne są mentalne. Geny są przykładem naturalnego systemu reprezentacyjnego, który nie jest mentalny. W ramach reprezentacji mentalnych należy przeprowadzić podział między doświadczeniem (słyszeniem, widzeniem, itp.) a poznawaniem (przekonaniem,

wiedzą) i stosownie do tego rozróżnić świadomość fenomenalną i świadomość konceptualną. Zwierzę lub człowiek mogą być fenomenalnie świadomi koloru koszuli, gry na fortepianie, nie będąc świadomymi konceptualnie, że koszula jest niebieska, że gra fortepian. Reprezentacje są jednostkowymi stanami lub zdarzeniami, które jako nośniki fizyczne mają treści (*resp.* informacje) wskazujące na własności, przedmioty, procesy. Poznanie wymaga przepływu informacji, a system informacyjny od systemu poznawczego różni posiadanie przekonań odnoszących się do faktów, które nadają im treści. System reprezentacyjny nabywa funkcje wskazywania od systemu, którego jest stanem i takie funkcje nazywamy systemowymi, natomiast reprezentacje, którymi operuje, nazywamy systemowymi; albo od typu stanu, którego jest egzemplarzem, a stany, którymi operuje, nazywamy reprezentacjami nabytymi. Reprezentacje ze względu na pochodzenie funkcji wskazywania dzielą się na konwencjonalne i naturalne. Z kolei reprezentacje naturalne różnicują się na *s e n s o r y c z n e*, będące stanami o systemowych funkcjach wskazywania (doświadczenia, doznania, uczucia) i *k o n c e p t u a l n e*, będące stanami o nabytych funkcjach wskazywania (myśli, sądy, przekonania). Reprezentacje mają sens (wskazywane własności), często, lecz nie zawsze odniesienie (przedmiot, któremu przysługuje reprezentowana własność), ale sens reprezentacji nie określa odniesienia; dwie reprezentacje o tym samym sensie mogą mieć odmienne odniesienia. Doświadczenia zmysłowe to sposoby reprezentacji *de re*, którym odniesienia i prawdziwości nie zapewnia sama treść reprezentacji, ale zewnętrzna, kontekstualna relacja C. Istnieją dwie możliwości błędnego reprezentowania własności. Jeżeli, dajmy na to, system S reprezentuje coś jako kolor niebieski, to albo istnieje przedmiot, który S reprezentuje jako niebieski, jest niebieski i reprezentacja jest trafna, albo przedmiot, który S reprezentuje jako niebieski, nie jest niebieski. I druga możliwość (np. we śnie, halucynacji), gdy nie ma przedmiotu, który system S reprezentuje jako niebieski.

Dla Dretskego intencjonalność jest cechą systemów naturalnych ukształtowaną w toku ewolucji biologicznej. Nie przedstawia on własnej koncepcji intencjonalności, wyjaśnia za to główne jej aspekty, które obejmują: zdolność błędnego reprezentowania, czyli możliwość niezgodnego z funkcją zastępowania obiektów; bycie o czymś, czyli odniesienie stanu reprezentacyjnego ustalone przez kontekstualną relację C, zdeterminowane naturalnie lub konwencjonalnie nadaną funkcją; kształt aspektowy, czyli perspektywiczne ujęcie przedmiotu, który zależy od funkcji reprezentacyjnej, jaka została mu nadana i występuje również w przypadku braku przedmiotu.

Dretske obrazowo porównuje lokalizację umysłu w mózgu do słów i znaczeń tworzących opowiadanie: „Reprezentacje tam się znajdują, ale nie ma tam ich treści. Umysł znajduje się w głowie w tym sensie, w jakim opowiadania (tj. treści) znajdują w książkach.” (s. 51)

Autor *Naturalizowania umysłu* uznaje za fakt oczywisty introspekcję rozumianą jako proces dochodzenia przez umysł do bezpośredniej wiedzy o sobie samym. Jednak introspekcję rozumie swoiście:

„Przedmioty i zdarzenia, które postrzega się, aby poznać te fakty, są jednak rzadko przedmiotami i zdarzeniami wewnętrznymi oraz nigdy nie są mentalne. Uświadamiamy sobie fakty reprezentacyjne dzięki świadomości przedmiotów fizycznych. Dowiadujemy się, że A wygląda na dłuższe od B nie dzięki świadomości doświadczenia, które reprezentuje A jako dłuższe niż B, ale dzięki świadomości A i B, dzięki świadomości przedmiotów, których doświadczenie dotyczy. Zgodnie z reprezentacyjną teorią umysłu, introspekcja jest przykładem przemieszczonej percepcji (*displaced perception*) – jest wiedzą o wewnętrznych (mentalnych) faktach uzyskiwaną dzięki świadomości zewnętrznych (fizycznych) przedmiotów.” (s. 54)

Zatem introspekcja jest przypadkiem przemieszczonej percepcji, w której system zdobywa informacje o sobie samym, spostrzegając nie siebie, ale coś innego. Wiedza introspekcyjna jest konceptualną reprezentacją reprezentacji, a więc metareprezentacją:

„Jeżeli E jest doświadczeniem (reprezentacją sensoryczną) błękitu, to wiedza introspekcyjna na temat tego doświadczenia jest reprezentacją konceptualną tego doświadczenia jako błękitu (albo koloru).” (s. 58)

Pozbawione są jej urządzenia, zwierzęta, małe dzieci, niemowlęta i w większości przyjmowanych stanów reprezentacyjnych dorośli. Wiedza ta ma schemat: „k jest F – widzi się to, że k jest F przez percepcję nie samego k, ale h”. Warunkiem introspekcji jest konceptualna reprezentacja k i przekonanie o związku między własnościami postrzeganego obiektu h a własnościami obiektu k, będącego celem spostrzeżenia. W poznaniu innego umysłu pomocne może być zbadanie funkcji wskazywania konwencjonalnego systemu reprezentacyjnego:

„Aby określić, w jaki sposób system (naturalny lub sztuczny) reprezentuje jakiś przedmiot, obserwator zewnętrzny musi wiedzieć, co znaczy reakcja systemu na ten przedmiot, a tym, co znaczy reakcja systemu, jest wartość własności F, na którą reaguje system, kiedy urządzenie funkcjonuje zgodnie z projektem.” (s. 64)

Dretske sądzi, że eksternalistyczny charakter jego koncepcji nie stanowi zagrożenia dla uprzywilejowanego charakteru wiedzy o własnym umyśle, ale z tego nie wynika, że systemy reprezentacyjne dysponują informacją, iż to, co one reprezentują, faktycznie odpowiada rzeczywistości – to zadanie należy do epistemologii, a nie filozofii umysłu. Introspekcja to reprezentacja doświadczenia, a nie nowe doświadczenie, gdyż nie trzeba doświadczenia stanu, aby mieć przekonanie na jego temat:

„Jeżeli jest się świadomym doświadczeń, tak jak jest się świadomym przedmiotów zewnętrznych, to doświadczenia wyglądają dla wszystkich tak jak przedmioty zewnętrzne.” (s. 74)

Zdaniem Thomasa Nagela, subiektywność zjawisk mentalnych – rozumiana „jak to jest być tym stworzeniem” – podnoszona w sporze o naturę *qualiów* jest przeszkodą do zbudowania obiektywnej nauki o umyśle. Dla Dretskego subiektywność sfery mentalnej jest analogiczna z sytuacją, gdy różne przedmioty mają różną lokalizację przestrzenną, ale nie wynikają stąd żadne konsekwencje epistemologiczno-ontologiczne w postaci niepoznawalnych *qualiów*. To, jak system reprezentuje świat, nie różni się u nietoperzy, ryb, ludzi czy urządzeń pomiarowych. Dostrzega on także pomieszanie problemu, jak system reprezentuje świat z kwestią, jak jest być systemem, który reprezentuje świat: „Innymi słowy, istnieje różnica pomiędzy poznaniem tego, jak to jest odczuwać F (które wyczuwa system S) a poznaniem, jak to jest być systemem S (który wyczuwa S). Aby dowiedzieć się, jak to jest być S, musimy poznać (w odniesieniu do zmysłowych *qualiów*) wszystkie własności, które odczuwa S” (s. 100). Dla Dretskego *qualia*² to obiektywne własności przysługujące reprezentowanym zmysłowo przedmiotom, a zarazem jakości doświadczenia. Zdarza się, że *quale* jako doznanie może błędnie reprezentować własność, np. gdy zielone jabłko jest reprezentowane jako czerwone. Zaletą naturalizmu reprezentacyjnego jest, że:

„Identyfikując *qualia* z doświadczanymi własnościami, doświadczane własności z własnościami reprezentowanymi systemowo, a te ostatnie z tymi własnościami, któ-

² Spór eksternalizmu z internalizmem o naturę *qualiów* bywa również opisywany za pomocą terminów „reprezentacjonizm”, „antyreprezentacjonizm”. Istota sporu polega na tym, czy wszystkie doznania mają relacyjny charakter, czego bronią eksternaliści czy też niektóre doznania nie są relacyjne, co przyjmują internaliści. Por. A. Schetz, *Reprezentacjonizm i antyreprezentacjonizm w filozofii umysłu*, w: „Przegląd Filozoficzny”, nr 2/2004, ss. 59-73.

rych funkcję dostarczania informacji posiadają zmysły, reprezentacyjny sposób pojęcia do doświadczenia umożliwia tak obiektywne określenie *qualiów*, jak możliwe jest obiektywne określenie funkcji biologicznych organów cielesnych.” (s. 82).

Dretske za D. Rosenthałem rozróżnia świadomość istoty żywej i świadomość stanu. Świadome istoty żywe to byty, które są świadome pewnych obiektów i tego, że te obiekty są jakieś. Stany świadome: stany mentalne, zdarzenia, procesy, nastawienia mogą być świadome lub nieświadome, lecz kiedy opisujemy stany jako świadome lub nieświadome, ani nie negujemy, ani nie przypisujemy świadomości jakiejś istocie żywej, ale stanowi, w której one zachodzą. Stany mentalne, inaczej niż istoty żywe, nie są świadome czegoś lub tego, że coś jest jakieś. Jakkolwiek świadomość czegoś jakiegoś stworzenia wymaga jako warunku stanu, który sprawia, że jest ono świadome, to nie należy wnosić, że stan mentalny i jego świadomość to dwa numerycznie różne zjawiska. Nie znaczy to, że można zobaczyć drzewo lub usłyszeć pianino tylko wtedy, gdy jesteśmy świadomi, że widzimy drzewo lub słyszymy pianino. Wręcz przeciwnie, można być świadomym (słyszeć, odczuwać) F, nie będąc świadomym, że to jest F (np. słyszenie waltorni jest świadomością waltorni, a nie tego, że jest to waltornia). Świadome stany mentalne są: „stanami, które sprawiają, że jesteś myświadomi, a nie stanami, które my czynimy świadomymi dzięki temu, że my jesteśmy ich świadomymi” (s. 106). To samo dotyczy bólu, głodu, pragnienia, itp., które czynią nas świadomymi stanów naszego ciała oraz uczuć i emocji, które nie wykazują komponenty reprezentacyjnej, jednak zostały objęte przez Dretskego tezą reprezentacyjną, aczkolwiek przyznaje on, że nie ma argumentów na uzasadnianie tej tezy. Doświadczenia czynią nas świadomymi pewnych własności, ale nie zawsze przedmiotu, jak w snach i halucynacjach. Stany świadome to reprezentacje naturalne: w przypadku doświadczenia systemowe, a w przypadku myśli nabyte. Tę reprezentacyjną teorię świadomości Dretske przeciwstawia teoriom świadomości jako stanu wyższego rzędu, dla których stan mentalny jest świadomy wtedy, gdy staje się przedmiotem myśli wyższego rzędu lub quasi-percepcji. Jeden z teoretyków teorii stanów wyższego rzędu D.M. Armstrong egzemplifikuje tę koncepcję przykładem kierowcy, który przejechał pewien odcinek drogi, a jednocześnie nie pamięta tego zdarzenia. Zdaniem Armstronga, ów kierowca widział znaki drogowe, tablice informacyjne, zakręty, sygnalizację świetlną i trafnie na nie reagował; miał zatem świadomość percepcyjną, ale zabrakło mu świadomości introspekcyjnej, tego, iż wie, że widzi znaki drogowe, tablice informacyjne, zakręty, sygnalizację świetlną. Teoria stanów wyższego rzędu (*higher-order*) występuje w dwóch odmianach jako HOE (*higher-order experience*) – D.M. Armstrong, W.G. Lycan – zakłada quasi-percepcyjne doświadczenie stanów mentalnych; teoretycy HOT (*higher-order thought*) – np. D. Rosenthal – twierdzą, że do manifestowania się świadomego stanu mentalnego niezbędne są konceptualne reprezentacje stanów mentalnych. Niejasna jest kwestia, co w świetle tych teorii jest przedmiotem świadomości. Jeżeli zwolennicy HOE, jako materialści, utożsamiają doświadczenia z jednostkowymi stanami mózgu, to należy przyznać, że nigdy nie jesteśmy świadomi doświadczeń jako procesów fizjologicznych w mózgu. Jak zatem należy rozumieć fakt, że jedna część mózgu bada inną część i to badanie czyni tę badającą część mózgu świadomą. Z kolei konsekwencją HOT jest uznanie, że zwierzęta i dzieci przed trzecim rokiem życia pozbawione są świadomości, nie mają jednak konceptualnej reprezentacji stanów mentalnych. Replikę Rosenthala, że myśl nie musi być pojęciowo złożona, trudno uznać za konkluzywne odrzucenie zarzutu. Druga obiekcja wobec HOT to kontrprzykład, że możliwe są sytuacje, gdy istnieją różne doświadczenia, a nie ma różnicy w myśleniu o tych doświadczeniach. Jeżeli widzę 7 przedmiotów, a myślę, że widzę 8, a za chwilę widzę 8 przedmiotów i myślę, że widzę 8, to istnieją różnice w doświad-

czeniuach, a nie w myśli o nich. To zaś całkowicie falsyfikuje tezę, iż różnice w doświadczeniach mogą być sprowadzone do myśli wyższego rzędu o tych doświadczeniach. Niewątpliwie zachodzą takie stany, jak: słyszenie bicia zegara przy koncentracji na własnych myślach, zapominanie czy przyjaciel, którego przed chwilą widzieliśmy, miał wąsy, głosy dzieci z pobliskiego placu zabaw przerywające tok naszego namysłu, które zdają się potwierdzać intuicje HOT. W związku z tym zasadne jest pytanie: „Czy wtedy, gdy miałem takie doświadczenia, nie były to doświadczenia nieświadome?” (s. 118). Jednak czym innym jest być w jednym ze stanów świadomych, a czym innym wiedzieć, że jest się w tym stanie; to nie wiedza, że ów stan posiadamy, czyni ów stan z nieświadomego świadomym:

„Nie wolno projektować różnic istniejących w nas – podmiotach poznających – na przedmioty, które poznajemy. [...] Jeżeli odróżnimy dokładnie świadomość X od X, którego jesteśmy świadomi, to nieświadomość istoty żywej – fakt, że ktoś nie jest świadomy X – można z łatwością pomylić z nieświadomością stanu, że samo X jest nieświadome”,

przeto:

„Żaden stan, który przyjmujemy, nie zmienia się od nieświadomego do świadomego. Dana osoba uświadamia sobie pewne doświadczenia, których wcześniej nie była świadoma (w tym sensie, że uświadamia sobie, że je posiada).” (s. 119)

Teorie świadomości jako stanu wyższego rzędu nie są w stanie odpowiedzieć na pytanie o funkcję świadomości, a przykład z kierowcą pokazuje, że świadomość jest nieistotna dla skuteczności działania. Dla Dretskego cel świadomości istoty żywej to korzyść w konkurencji biologicznej, sprzyjająca rozpoznawaniu elementów środowiska niezbędnych do przetrwania i rozwoju.

Podstawowe zarzuty pod adresem teorii Dretskego to typowe argumenty skierowane przeciw eksternalistycznemu poglądom na umysł, wskazujące na konkluzje, jakie z nich wynikają. Jeżeli doświadczenia lub inne stany mentalne są identyfikowane na mocy własności relacyjnych, to osoby A i B mogą być fizycznie nieodróżnialne, ale różnić się zachowywać albo w wyniku uwarunkowań historycznych jeden mógłby być systemem reprezentacyjnym, a drugi nie:

„Zgodnie z tezą reprezentacyjną nie tylko to, co ktoś myśli i odczuwa, jest zdeterminowane zewnętrznie, ale zakładnikiem warunków środowiskowych i historycznych jest również to, że ktoś myśli i odczuwa.” (s. 129)

Dretske dopuszcza zatem zombi jako indywidua pozbawione myśli i doświadczeń, które funkcjonalnie, a może nawet fizycznie są nieodróżnialne od istot obdarzonych życiem mentalnym. Dla przeciwników eksternalizmu paradoksalnie brzmi również, iż treść procesów mentalnych, nie jest „w głowie”:

„to, co myślimy, czujemy i doświadczamy – a tym samym jakości, za pomocą których odróżniamy myśli, uczucia i doświadczenia, nie dają lokalizować się w głowie – tam, gdzie znajdują się myśli, uczucia i doświadczenia” (s. 151).

Innym zarzutem wobec filozofii umysłu Dretskego jest sugestia, że na gruncie tej koncepcji umysł należy uznać za epifenomen. Jeżeli, zdaniem krytyków, zdolność przyczynowa zdarzeń i procesów tkwi w ich własnościach wewnętrznych i warunkach, w których zdarzenia lub procesy zachodzą, to relacje zewnętrzne nie mają wpływu na przebieg zachowania. Innymi słowy – to, co myślimy i czujemy, nie jest istotne przyczynowo dla tego, co robimy. Dretske utrzymuje, że błąd w tym rozumowaniu polega na pomieszaniu zachowania z ruchem cielesnym; myśli, przekonania nie wyjaśniają, dlaczego rusza się nasze ramię, ale dlaczego ruszamy ramieniem. Reprezentacyjna teoria umysłu, impliko-

wany przez nią fakt, iż treść mentalna nie zależy od procesów neurofizjologicznych, ale od tego, co zewnętrzne, nie prowadzi do epifenomenalizmu ani nie stawia pod znakiem zapytania możliwości przyczynowości mentalnej. Zdarzenia zewnętrzne względem aktualnego stanu mentalnego mogą stwarzać przyczynową różnicę w zachowaniu. Możliwa jest sytuacja, w której zdarzenie ma te same przyczyny *proksymalne*, ale różne i czasowo wcześniejsze przyczyny *dystalne*, dlatego istnieją różne wyjaśnienia zachowania o tych samych przyczynach proksymalnych. Spornym problemem jest okoliczność, że fakty decydujące o tożsamości i treści przekonań, cech doświadczeń nie są faktami *tutaj-i-teraz*, czyli faktami, które zachodzą w tym samym miejscu i czasie, co wyjaśniane zachowanie. Osobliwością naturalizmu reprezentacyjnego jest to, że przedkłada wyjaśnianie odległymi przyczynami *tam-i-kiedys* nad wyjaśniającą funkcję myśli i doświadczenia *tutaj-i-teraz*. Wyjaśnianie zachowania celowego nie polega na odkryciu przyczyny wewnętrznej C będącej przyczyną zmiany zewnętrznej, ale na poszukiwaniu zdarzeń, które ukonstytuowały proces zachowania tak, iż C jest przyczyną E. Dretske wyróżnia w zachowaniu przyczyny *wywołujące* (neurofizjologiczne), czyli proksymalne i *strukturujące* (mentalne – przekonania, pragnienia), czyli dystalne. Jeżeli odróżnimy ruch cielesny, który jest determinowany przyczynami fizjologicznymi, od zachowania, to treść mentalna nie zależy od fizycznej konstytucji osoby, ale od zdarzeń (przyczyn dystalnych), które ukonstytuowały aktualną strukturę zachowania tej osoby.

Trzy cechy filozofii umysłu Dretskego: zaliczenie do kategorii systemów reprezentacyjnych ludzkiego systemu poznawczego, genów, urządzeń pomiarowych, pomijanie zjawiska pamięci oraz abstrahowanie od faktu, że substratem każdej treści mentalnej jest określony typ przeżyć mentalnych (spozatrzenie, przypomnienie, przekonanie, itp.), z góry określają mocne i słabe strony jego koncepcji, zakres podejmowanych problemów i wybór poszukiwanych rozwiązań. Zestawienie umysłu z artefaktami grozi z jednej strony zbytnim upodobnieniem sfery mentalnej do stanów artefaktów, albo upodobnieniem stanów artefaktów do stanów umysłu, a w obu przypadkach wynikiem jest uproszczony i zubożony obraz życia mentalnego. U Dretskego reprezentacje (przynajmniej u ludzi) ujmowane niezależnie od treści, są stanami mózgu pozbawionymi jakichkolwiek cech mentalnych. Ma on rację, gdy sądzi, że neurofizjologia nie uchwyci semantycznego aspektu stanów mentalnych, ale nie docenia faktu, że rozpoznajemy typy przeżyć i to ma wartość poznawczą. Jeżeli założymy, że proces myślenia może być realizowany jako ciąg wyobrażeń słuchowych bądź wzrokowych, to ta informacja jest istotna z punktu widzenia neurofizjologii. Poza tym między poszczególnymi typami przeżyć zachodzą relacje, które wzbogacają naszą wiedzę o psychice. Jeżeli np. przekonania lub spostrzeżenia wywołują emocje, to jest to pewien stały związek między przeżyciami, bez względu na to, jaka jest treść tych stanów mentalnych. Zauważmy, że różne typy przeżyć mogą egzemplifikować tę samą treść mentalną, a sugestia, że jest to mylenie reprezentacji z faktem reprezentacyjnym jest niewystarczająca, gdyż treść mentalna nie egzystuje poza *przeżyciem*. Koncepcja introspekcji jako przemieszczonej percepcji to najbardziej kontrowersyjna i nie zawsze jasna część rozważań amerykańskiego autora. Byłaby do utrzymania, gdyby nasze życie mentalne składało się wyłącznie ze spostrzeżeń reprezentujących jednostkowe stany rzeczy i wiedzy, że je posiadamy. Dretske wręcz redukuje introspekcję do doświadczenia zmysłowego, odmawia jej charakteru poznania, błędnie zakłada, że tradycyjnie rozumiana introspekcja może być jedynie ujęta jako quasi-percepcja (że jest inaczej, przekonuje przykład J.R. Searle'a). Zupełnie ignoruje fakt, że mamy niezapóźniony konceptualnie dostęp do stanów świadomości; nadto nie wiadomo, czym jest introspekcja jako „konceptualna reprezentacja doświadczenia”, czyli metare-

prezentacja, skoro: „Jeżeli wiemy nie tylko to, czego doświadczamy i myślimy (tj. to, co istnieje „w” umyśle), lecz także to, że doświadczamy i myślimy (że istnieje umysł, w którym te doświadczenia i myśli egzystują), to nie wiemy tego dzięki introspekcji” (s. 70). Niesłusznie zakłada reprezentacyjny charakter wszystkich stanów mentalnych, co sprowadza się do tezy o powszechnym charakterze intencjonalności, a tego od czasów Brentana nikomu nie udało się dowieść. Jeżeli przyjąć zgodnie z doświadczeniem, że możemy przeżywać kilka stanów mentalnych równocześnie, a jednocześnie obstawać przy tym, że mają one reprezentacyjny charakter, to jak zdajemy sobie z nich sprawę? Problem podmiotowości wiąże się ściśle z zagadnieniem przyczynowości mentalnej. Po pierwsze, gdyby uznać zasadniczy udział pamięci w determinowaniu zachowań, to koncepcja Dretskego traci swój eksternalistyczny charakter; po drugie, jak odróżnić działanie jako inicjowane zachowanie celowe od funkcjonowania maszyn, odruchów, zachowań instynktownych czy procesów organicznych niezależnych od podmiotu. Do zalet koncepcji Dretskego należy zaliczyć przekonującą krytykę teorii świadomości jako stanów wyższego rzędu, przekonanie, że stany świadome i wiedza o nich to dwa różne zjawiska, wskazanie na niebezpieczeństwo utożsamienia stanów świadomości fenomenalnej z nieświadomością, dostrzeganie zróżnicowanych form świadomości i odrzucenie wątpliwego poglądu, że subiektywność jest przeszkodą dla poznawalności życia mentalnego.

Reprezentacyjna teoria umysłu Freda Dretskego, pomimo krytycznych uwag, jest jedną z najciekawszych koncepcji umysłu we współczesnej filozofii analitycznej, aczkolwiek wydaje się bardziej przekonująca, gdy idzie o krytykę alternatywnych stanowisk niż obronę własnych propozycji teoretycznych.

Krzysztof Rogucki