

RODERICK M. CHISHOLM
Brown University, USA

VERSTEHEN JAKO ZAGADNIENIE EPISTEMOLOGICZNE*

1. WPROWADZENIE

Doktrynę *Verstehen* (rozumienia) będę pojmował jako zagadnienie zasadniczo epistemologiczne. Przy takim ujęciu można w niej wyróżnić dwie części. Pierwszą część stanowi teza głosząca, że posiadamy pewien typ wiedzy o „cudzej psychice” (*other minds*)**, a drugą teza, że istotny dla tej wiedzy jest pewien typ ujęć zwanych *Verstehen* lub intuitywnym rozumieniem (*intuitive understanding*). Najtrudniejsze pytania, jakie powstają na gruncie tej doktryny to: jak mamy ustalić, czy prawdziwą jest teza pierwsza? Oraz: jak mamy ustalić, co znaczy druga? Spróbuję odpowiedzieć na oba te pytania i będę argumentował, że ta epistemologiczna doktryna rozumienia jest prawdziwa.

Doktrynę tę uważam za częściowo tylko możliwe ale słuszne rozwiązanie problemu cudzej psychiki. Problem „cudzej psychiki” można odnieść do pojęcia bezpośredniej oczywistości: za pomocą jakich zasad, sądy (*propositions*) o cudzej psychice można uzasadnić na bazie tego, co bezpośrednio oczywiste? Innymi słowy: za pomocą jakich zasad mógłbym uzasadnić sądy o cudzej psychice, w oparciu o to, co dla mnie bezpośrednio oczywiste? Podobnie ty i inni.

Od pewnego czasu do chwili obecnej niektórzy filozofowie nie uznają zasadności problemów teorii poznania. Jeśli jednak ktoś te problemy uzna za zasadne, zobaczy, że kwestia poznania cudzej psychiki jest analogiczna do kwestii spostrzeżenia zewnętrznego

* Artykuł pierwotnie drukowany w „Dialectica” (Szwajcaria) vol. 33 nr 3-4 (1979), s. 233-246. Polska wersja publikowana jest za zgodą Autora i Redakcji „Dialectica”.

Roderick M. Chisholm (ur. 1916) jest profesorem filozofii w Brown University (USA). Wydawca i badacz dzieł Brentana i Meinonga, redaktor „Philosophy and Phenomenological Research”. Wśród „analityków” reprezentuje nurt fundamentalizmu, ceniony jest np. za analizy intencjonalności, przysłówkową teorię doznawania, a zwłaszcza za definicje pojęć epistemicznych i ontologicznych.

Artykuł niniejszy, przy okazji rozważania problemu cudzej psychiki, zawiera skrót epistemologii Chisholma i przedstawia najbardziej rozwiniętą (w porównaniu z innymi tekstami tego autora) postać teorii konsekwencji epistemicznej jako odmiennej od konsekwencji dedukcyjnej i indukcyjnej (przyp. tłum.)

** „Other minds” tłumaczymy jako „cudza psychika”, ponieważ pod tym szyldem podjęty jest problem poznawania nie tylko cudzych myśli czy przekonań ale też oczekiwań, pragnień, emocji i innych zjawisk psychicznych. Problem ten zaś w literaturze polskiej najczęściej bywa określany jako problem poznawania cudzej psychiki. Żywiąc jednak przekonanie, że najlepszym przekładem „mind” na język polski jest „umysł”, wyrażenie „state of mind” tłumaczymy „stan umysłu”.

i przypomnienia. Możemy zapytać: za pomocą jakich zasad potrafimy przejść od tego, co bezpośrednio oczywiste do sądów o rzeczach zewnętrznych lub sądów o przeszłości? Zajmijmy się więc najpierw spostrzeżeniem i przypomnieniem.

2. OCZYWISTOŚĆ BEZPOŚREDNIA

Zacznijmy od definicji tego, co bezpośrednio oczywiste. Najprostsza jej postać jest, według mnie, następująca:

h jest bezpośrednio oczywiste dla S w $t = Df$ Istnieje takie e , że (1) e jest samoprezentujące się dla S w t i (2) ktokolwiek je akceptuje, z konieczności akceptuje h .

Zrozumienie tej definicji wymaga zrozumienia pojęcia *samoprezentacji* (*self-presentation*). Celem eksplikacji tego ostatniego wprowadźmy pojęcie *epistemicznej pewności*.

D1 h jest *pewne* dla S w $t = Df$ Akceptacja h jest dla S w t bardziej racjonalna niż nieakceptacja h ; nie ma takiego j , że akceptacja j jest dla S bardziej racjonalna, niż akceptacja h .

Definicje, które niżej podamy mają charakter schematów, w których za literę „F” można podstawić dowolny predykat.

W pierwszej definicji wprowadzimy absolutne pojęcie „samoprezentacji”, które wiecznie przysługuje pewnym stanom rzeczy. Zakładamy w tej definicji, że niektóre stany rzeczy są konieczne takie, że nie mogą zachodzić, o ile nie stanowią przedmiotu czyjejś pewności.

D2 Stan rzeczy *bycie czegoś F* jest samoprezentujący się = Df dla każdego x i w każdym czasie t , jeżeli x jest F w t , to z konieczności stan rzeczy *bycie czegoś F* jest pewny dla S w t .

D3 Dla S w t jest samoprezentujące się, że posiada on cechę bycia $F=Df$ S posiada w t cechę bycia F i stan rzeczy *bycie czegoś F* jest samoprezentujący się.

D4 Stan rzeczy *bycie czegoś F* jest samoprezentujący się dla S w $t = Df$ Dla S w t jest samoprezentujące się, że posiada on cechę bycia F .

Teraz można już zdefiniować oczywistość bezpośrednią *a posteriori*:

D5 h jest dla S *bezpośrednio oczywiste a posteriori* = Df h jest logicznie kontyngentne (*contingent*) i jest takie e , że (1) e jest dla S samoprezentujące się i (2) ktokolwiek akceptuje e , z konieczności akceptuje h .

Wyrażenie „ h jest logicznie kontyngentne” jest skrótem wyrażenia „nieprawda, że h jest konieczne takie, że zachodzi i nieprawda, że h jest konieczne takie, że nie zachodzi”.

Sądami bezpośrednio oczywistymi tego rodzaju są szeroko rozumiane sądy o stanach umysłu (*states of mind*) czyli tzw. „sądy kartezjańskie”. Należą do nich sądy dotyczące przekonań, oczekiwań, pragnień czy myśli, a także sądy o doznawaniu (*sensing*) lub, jak wolę mówić, o przeżywaniu jawienia się (*being appeared to*). Kiedy ktoś latem patrzy na

trawę, to zwykle przeżywa jawienie się zieleni (*is appeared green to*) lub przeżywa jawienie się na zielono (*is appeared greenly to*) i wtedy jest dla niego oczywiste, że istnieje ktoś, kto przeżywa jawienie się na zielono***.

Trzeba zauważyć, że sąd może być bezpośrednio oczywisty nie będąc samoprezentującym się, np. sąd, że ktoś jest, a chyba też niektóre fakty negatywne („Jest ktoś, kto nie widzi kota”). Choć sądy te nie są samoprezentujące się, to jednak *pociąga je za sobą (entail)* coś samoprezentującego się. (Możemy powiedzieć, że sąd p pociąga za sobą sąd q, jeżeli p jest konieczne takie, że jeżeli jest prawdziwe, to i q jest prawdziwe, a także konieczne takie, że ktokolwiek je akceptuje, akceptuje również q).

Przyjmując te definicje możemy mówić o pewności sądów kontyngentnych, nie zakładając, że są to sądy „pierwszoosobowe” (*I propositions*). Będą one *prawdziwe* o tej osobie, dla której są oczywiste w tym sensie, że będzie ona posiadać wszystkie samoprezentujące się właściwości, które te sądy implikują. Tak np. sąd „Ktoś doznaje bólu” może być bezpośrednio oczywisty dla mnie, a jeśli tak jest, to doznaję bólu.

W celu scharakteryzowania empirycznych podstaw naszej wiedzy wprowadźmy pojęcie takiego stanu rzeczy, który *przemawia za potwierdzeniem (tends to confirm)* innego stanu.

D6 e przemawia za potwierdzeniem h = Df e jest konieczne takie, że dla każdego podmiotu x, jeżeli e jest ponad racjonalną wątpliwość dla x i jeżeli wszystko, co jest ponad racjonalną wątpliwość dla x jest logicznie implikowane przez e, to h ma dla x pewne racje na swoją korzyść.

Z kolei wprowadźmy pojęcie takiego stanu rzeczy, który jest *epistemicznie niepodważany (unsuspect)* dla danego podmiotu S:

D7 e jest dla S w t epistemicznie niepodważane = Df Żadna koniunkcja sądów, które są akceptowalne dla S w t nie przemawia za potwierdzeniem nie-e.

Stan rzeczy może wobec tego być epistemicznie akceptowalny, nie będąc epistemicznie niepodważany. Taki stan rzeczy można porównać z wolnym obywatelem, który został oskarżony ale jeszcze nie skazany. Można powiedzieć, że niektóre funkcje epistemiczne mogą spełniać tylko stany rzeczy, które są epistemicznie niepodważane. Właśnie to pojęcie będzie służyć nam do definiowania *oczywistości*.

Adekwatna definicja oczywistości musi zdawać sprawę z tego, że każdy *znany* stan rzeczy jest stanem rzeczy oczywistym (*evident*). Powinna też pozwalać na powiedzenie, że to, co jest oczywiste jest czymś więcej niż to, co tylko ponad racjonalną wątpliwość, lecz z drugiej strony, że nie musi być pewne. Zakładając pojęcie tego, co epistemicznie niepodważane, możemy zdefiniować oczywistość następująco:

D8 e jest dla S w t oczywiste = Df e jest dla S w t ponad racjonalną wątpliwość i e jest dla S w t epistemicznie niepodważane.

*** Chisholm jest twórcą tzw. przysłówkowej teorii doznawania. Polega ona na tym, że treści wrażeniowe czy dane zmysłowe sprowadza się do sposobu doznawania, unikając tym samym traktowania danych zmysłowych jako przedmiotu świadomości i unikając kłopotliwych dyskusji nad ich statusem bytowym. Istnieją tylko podmioty i przedmioty poznania. Dane zmysłowe czy zjawiska są sposobem, w jaki podmiot odbiera bodźce pochodzące od przedmiotów. Sposób doznawania zaś najlepiej wyrazić za pomocą przysłówek: „To jawi mi się zielono” (*This appears greenly to me*) czy „Przeżywa jawienie się na zielono” (*I am appeared greenly to*). (przyp. tłum.)

Możemy teraz scharakteryzować pojęcie *bazy oczywistości (evidence-base)*:

D9 e jest dla S w t bazą oczywistości = Df e jest koniunkcją wszystkich tych stanów rzeczy, które są dla S w t bezpośrednio oczywiste *a posteriori*.

Potrąfimy teraz powiedzieć, co to znaczy, że jeden stan rzeczy jest dla S epistemiczną podstawą (*basis*) innego stanu rzeczy.

D10 e jest dla S w t podstawą h = Df e jest dla S w t bezpośrednio oczywiste; h jest dla S w t epistemicznie niepodważane i konieczne, dla dowolnego podmiotu x, jeżeli e jest dla x w t bezpośrednio oczywiste, a h jest dla S w t epistemicznie niepodważane, to h jest dla x oczywiste.

Stan rzeczy e może tym samym być podstawą stanu rzeczy h ale sam nie stanowi bazy oczywistości. Jeżeli jednak e jest dla S podstawą h, to S-a baza oczywistości będzie *również* podstawą h dla S.

To pojęcie podstawy umożliwia nam w końcu określenie, co to znaczy, że jeden stan rzeczy *nadaje oczywistość* drugiemu.

D11 e nadaje oczywistość h dla S w t = Df e jest dla S w t oczywiste i dla każdego b, jeżeli b jest dla S w t podstawą e, to b jest dla S w t podstawą h.

Jeżeli baza oczywistości jakiegoś podmiotu w danym czasie składa się ze stanów rzeczy, które są bezpośrednio oczywiste *a posteriori* w tym czasie, to jaki jest status oczywistości bezpośredniej *a priori*?

Słowo „aksjomat” w jednym ze swych tradycyjnych znaczeń używane jest w odniesieniu do sądów, które są konieczne takie, że jeżeli ktoś je rozumie, to dostrzega ich prawdziwość. Sądzę, że sens tego pojęcia ujmuje następująca definicja:

D12 h jest *aksjomatem* = Df h jest konieczne takie, że (1) zachodzi, (2) dla każdego S, jeżeli S akceptuje h, to h jest dla S pewne.

Alternatywną definicję możemy uzyskać, zastępując słowo „akceptuje” słowem „rozważa” (*entertain*).

D13 h jest dla S bezpośrednio oczywiste *a priori* = Df (1) h jest aksjomatem, (2) S akceptuje h.

D14 h jest dla S bezpośrednio oczywiste = Df Albo h jest dla S bezpośrednio oczywiste *a posteriori*, albo h jest dla S bezpośrednio oczywiste *a priori*.

Jeżeli chodzi o relację między tym, co jest samoprezentujące się i tym, co bezpośrednio oczywiste *a priori*, to możemy zauważyć: (1) skoro akceptacja (tak samo rozważanie) jest samoprezentująca się, to ten samoprezentujący się stan jakim jest akceptacja (czy rozważanie) jakiegoś aksjomatycznego stanu rzeczy będzie *nadawać oczywistość* temu stanowi rzeczy (a zatem to, co jest bezpośrednio oczywiste *a posteriori* nadaje oczywistość temu, co jest *a priori*); (2) wiedza, że dany stan rzeczy jest samoprezentujący się (w absolutnym sensie), który ustaliliśmy w D2) jest *a priori*.

3. TRZY TYPY ZASAD UZASADNIAJĄCYCH

Można wyróżnić trzy sposoby odnoszenia się hipotezy do korpusu oczywistości *e* (*body of evidence e*). To, co powiem będzie prawdziwe o takim korpusie oczywistości *e*, który jest w danym czasie czyjąś bazą oczywistości w myśl wyżej przedstawionej definicji D9. Jednakże można to odnieść również do korpusów oczywistości, które nie są ograniczone do tego, co bezpośrednio oczywiste.

(1) Hipoteza *h* jest *dedukcyjną* konsekwencją korpusu oczywistości *e*.

(2) Hipoteza *h* jest *indukcyjną* konsekwencją korpusu oczywistości *e*. Nieco precyzyjniej można to ująć następująco: zastosowanie zasad logiki indukcji do *e* da taki rezultat, że *h* względem *e* jest bardziej prawdopodobne niż nie jest.

(3) Hipoteza *h* jest *epistemiczną* konsekwencją korpusu oczywistości *e*. Innymi słowy, istnieją prawomocne (*valid*) zasady oczywistości, które nie są zasadami logiki indukcji, lecz są takie, że zastosowanie ich wraz z zasadami logiki indukcji do *e*, da rezultat, który względem *e* jest bardziej prawdopodobny niż nie jest. Powstaje oczywiście problem, jak rozstrzygnąć, które zasady są zasadami logiki indukcji, a które są zasadami epistemicznymi. Można je rozróżnić następująco: jeżeli dla danej zasady istotne jest to, że odnosi ona do określonego stanu umysłu osoby (mówiąc np., że ten stan rzeczy nadaje pozytywny status epistemiczny jakiemuś sądowi), to zasada ta nie jest logiczna lecz epistemiczna.

Ta trzecia możliwość jest interesująca oczywiście tylko wtedy, gdy jest podstawa do przekonania, że *istnieją* prawomocne zasady epistemiczne, inne niż zasady logiki dedukcyjnej i logiki indukcji. Na jakiej zatem podstawie rozstrzygamy, czy są takie zasady?

Po pierwsze zakładamy, że to, co ktoś w danym czasie wie jest uzasadnione przez odniesienie do tego, co stanowi jego bazę oczywistości w danym czasie. Po drugie, zakładamy, że posiadamy wiedzę nie należącą do bazy oczywistości, np. pewne sądy o zewnętrznych rzeczach fizycznych, sądy o przeszłości i „cudzej psychice”. Po trzecie wreszcie, próbujemy w sokratejski sposób sformułować zasady oczywistości, które są takie, że zastosowanie ich do naszej bazy oczywistości przyniesie sądy, które należą do wiedzy, a nie przyniesie żadnego sądu, który do wiedzy nie należy.

Jeżeli znajdziemy takie zasady i jeżeli ustalimy *ponadto*, że zasady logiki indukcji i logiki dedukcyjnej nie wystarczają do uzyskania wiedzy, o którą chodzi, to mamy prawo przypuszczać, że istnieją prawomocne zasady oczywistości, inne niż zasady dedukcyjne i indukcyjne.

Będę ilustrował ten proces nieco schematycznie w odniesieniu do wiedzy związanej z percepcją i pamięcią, a następnie bardziej szczegółowo pokażę to w odniesieniu do wiedzy o „cudzej psychice”. Będzie to stanowić obronę przynajmniej jednej wersji tezy, którą można nazwać doktryną *Verstehen*.

A zatem najpierw rozważmy powyższe rozróżnienie w zastosowaniu do „naszej wiedzy o świecie zewnętrznym”. Przypuśćmy, że *h* jest sądem, który można wyrazić słowami: „Na polu jest owca” lub „Kot jest na dachu”. Przypuśćmy, że jest to sąd, o którym nasz podmiot *S* wie, że jest prawdziwy.

Uważam, że można pokazać, iż na podstawie bezpośrednio oczywistych przesłanek wyrażających naszą świadomość doznań, i nasze własne stany umysłu—ani indukcja, ani

dedukcja nie uzasadni żadnego sądu stwierdzającego istnienie jakiejś rzeczy zewnętrznej¹. Jeżeli tak jest, to sądy tego rodzaju nie są ani dedukcyjnymi, ani indukcyjnymi konsekwencjami bazy oczywistości podmiotu S. Skoro jednak nasz podmiot faktycznie posiada taką wiedzę i skoro przyjmujemy, że wszystko, cokolwiek wie, może być uzasadnione przez odwołanie się do jego bazy oczywistości, to stąd wynika, że sądy te są *epistemicznymi* konsekwencjami bazy oczywistości tego podmiotu. Znaczący to, że obok logicznych zasad dedukcji i indukcji istnieją prawomocne zasady oczywistości, które w zastosowaniu do przesłanek bezpośrednio oczywistych (np. przesłanek o tym, co możemy nazwać „myśleniem, że ktoś spostrzega”) będą nadawać oczywistość sądom o rzeczach zewnętrznych. Tak też w istocie twierdził Meinong, kiedy utrzymywał, że fakt iż *sądzimy*, że spostrzegamy nadaje „przypuszczalną oczywistość (*Vermutungsevidenz*)” sądowi czy stanowi rzeczy, który jest przedmiotem naszej, jak nam się wydaje, percepcji². Również H. H. Price mówił, że fakt iż „percepcyjnie akceptujemy” pewien sąd jest wystarczający, aby nadać temu sądowi pozytywny status epistemiczny. Price ujął to następująco: „Chcielibyśmy móc powiedzieć: fakt, iż rzecz materialna prezentuje się percepcyjnie umysłowi jest *prima facie* oczywistością za istnieniem tej rzeczy i posiadaniem przez nią tego typu powierzchni, którą najwyraźniej posiada lub, inaczej, że są *pewne racje za tym*, nie tylko w tym sensie, że faktycznie to zakładamy (co oczywiście czynimy), ale w tym sensie, że mamy do tego prawo”³.

Posługując się pojęciem „epistemicznie niepodejrzany”, wprowadzonym w D7, możemy powiedzieć, że niektóre sądy percepcyjne są ponad racjonalną wątpliwość, a może nawet oczywiste, *pod warunkiem*, że są epistemicznie niepodejrzane.

Jest oczywiście zadaniem epistemologii, aby te zasady sformułować bardziej precyzyjnie, tzn. precyzyjnie określić, do jakich typów bezpośrednio oczywistych przesłanek tutaj się odwołujemy i jakie typy konkluzji stają się dzięki temu oczywiste. (Właściwości, które ktoś percepcyjnie ujmuje jako przysługujące pewnej rzeczy nie powinny być refleksami przeszłości. Znaczący to, że nie powinny być właściwościami, które są konieczne takie, że jeżeli dana rzecz posiada je w pewnym czasie t, to ta rzecz istniała w czasie wcześniejszym niż t i nie powinny być konieczne takie, że jeżeli dana rzecz posiada je w t, to ta rzecz istnieje w czasie późniejszym od t.) Zasady te zatem umożliwiają *rozszerzenie* naszej bezpośrednio oczywistej bazy oczywistości przez dodanie do niej pewnych sądów percepcyjnych. Dlatego też możemy mówić o percepcyjnie rozszerzonej bazie oczywistości. Pojęcie to można scharakteryzować następująco:

e jest percepcyjnie rozszerzoną bazą oczywistości S w t = Df e jest koniunkcją wszystkich tych stanów rzeczy, które są takie, że albo są bezpośrednio oczywiste dla S w t, albo są sądami**** percepcyjnymi, które są oczywiste dla S w t.

¹ Próbowałem to pokazać w *Theory of Knowledge*. Engelwood Cliffs 1977, rozdz. 4.

² Zob. A. Meinong: *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissen* (1906). W: A. Meinong: *Gesamtausgabe*. Graz 1973, s. 399-404.

³ H. H. Price: *Perception*. New York 1935, s. 185.

**** Stany rzeczy (*states of affairs*) w ontologii Chisholma dzielą się na sądy (*propositions*) i zdarzenia (*events*). Wszystkie te kategorie bytu istnieją idealnie jako przedmioty naszych faktycznych i możliwych przekonań. Stąd też Chisholm często (także w tej definicji) używa zamiennie słów „stan rzeczy” i „sąd”. Obecnie Chisholm porzucił ontologię stanów rzeczy i zredukował oba ich rodzaje do idealnie istniejących atrybutów. Por. R. M. Chisholm: *Self-Profile*. W: R. J. Bogdan: *Profiles: Roderick M. Chisholm*. Dordrecht 1986 (przyp. tłum.)

Innym zagadnieniem epistemologicznym jest relacja między sędami o przeszłości a samoprezentującymi się stanami „wydawania się, że się pamięta”. Problem ten jednak — przynajmniej na ile jest potocznie rozumiany — zakłada rozwiązanie problemu wiedzy o rzeczach zewnętrznych. Podczas gdy ten ostatni problem dotyczy relacji pewnych sądów do czyjejsz bazy oczywistości w wąskim sensie wyrażenia „baza oczywistości”, to problem pamięci dotyczy relacji pewnych sądów o przeszłości do tego, co nazwaliśmy „percepcyjnie rozszerzoną bazą oczywistości”.

„Problem pamięci” jest zatem analogiczny do „problemu świata zewnętrznego”, lecz zamiast odnoszenia do wąskiej bazy oczywistości, odnosi do bazy percepcyjnie rozszerzonej. Nietrudno dostrzec, że nasze sądy o przeszłości nie są ani dedukcyjnymi, ani indukcyjnymi konsekwencjami percepcyjnie rozszerzonej bazy oczywistości⁴. Będziemy stąd wnosić, że sądy te są epistemicznymi konsekwencjami percepcyjnie rozszerzonej bazy oczywistości. Znaczy to, że istnieją prawomocne zasady oczywistości, które zastosowane do percepcyjnie rozszerzonej bazy oczywistości, będą nadawać oczywistość sędom o przeszłości. Meinong utrzymywał, że pewne fakty o tym, co można nazwać „myśleniem, że się pamięta” nadają „przypuszczalną oczywistość” temu, o czym sądzimy, że pamiętamy. C. I. Lewis zaś twierdził, że fakt bycia jakiegoś sądu przedmiotem przypomnienia (jak nam się wydaje) wystarczy, aby nadać temu sądowi pozytywny status epistemiczny. Ujmował to następująco: „cokolwiek się pamięta, czy to w wyraźnym przypomnieniu czy tylko w formie poczucia przeszłości, jest *prima facie* wiarygodne z tego powodu, że jest pamiętane”⁵.

Te sądy o „myśleniu, że się pamięta”, podobnie jak nasze wcześniejsze sądy o „myśleniu, że się spostrzega”, nie będą miały takiego statusu, o ile nie są epistemicznie niepodważane.

Jak jest z *Verstehen*?

4. PROBLEM CUDZEJ PSYCHIKI

Każdy z nas posiada jakąś wiedzę na temat myśli, uczuć czy zamierzeń. Możemy np. powiedzieć: „Wiem, że on czuje się źle”, „Wiem, że ta osoba chce, żebyśmy wyszli” lub „Jest oczywiste, że on jest zmartwiony”.

Problem „cudzej psychiki” odnosi się do problemu pamięci tak, jak problem pamięci do wiedzy o rzeczach zewnętrznych. Zakładając, że są sądy przypomnieniowe, o których można powiedzieć, że są oczywiste dla S w t, możemy wprowadzić pojęcie *bazy oczywistości rozszerzonej percepcyjnie i przypomnieniowo*.

e jest dla S w t bazą oczywistości rozszerzoną percepcyjnie i przypomnieniowo
 = Df e jest koniunkcją wszystkich tych stanów rzeczy, które są takie, że albo są dla S w t bezpośrednio oczywiste, albo są sędami percepcyjnymi lub przypomnieniowymi, które dla S w t są oczywiste.

Utożsamiam *problem Verstehen* z następującym „problemem cudzej psychiki”. Czy percepcyjnie i przypomnieniowo rozszerzona baza oczywistości dostarcza uzasadnienia

⁴ Zob. A. Meinong: *Gesamtausgabe*. T. 3, s. 185-213.

⁵ C. I. Lewis: *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle 1946, s. 334.

sądom o cudzych stanach psychicznych? Według mnie *doktryna Verstehen* jest m. in. następująca: obok zasad logiki indukcji i logiki dedukcyjnej, zasad oczywistości spotrzeżeniowej i przypomnieniowej, istnieją także zasady oczywistości, które zastosowane do czyjejs bazy oczywistości rozszerzonej percepcyjnie i przypomnieniowo — będą uzasadniać sądy o cudzej psychice. Zasady te odnoszą się do zjawiska zwanego *Verstehen*.

Zapytajmy zatem najpierw, czy zastosowanie zasad logiki dedukcyjnej i indukcyjnej do czyjejs rozszerzonej percepcyjnie i przypomnieniowo bazy oczywistości doprowadzi do wniosków o myślach i uczuciach innych ludzi.

Ktoś może usiłować odpowiedzieć na to pytanie, odwołując się do indukcji enumeracyjnej: „Kiedy ktoś czyni takiego a takiego rodzaju gest, to najczęściej czuje się źle; ten człowiek czyni teraz taki gest; dlatego wszelkie prawdopodobieństwo przemawia za tym, że on czuje się źle” lub „Kiedy ludzie zachowują się w podobny sposób, to najczęściej chcą być sami; on właśnie tak się zachowuje, dlatego prawdopodobnie chce być sam”. Ten typ odpowiedzi oczywiście nie rozwiązuje naszego filozoficznego problemu. Jest tak dlatego, że przykłady, do których odwołujemy się przeprowadzając naszą indukcję „On uczynił ten gest wczoraj, kiedy czuł się źle” czy „Ostatnia osoba, którą widzieliśmy zachowywała się tak, jak ktoś, kto chciałby być sam”), zakładają ten typ roszczeń do wiedzy, który próbujemy uzasadnić. („Jakie masz uzasadnienie dla myślenia, że wiesz iż on *czuł się* źle, lub że *chciał* być sam — w danym czasie?”).

Jeśli mamy nie zakładać tego typu roszczeń do wiedzy, który próbujemy uzasadnić, to nasz argument musi być przypadkiem indukcji hipotetycznej. Hipoteza, że osoba o którą chodzi czuje się źle obecnie lub że chce być sama, będzie przedstawiana jako najbardziej prawdopodobne *wyjaśnienie* pewnych innych rzeczy, które znamy — przypuszczalnie pewnych faktów z jej obecnego zachowania czy postępowania. Jednakże, aby skonstruować argument indukcyjny, w którym hipoteza, że ta osoba czuje się źle lub chce być sama, *ma* być potwierdzona, musimy mieć dostęp do przesłanki mówiącej nam, jakie są prawdopodobne konsekwencje złego samopoczucia czy pragnienia samotności. A jak mamy uzasadnić tę przesłankę?

Ktoś mógłby sądzić, że przesłanka potrzebna w naszej hipotetycznej indukcji może być uzasadniona przez inną jeszcze indukcję — tym razem tzw. wnioskowanie przez *analogię*. Możemy np. argumentować tak: „Ta osoba i ja mamy takie to a takie wspólne cechy fizyczne; zwykle skutkiem złego samopoczucia mówię takim to a takim tonem głosu; dlatego jest wielce prawdopodobne, że jeżeli ona czuje się źle, to będzie mówiła tym tonem głosu; wreszcie, ona *mówi* tym tonem głosu” lub też inaczej: „Ta osoba ma wspólne ze mną cechy fizyczne: najczęściej kiedy chcę być sam, odpowiem *Tak* na pytanie *Czy chcesz być sam?*; wobec tego jest wielce prawdopodobne, że jej pragnienie bycia samą predysponowałoby ją do odpowiedzi *Tak* na podobne pytanie; teraz tej osobie postawiono takie pytanie i faktycznie *odpowiada* „*Tak...*” Pierwsza przesłanka w każdym z tych rozumowań odwołuje się do pozytywnej analogii między mną a inną osobą. Nie wilno nam jednak zapominać, że kimkolwiek mogłaby być ta druga osoba, jest też wyraźna analogia negatywna — różnice w wychowaniu, środowisku, genetyce, konstytucji cielesnej i ogólnej fizjologii — i że można by w nieskończoność te różnice wymieniać. Gdyby nasza baza oczywistości nie zawierała już przesłanek odnoszących do stanów umysłu tej osoby,

to byłoby faktycznie bardzo trudno rozpoznać względną ważność różnych momentów analogii i jej braku. Dlatego też każdy taki analogiczny argument jest z pewnością słaby. Wydaje się, że gdyby ta procedura była najlepszą z tych, które posiadamy, to bardzo niewiele, jeśli w ogóle cokolwiek, *wiedzielibyśmy* o cudzych stanach umysłu.

Doszliśmy w ten sposób do charakterystycznej argumentacji zwolennika *Verstehen*. Powie on, że percepcja, pamięć i „samoprezentacja” nie wystarczają do uzasadnienia wiedzy o cudzych stanach umysłu, gdyż żadne indukcyjne czy dedukcyjne rozumowanie oparte o dane percepcji, pamięci i „samoprezentacji” nie usprawiedliwi roszczeń do takiej wiedzy. Muszą zatem być dodatkowe zasady epistemiczne. Będzie on zatem formułował te zasady odwołując się do *Verstehen* czy intuitywnego rozumienia. Istota sprawy polega na tym, że *Verstehen* czy „intuitywne rozumienie” stanowi nie tyle owocne źródło hipotez na temat cudzych stanów umysłu, co *uzasadnienie* tych hipotez. I tak można stwierdzić np., że fakt iż jakieś zdanie wyraża czyjeś *Verstehen* będzie nadawał temu zdaniu pozytywny status epistemiczny.

5. JAKIE SĄ ZASADY VERSTEHEN?

Do *jakich* zasad epistemicznych będzie się zatem odwoływał zwolennik doktryny *Verstehen*? Jeżeli zajrzemy do pism tych, którzy kładli nacisk na termin *Verstehen*, możemy być nieco rozczarowani. Pisma Diltheya nie wydają mi się wystarczająco jasne, aby mogły dostarczyć odpowiedzi na nasze pytanie, a nie będą spekulował, jak Dilthey mógłby na nie odpowiedzieć⁶.

Dosyć dobrą wypowiedzią jest Alfreda Scheutza następujące przedstawienie Maxa Schelera teorii spostrzegania cudzej psychiki (*Wahrnehmungstheorie des fremden Ich*):

„Cóż więcej spostrzegamy z drugiego niż jego ciało i gesty? Scheler uważa, że z pewnością w uśmiechu drugiego spostrzegamy radość, w jego łzach — cierpienie, w jego rumieńcu — wstyd, w złożonych dłoniach — modlitwę, w dźwięku słów — jego myśli. Wszystko to bez empatii i bez wnioskowania przez analogię. Rozumować zaczynamy dopiero wtedy, gdy mamy powody nie wierzyć spostrzeżeniom jego doświadczeń, np. gdy czujemy, że błędnie go zrozumieliśmy lub gdy odkryjemy, że mamy do czynienia z osobą obłąkaną. Nawet jednak te „wnioskowania” oparte są na spostrzeżeniach, które są dość złożone. Patrząc na drugiego, nie tylko spostrzegam jego oczy lecz także to, że on patrzy na mnie, a nawet, że czyni to tak, jakby chciał uniknąć mojej wiedzy o tym, że patrzy na mnie. Jeżeli naprawdę pytamy, co jest przedmiotem spostrzegania drugiego, musimy odpowiedzieć, że nie spostrzegamy ani jego ciała, ani jego duszy, ani Ja (*Self*) czy *Ego*, lecz całość niepodzielną na przedmioty zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia. Zjawiska powstające z tej jedności są psychofizycznie niezróżnicowane. Mogą być one analizowane jako jakości barwne, jedności formalne, jedności ruchu czy zmiany w pozycji jego organów cielesnych. Żadne

⁶ Jedne z najjaśniejszych jego wypowiedzi znajdują się w *Die Entstehung der Hermeneutik* (zob. szczeg. *Zusätze aus den Handschriften*) z 1900 r. opublikowanym w t. 5 W. Diltheya *Gesammelte Schriften*. Leipzig-Berlin 1924, s. 317-338. Problem cudzej psychiki Dilthey dyskutuje w tym samym tomie na s. 110-113.

jednak gorsze rozumowanie nie mogłoby zinterpretować ich jako ekspresji myśli drugiego, ekspresji, których nie można rozbić na elementy o charakterze ekspresywnym, lecz które wykazują strukturę jedności (np. jedności fizjonomicznej)⁷.

Zdecydowanie jednak najlepsze przedstawienie tego, co rozumiem przez doktrynę *Verstehen* można znaleźć w pismach Thomasa Reida. Reid wyraźnie nie formułuje żadnych reguł oczywistości, ale przytacza następującą „pierwszą zasadę”:

„Pewne rysy twarzy, brzmienie głosu i poruszenia ciała wskazują na pewne myśli i dyspozycje naszego umysłu”⁸.

Pogląd Reida jest częściowo poglądem na temat genezy naszej wiedzy (odwołuje się np. do sposobu, w jaki dzieci zdobywają swoje przekonania). Jest to jednak również teoria oczywistości — wyjaśnienie, co nadaje oczywistość zdaniom o cudzej psychice.

„Kiedy widzimy znak oraz rzecz oznaczaną, które stale są ze sobą połączone, to doświadczenie może nas pouczyć i uczy nas, w jaki sposób znak ma być interpretowany. W jaki jednak sposób doświadczenie ma nas pouczyć, skoro widzimy tylko znak, a rzecz oznaczana pozostaje niewidoczna?

Otóż tak jest w tym przypadku: myśli i namiętności umysłu, jak również sam umysł, pozostają niewidoczne, a więc ich związek z jakimkolwiek znakiem zmysłowym nie może być pierwotnie odkryty za pomocą doświadczenia; musi istnieć jakieś wcześniejsze źródło tej wiedzy. Wydaje się, że natura obdarzyła ludzi zdolnością lub zmysłem, za pomocą którego to powiązanie zostaje dostrzeżone, a działanie tego zmysłu jest bardzo podobne do działania zmysłów zewnętrznych.

Obejmując dłonią żelazną kulę, odczuwam pewne wrażenie dotykowe. W tym wrażeniu nie ma niczego zewnętrznego, niczego cielesnego, wrażenie nie jest ani okrągłe, ani twarde; jest to umysłowy akt odczuwania, z którego nie potrafię za pomocą rozumowania wywieść istnienia żadnego ciała. Jednak na mocy mojej własnej konstytucji wrażenie niesie ze sobą pojęcie i przekonanie o okrągłym, twardym ciele, rzeczywiście istniejącym w mojej dłoni.

Podobnie, widząc rysy twarzy coś wyrażające, widzę jedynie kształt i barwę rozmaicie stonowaną, ale za sprawą mojej własnej konstytucji to, co widzę, przynosi pojęcie i przekonanie o pewnej namiętności lub odczuciu w umyśle danej osoby.

W poprzednim przypadku wrażenie dotykowe jest znakiem, a twardość i okrągłość ciała, które obejmują dłonią, są oznaczane za pomocą tego wrażenia. W drugim przypadku rysy twarzy osoby są oznakami, a namiętnością lub doznania tym, czego są one oznakami”⁹.

⁷ Alfred Scheutz: *Scheier's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*. „Philosophy and Phenomenological Research” 2(1942), s. 323-347, cyt. ze s. 334. Scheutz przedstawia tu teorię rozwiniętą przez Schelera w *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), w wersji polskiej *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980.

⁸ Th. Reid: *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*. Warszawa 1975, s. 596 (VI, 5). Z dwu typów znaków, które Reid rozróżnia, stoicy pierwsze nazywali znakami przypominającymi (*commemorative*), a drugie—znakami pokazującymi (*indicative*). Zob. Sextus Empiryk: *Przeciw logikom*. Warszawa 1970, s. 156 (ks. II, rozdz. 3).

⁹ T. Reid: *Op. cit.*, s. 599-600.

Wszystkie te uwagi jestem gotów zaaprobować, może z wyjątkiem tej, gdzie Reid odwołuje się do genetycznego pojęcia „konstytucji naszej natury”****. Użyłbym raczej pojęcia epistemicznego „zasada oczywistości.”

Interesujące jest w tym kontekście porównanie z następującą obserwacją Wittgensteina: „Pomyśl o rozpoznawaniu wyrazu twarzy. Albo o opisie wyrazu twarzy, który nie polega na tym, że się poda jej wymiary. I pomyśl o tym, jak można naśladować wyraz twarzy drugiego człowieka, nie patrząc na siebie w lustrze”¹⁰.

Pytaliśmy, czy są zasady indukcji, zasady oczywistości spostrzeżeniowej i przypomnieniowej wystarczające do uzasadnienia tego, co wiemy o cudzej psychice? Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Reid stawia to pytanie i jak na nie odpowiada.

„Przypuszczam, że każdy zgodzi się na to, że naturalnymi oznakami wielu czynności naszych umysłów są: wyraz twarzy, głos i gesty... Jednym zagadnieniem jest pytanie, czy znaczenie tych znaków pojmujemy na mocy konstytucji naszej natury poprzez pewnego rodzaju naturalną percepcję podobną do percepcji zmysłowych, czy też stopniowo uczymy się znaczenia tych znaków w doświadczeniu, tak jak uczymy się, że dym jest oznaką ognia, albo że zamrażanie wody jest oznaką zimna? Uważam, że prawdziwe jest twierdzenie pierwsze¹¹.”

Mówiąc o percepcji Meinong i Price powiedzieli w istocie, że pewien typ ujęć spostrzeżeniowych nadaje pozytywny status epistemiczny sądom lub stanom rzeczy, które są przedmiotem tych ujęć. Mówiąc o pamięci Meinong i Lewis powiedzieli, że pewien typ w naszym mniemaniu przypomnień, które można nazwać „ujęciami przypomnieniowymi”, nadaje pozytywny status epistemiczny sądom czy stanom rzeczy, które są przedmiotem tych ujęć. Możemy obecnie, stosownie do słów Reida, analogicznie sformułować teorię *Verstehen*: Fakt, że ujmujemy „pewne rysy twarzy, brzmienie głosu, gesty ciała” jako wskazujące na pewne właściwości psychiczne osoby, do której to ciało należy, nadaje pozytywny status epistemiczny sądowi, że osoba ta posiada te właściwości psychiczne.

Niestety używaliśmy wyrażenia „pewne cechy” bez dalszego sprecyzowania, jakie dokładnie cechy nadają oczywistość *jakim* sądom. Dla dokładniejszego ujęcia koniecznym byłoby połączyć siły epistemologii z psychologią opisową (czy „fenomenologią”). Miejmy nadzieję, że jest to możliwość realna¹².

Powiedziałem, że niniejsza doktryna jest *częściową* odpowiedzią na epistemologiczny problem „cudzej psychiki”. Trzeba zauważyć, że „problem cudzej psychiki” można ująć w jego węższym i szerszym sensie. W węższym dotyczy on sposobu, w jaki percepcja stanu cielesnego może nadawać pozytywny status epistemiczny czynnościom umysłowym

¹⁰ L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Warszawa 1972, s. 142.

¹¹ Op. cit., s. 597.

¹² Profesor Küng w swoim odczycie *Understanding and Its Rational Justification* (wersja polska *Rozumienie i jego racjonalne uprawomocnienie*, przeł. T. S. „Summarius. Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego KUL” 7 (1978), s. 301-316) przedstawił trafną i życzliwą prezentację tego stanowiska. Jestem przekonany, że jego rozróżnienie między tym, co samoprezentujące się (*self-presenting*), a tym, co samoprezentowane (*self-presented*) jest bardzo ważne. Można go także użyć do wyjaśnienia różnicy między (1) po prostu byciem w pewnym stanie umysłowym a (2) zauważeniem, że się jest w tym stanie.

**** W cytowanym polskim przekładzie pojęcie to wyrażają słowa „mojej własnej konstytucji” (przyp. tłum.).

osoby, której ciało jest w tym stanie. W taki też sposób traktowałem dotąd „problem cudzej psychiki”. Możemy jednak nadać temu wyrażeniu szersze znaczenie i wtedy nie musimy mówić, że doktryna *Verstehen* jest tylko „częściową” odpowiedzią na pytanie o cudzą psychikę. W tym szerszym sensie problem cudzej psychiki polega na pytaniu, w jakim zakresie wiedza o stanach fizycznych może zazwyczaj nadawać pozytywny status epistemiczny obecnym lub minionym stanom umysłu? W odniesieniu do próby odpowiedzi na ten drugi typ pytania używa się zwykle terminu „hermeneutyka” — przynajmniej jeśli stany fizyczne, o które chodzi, mogą być potraktowane jako wytwory ludzkie czy osobowe. Tak pojętą hermeneutykę można łatwo zastosować do obecnego podejścia¹³.

Tłum. *Renata Ziemińska*

¹³ Por. J. Ross: *Testimonial Evidence*. W: Keith Lehrer, ed.: *Analysis and Metaphysics*. Dordrecht 1975, s. 35-55.