

Andrzej Dąbrowski

Znak a intencjonalność : Lairda Addisa argumenty za istnieniem własności aktów mentalnych

Diametros nr 21, 1-13

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Znak a intencjonalność. Lairda Addisa argumenty za istnieniem własności aktów mentalnych

Andrzej Dąbrowski

Wielu filozofów próbowało wyjaśnić intencjonalność świadomości, odwołując się do natury języka. Zwykle zakładali oni, iż wszelka zrozumiała myśl jest i być musi ujęta w słowa. Niektórzy z nich podkreślali, że język generuje aktywność pojęciową i że bez niego w ogóle niemożliwa jest jakakolwiek myśl. A zatem, gdyby tak było, intencjonalność myśli musiałaby pochodzić z bardziej pierwotnej, referencyjnej natury języka (pierwotna intencjonalność jako gramatyczna lub logiczna własność języka). Co do tego rozwiązania zgłaszano różne zastrzeżenia. Również Laird Addis¹ nie zgadza się z takim podejściem i próbuje wyjaśnić intencjonalność inaczej, za pomocą znaku. Pozornie mogłoby się wydawać, że rozwiązanie Addisa niewiele – jeśli w ogóle – odbiega od powyżej wzmiankowanego. Podstawową jednostkę językową stanowi przecież *znak*: język to systemem znaków. Jest jednak inaczej. Kiedy bowiem Addis sięga po znak, to wcale nie ma na myśli znaku językowego, ale naturalny, niefizyczny znak będący własnością aktu mentalnego. Za istnieniem takiego znaku przemawiają, jego zdaniem, pewne ważne argumenty: (1) naukowy, (2) fenomenologiczny i (3) dialektyczny. W niniejszym artykule spróbujemy zrekonstruować teorię intencjonalności Addisa wraz z powyższymi argumentami.

1. Znak naturalny a znak językowy

Co to jest znak i czym jest znak naturalny? William Ockham, posługując się wyrażeniami *signum naturale* lub *terminus conceptus*, definiuje znak naturalny jako byt, który ze swej natury reprezentuje coś innego. Termin konceptualny jest według niego treścią psychiczną (lub wrażeniem), które w sposób naturalny posiada pewne znaczenie. Na Ockhama powołuje się właśnie Addis, zdaniem którego fe-

¹ Laird Addis (ur. 1937), emerytowany profesor filozofii Uniwersytetu w Iowa, gdzie doktoryzował się u Gustava Bergmanna z filozofii Ryle'a. Autor następujących książek: *The Logic of Society: A Philosophical Study*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1975; *Natural Signs: A Theory of Intentionality*, Temple University Press, Philadelphia 1989; *Of Mind and Music*, Cornell University Press, NY 1999; *Mind: Ontology and Explanation (Collected Papers 1981-2005)*, Ontos Verlag 2008; współautor (z D. Lewis), *Moore and Ryle: Two Ontologists*, Iowa University, Iowa; Nijhoff, Hague 1965; współautor (z G. Jesson i E. Tegtmeier), *Ontology and Analysis: Essays and Recollections about Gustav Bergmann*, Ontos Verlag 2007.

nomen intencjonalności zadowalająco filozoficznie może być wyjaśniony tylko przy założeniu, że stany świadomości są znakami naturalnymi. To główna teza jego książki *Natural Signs. A Theory of Intentionality*.

Zanim przejdziemy do rozwiązania proponowanego przez Addisa, krótko przypomnijmy rozróżnienie Ockhama na sferę znaków naturalnych i językowych, umownych.

Ockham odróżnił język mówiony i pisany (język jako fenomen słyszany lub postrzegany) od języka mentalnego. Oba te języki składają się z różnie rozumianych znaków. Język mówiony i pisany mają charakter konwencjonalny, natomiast język mentalny jest językiem wrodzonym, a więc naturalnym, nie posiadającym charakteru umownego. Ockham przyjmuje zatem – obok terminów wymówionych czy zapisanych – terminy mentalne, bytujące tylko w umyśle, zdolne do reprezentowania czy zastępowania tego, co oznaczają: „Pojęcie z natury rzeczy w pierwszym rzędzie coś oznacza, a drugorzędnie dopiero słowo oznacza to samo o tyle, o ile słowo to ustanowione zostało dla oznaczania czegoś, co oznaczane jest przez pojęcie umysłowe”². Terminy mentalne pozostają zawsze tym, czym są; znaczą to, co znaczą, ponieważ ich znaczenia pochodzą z natury, są stałe i niezmiennie. Naturalny język mentalny posiada charakter uniwersalny – to język wspólny dla wszystkich ludzi. Terminy wypowiedziane lub napisane znaczą na mocy umowy i – na mocy dowolnego ustanowienia – mogą zmieniać swoje znaczenia. Tym samym język mówiony i pisany nie posiada charakteru uniwersalnego.

Podstawowa struktura języka mentalnego i języka mówionego czy pisanego, według Ockhama, jest bardzo podobna, jeśli nie taka sama. Język mentalny – podobnie jak mówiony czy pisany – posiada rzeczowniki, czasowniki, przymiotniki i rodzajniki oraz reguły rządzące ich użyciem. Wydaje się jednak, że język mentalny jest prostszy od mówionego czy pisanego. „Nie wydaje się, aby istniała jakaś poważna konieczność przyjmowania tak wielkiego zróżnicowania w dziedzinie pojęć pomyślanych” – stwierdza Ockham³. Prawdopodobnie w języku mentalnym synonimom nie odpowiadają żadne odrębne terminy. Nie ma w nim imiesłów (różnych form odczasownikowych). Nie istnieje też odmiana przez przypadki i rodzaje. „Termin pomyślany jest to myśl (*intentio*) lub cecha bierna (*passio*) umysłu, z natury rzeczy coś oznaczająca lub współoznaczająca, która może być częścią pomyślanego zdania [i która może je zastępować]”⁴. A zatem na język

² Ockham [1971] s. 12.

³ Tamże, s. 17.

⁴ Tamże, s. 12, por. też: s. 55-57.

mentalny składają się nie tylko terminy mentalne, kategorialematyczne i synkategorialematyczne, ale też zdania mentalne (sądy)⁵.

Podsumowując, Ockham przyjmuje dwa rodzaje znaków: znaki naturalne – myśli w naszym umyśle i znaki czysto umowne (konwencjonalne) – słowa, które tworzymy dla wyrażania myśli. Podział ten pociąga za sobą poważne konsekwencje, m.in. epistemologiczne. Ten temat – ze względu na ograniczone ramy artykułu – musimy jednak pominąć. Zauważmy natomiast, że idea języka mentalnego odżyła w poglądach takich dwudziestowiecznych filozofów, jak Noam Chomsky czy Jerry A. Fodor.

2. Wstępne ustalenia Addisa

Przejdźmy teraz do poglądów Addisa, który w swojej filozofii wykorzystuje omawianą powyżej teorię znaku mentalnego Ockhama. Sposób, w jaki Addis rozwija teorię znaków naturalnych, zależy od trzech podstawowych warunków, których spełnienie gwarantuje budowanie możliwie najlepszej teorii intencjonalności. Zdaniem Addisa, aby stało się to możliwe, należy:

(1) Przyjąć doświadczenie takim, jakim się ono jawi w prostej introspekcji. Nie rezygnować z niczego, co jest nam *dane* w doświadczeniu; to, co jest w nim dane, musi być uwzględnione i wyjaśnione w całości. Wyjaśnienie powinno zatem być nieeliminacjonistyczne, a nawet nieredukcjonistyczne.

(2) Najlepsza teoria intencjonalności musi równocześnie uwzględnić założenia, metody i wyniki nauk empirycznych, co – wbrew poglądom wielu współczesnych filozofów – nie pociąga za sobą naruszenia warunku pierwszego.

(3) Najlepsza teoria intencjonalności to taka, która nie wymaga albo, jeśli to możliwe, nawet nie sugeruje, że jest coś takiego, co Addis nazywa „impossibilia-mi”: „w obrębie tej klasy, koniecznie zerowej, można znaleźć ledwie możliwe stany rzeczy, nieprawdziwe fakty, przedmioty nieistniejące realnie, nieistniejące konkrety i różne inne ‘rzeczy’, których istnienie jest postulowane tylko po to, aby stan świadomości mógł być stanem czegoś, kiedy jego zwyczajny przedmiot, w zwyczajnym sensie, nie istnieje”⁶.

Addis robi też trzy inne zastrzeżenia:

(1) Intencjonalność powinna być w niej ujmowana jako cecha każdej bardziej lub mniej rozwiniętej świadomości (o ile ta faktycznie jest świadomością).

⁵ Dodajmy, że oprócz intencji pierwszych, Ockham wyróżnia też intencje drugie: „Natomiast drugą intencją jest to, co jest znakiem intencji pierwszych; do takiej kategorii należą takie intencje, jak ‘rodzaj’, ‘gatunek’ i tym podobne”, tamże, s. 57.

⁶ Addis [1989] X-XI.

(2) Dla wszystkich świadomych stanów *quasi*-struktura świadomości pozostaje taka sama (*quasi*, albowiem ściśle rzecz biorąc wedle Addisa umysł (czy jaźń) nie posiada charakteru struktury, gdyż nie jest substancją)⁷.

(3) Pierwotnie intencjonalność (wewnętrzna, źródłowa) nie ma nic wspólnego z językiem.

W ramach filozofii umysłu Addis przede wszystkim przeciwstawia się silnym rozwiązaniom fizykalistycznym, które próbują ostatecznie sprowadzić świadomość do nieświadomości, jakości subiektywne do tego, co obiektywne, a to, co psychiczne, do tego, co fizyczne. Jest zwolennikiem pewnej formy dualizmu. O tym, że jakaś osoba posiada umysł, w dużej mierze decyduje strumień świadomości, na który składają się m.in. takie stany, jak: postrzeganie, myślenie, przypomnienie sobie, wyobrażanie sobie, odczuwanie, wątplenie, pragnienie itd. Za najbardziej charakterystyczną cechę świadomości – za Brentanem, Husserlem i Sartre’em – uznaje intencjonalność. Świadomość to zawsze świadomość czegoś. Wszystkie świadome stany (*states of consciousness*) Addis podzielił na trzy kategorie:

(1) Pierwszorzędne stany mentalne (*primary mental entities*), które same z siebie konstytuują strumień świadomości; należy do nich postrzeganie, myślenie, introspekcja.

(2) Drugorzędne stany mentalne (*secondary mental entities*), do których należą trzy podkategorie: (a) takie doznania czy wrażenia, jak ból czy swędzenie (b) emocje i (c) dane popercepcyjne (*sens data, images, and afterimages*).

(3) Trzeciorzędne stany mentalne (*tertiary mental entities*), do których należą dyspozycyjne stany takie, jak przekonanie czy nadzieja⁸.

3. Argumentacja Addisa

Wedle Addisa znak naturalny (własność aktów mentalnych) to byt, który ze swej natury reprezentuje coś innego: „Byt jest znakiem naturalnym, o ile – ze swej natury – reprezentuje pewien inny byt lub rzekomy byt (*'would-be entity'*) (...), który to jest wewnętrznie intencjonalnym bytem”⁹. Ponieważ swoich tez, zdaniem Addisa, należy bronić rzetelnie argumentując, a nie tylko opisując, stąd autor podejmuje próbę uzasadnienia istnienia własności aktów mentalnych. Widzi taką potrzebę tym bardziej, iż niektórzy myśliciele w ogóle rezygnują z treści (Russell,

⁷ Kiedy Addis pisze, że wszystkie stany świadomości mają tę samą strukturę, to ma na myśli wówczas tylko to, że każdy z nich powinien być zanalizowany jako posiadający pewne stałe własności, w tym własności intencjonalne.

⁸ Por. tamże, s. 5-6.

⁹ Tamże, s. 29.

Sartre) albo mieszają ją z przedmiotem (w sensie: jasno i wyraźnie ich nie rozróżniają, jak wczesny Meinong i Brentano) lub rozróżnienie to przyjmują, ale nie dbają o jego należyte uzasadnienie.

Przyjrzyjmy się teraz – cały czas podążając za Addisem – jak za istnieniem treści argumentuje Meinong. Otóż jego zdaniem:

(1) W każdym akcie świadomości (*act of awareness*) jest jakaś treść, całkowicie różna od przedmiotu świadomości, niezależnie od tego, czy ten przedmiot istnieje.

(2) Treść nie jest podobna do swojego przedmiotu, co wyraźnie widać na przykładzie myślenia o okrągłym kwadracie; choć okrągły kwadrat nie istnieje i istnieć nie może, myśl o okrągłym kwadracie, a zatem i odpowiednia treść, wręcz przeciwnie. Gdyby treść miała być podobna do swojego przedmiotu, musiałaby być okrągła i kwadratowa, co jest niemożliwe.

(3) Treści same nigdy nie są przedmiotami tych aktów świadomości, których są treściami, mimo że prawdopodobnie mogą same stać się przedmiotami aktów introspekcji.

(4) Treści są własnościami tych aktów świadomości, których są treściami.

(5) Relacja pomiędzy treścią i jej przedmiotem pozostaje „idealna” na tyle, na ile – w odróżnieniu od „realnej” relacji – zespała swoje człony, tj. treść i przedmiot, jedynie w jedność bardzo słabego rodzaju, nie zaś w jedność właściwą dla złożonego bytu, z jaką mamy do czynienia w przypadku „realnej” relacji.

(6) Taka relacja jest rodzajem relacji *koniecznej*, mimo że zarówno treść, jak i przedmiot mogą istnieć jedno bez drugiego; innymi słowy, można pomyśleć o przedmiocie bez myślenia o jego istnieniu i oczywiście przedmiot może istnieć bez tego, że ktoś o nim myśli. Mimo to treść, ze swej natury i przynajmniej pod pewnymi względami, wskazuje, jaki *jest* jej przedmiot, o ile taki istnieje, albo jaki *by był*, jeśli taki nie istnieje. Podobnie przedmiot ze swej natury wskazuje, jaka *jest* dotycząca go treść, o ile taka istnieje, bądź jaka *by była*, jeśli nie istnieje.

(7) Relacja ta nie jest relacją podobieństwa, ale jest pierwotna, autentyczna i nieredukowalna. Nie jest to relacja podobieństwa, przynajmniej w prostych przypadkach intencjonalności, ponieważ w bardziej złożonych zachodzi podobieństwo struktury pomiędzy treściami a przedmiotami¹⁰.

Zatrzymajmy się na trzech pierwszych argumentach Meinonga. Pierwszy z nich opiera się na przekonaniu, że możemy być świadomi przedmiotów, które nie istnieją – a przynajmniej nie istnieją w chwili, w której jesteśmy ich świadomi. Jednak świadomość tych przedmiotów istnieje i dotyczy czegoś konkretnego. Za-

¹⁰ Por. tamże, s. 38. Addis opiera się głównie na: Meinong [1899].

tem coś musi być w samej świadomości – jej treść – która – jak powinno się powiedzieć – indywiduuje (*individuates*) sytuację intencjonalną. Oczywiście, nawet jeśli ktoś odmawia w ogóle jakiegokolwiek istnienia niektórym przedmiotom świadomości, może wciąż chcieć utrzymywać, jak czynił to Russell – o czym będziemy jeszcze mówić – że przedmiot świadomości wystarczy i nie potrzeba już żadnych treści.

Drugi argument Meinonga skażony jest błędem *petitio principii*: podczas gdy niektóre przedmioty świadomości są fizyczne, treści pozostają zawsze psychiczne. Argument ten z góry zakłada istnienie treści psychicznych. Można by w tym miejscu pójść dalej i zauważyć, że nawet jeśli mamy rozróżnić pomiędzy treściami a przedmiotami, nie oznacza to, że treści są psychiczne; ktoś może bowiem utrzymywać za Fregem, że treści – albo coś do nich podobnego – nie są ani psychiczne, ani fizyczne, tylko należą do „Trzeciego Królestwa”. Meinong z góry zakłada, że treści są *własnościami* – albo jak je nazywa *Momentami* – aktów psychicznych.

Różne myśli mogą odnosić się do tego samego przedmiotu. Jednak przedmiot sam z siebie nie może zapewnić indywiduacji danej sytuacji intencjonalnej. Na przykład domniemanie, że Wenus jest Gwiazdą Poranną, oraz domniemanie, iż Wenus jest Gwiazdą Wieczorną, to dwie różne sytuacje intencjonalne, choć ich przedmiot – Wenus – pozostaje ten sam. Stąd Meinong wnioskuje, że muszą istnieć zarówno treści, jak i przedmioty. Addis sugeruje jednak, że można podać tu sensowne kontrargumenty. Być może te dwie różne myśli nie dotyczą jednego i tego samego przedmiotu, ale różnych, jeśli będziemy je rozumieć jako fakty lub stany rzeczy. Fakt czy też „własność *bycia-Gwiazdą-Wieczorną* pozostaje całkowicie różny od własności *bycia-Gwiazdą-Poranną*”¹¹. A zatem nie można mówić tutaj o jednym przedmiocie.

Ostatecznie wszystkie argumenty Meinonga Addis uważa za niewystarczające, niekonkluzywne i proponuje własne trzy.

W jakiejś mierze Addis argumentuje przeciw tym wszystkim teoriom umysłu, podmiotowości czy świadomości, które rezygnują z treści. Przedmiotem jego krytyki staje się zarówno koncepcja świadomości Sartre’a, jak i filozofia umysłu Russella. To, co łączy ich poglądy (poglądy Sartre’a i Russella z okresu *The Analysis of Mind*), to właśnie fakt braku opisowych własności po stronie umysłu, które to, zdaniem Addisa, są konieczne dla pełnej i adekwatnej charakterystyki stanów świadomości. Zostańmy na chwilę przy filozofii Russella.

¹¹ Tamże, s. 40.

Jak wiadomo, swoje filozoficzne poglądy zmieniał on bardzo często, nie dbając o precyzję w ich prezentacji. W 1903 roku w *The Principles of Mathematics* Russell przyjmuje istnienie sądów, obiektywnej treści zdań. Pomiedzy rokiem 1906 a 1913 Russell był zwolennikiem tzw. wieloargumentowej relacyjnej teorii sądu: akt sądzenia to relacja pomiędzy podmiotem a obiektem, czy też kilkoma przedmiotami. Chodzi tu bowiem o relację wieloargumentową. W 1913 roku, pod wpływem krytyki Wittgensteina, Russell rezygnuje z tej teorii¹². Jeszcze w *Zagadnieniach filozofii* (1912) dominuje relacja dwuargumentowa: istnieją zarówno podmioty czy umysły, jak i pewnego rodzaju przedmioty, do których się one zwracają.

Sytuacja zmienia się w *Our knowledge of the External World* (1914), gdzie Russell przedstawia przedmioty fizyczne (zdrowego rozsądku i nauki) jako konstrukcje logiczne, na które składają się aktualne dane zmysłowe. Natomiast w *Philosophy of Logical Atomism* (1918) Russell podejmuje próbę opisaną struktury rzeczywistości już bez klasycznie pojętego podmiotu. W tym celu sięga po język logiki z *Principia Mathematica*. Przekonany o izomorfizmie języka i świata, Russell przyjmuje określone konstrukcje logiczne, w których faktom atomowym odpowiadają atomowe zdania. Zaś w *The Analysis of Mind* (1921) wprost poddaje krytyce rozróżnienie na akt, treść i przedmiot. Uważa, iż akt jest empirycznie nierozpoznawalny i teoretycznie zbędny, zaś wprowadzenie treści to dodatkowe utrudnienie¹³. Addis argumentuje przeciwko takiemu wypieraniu aktu wraz z treścią.

3.1. Argument naukowy

Punktem wyjścia dla aktualnego argumentu jest analiza ludzkiego bytu w działaniu. Charakter naszych świadomych zachowań wynika poniekąd z treści świadomości. Jak zauważa Addis, zdroworozsądkowy fakt, że zachowanie zmienia się zgodnie z tym, co dana osoba myśli, wymaga aktualnych, opisowych własności zdarzeniowych (*occurent*) stanów psychicznych i tego, aby niektóre z tych własności spełniały warunki bycia znakami naturalnymi¹⁴. Przyczynowy związek między nami a światem niewątpliwie istnieje. Człowiek wchodzi w taki związek również ze swoimi intencjonalnymi przedmiotami, nawet do tego stopnia, że by-

¹² Ściśle rzecz biorąc, przeformułowuje ją, przyjmując, iż sąd jest strukturalną jednością, lecz nie dzięki aktowi sądzenia, ale dzięki jednoczącej funkcji formy logicznej; por. Russell [1984].

¹³ Por. Russell [1921] s. 15-18.

¹⁴ Por. Addis [1989] s. 49. W innym sformułowaniu argument ten brzmi: „*scientific argument (...)* holds that differences in behavior that are due to a difference in what people are aware of can be explained only if there is a relevant difference on some monadic properties of the people involved”, Addis [2000] s. 23-43.

cie w owym związku przyczynowym staje się wyjaśnieniem faktu, że jest również w związku intencjonalnym. Najlepszym przykładem może być tu percepcja i pamięć. Kiedy widzimy przedmioty, wywołują one wrażenia wzrokowe; a kiedy przypominamy sobie coś z przeszłości, wydarzenie to jest przyczyną aktualnego wspomnienia. Jednak coś innego jest tu istotne. Związek pomiędzy tym, o czym dana osoba myśli, a samym aktem myślenia tej osoby o tym czymś – związek *intencjonalny* – nie może w żaden sposób być związkiem przyczynowym. Osoba nie ma żadnego wpływu na zewnętrzny przedmiot po prostu tylko dlatego, że jest świadoma tego przedmiotu dzięki percepcji, pamięci czy wyobraźni. A zatem związek intencjonalny nie jest i nie może być relacją typu zewnętrznego, przyczynowo-efektywnego. Co więcej, możemy myśleć o przedmiotach, które nie istnieją. Związek danej osoby z takimi przedmiotami w żaden sposób nie może być bezpośrednim przyczynowym wyjaśnieniem zmian w zachowaniu, które systematycznie korelują ze zmianami tego, o czym ta osoba myśli. Już na podstawie tych rozważań można zasadnie wnioskować, iż zmiana zachowania wynikająca z tego, o czym dana osoba myśli, musi pochodzić w sposób najbardziej bezpośredni z jakiejś własności tej osoby, jej umysłu: własności stanów świadomościowych.

W tym kontekście Addis przytacza pewne ważne problemy, z jakimi borykają się zwolennicy paralelizmu. Z konieczności jednak pominiemy je tutaj. Ostatecznie Addis podkreśla: „jeśli ktoś chce (...) utrzymać zdroworozsądkowy fakt, że myśl danej osoby scharakteryzowana poprzez to, co ta osoba myśli, wpływa na jej zachowanie, to wtedy musi istnieć jakaś własność stanu świadomości, która w sposób wyróżniony odpowiada temu, co ta osoba myśli, czyli przedmiotowi intencjonalnemu. Ponieważ ta korelacja (...) nie może być nomologiczna (lub też nie jest natury przyczynowej), niewiele brakuje do przyjęcia wniosku, że takie własności stanów świadomościowych spełniają warunki bycia znakami naturalnymi”¹⁵. Słowa Addisa „niewiele brakuje” sugerują, iż argument ten sam z siebie nie jest konkluzyjny.

3.2. Argument fenomenologiczny

Uwzględniając byty, które bezpośrednio pojmowane są jako znaki naturalne, znajdujemy usprawiedliwienie dla naszej pewności dotyczącej niektórych cech naszych stanów świadomościowych (*conscious states*). Kiedy wyobrażam sobie, pisze Addis, że Syriusz ma dziesięć planet, nie wiem, czy to, co sobie wyobrażam, jest prawdziwe, czy nie. Jednak mimo, że nie wiem, czy to, co sobie wyobrażam, jest dobrze uzasadnione i prawdziwe, czy nie, wiem z całą jasnością i pewnością,

¹⁵ Addis [1989] s. 50.

czym jest to, co sobie wyobrażam. Nie ma takiego dowodu, który mógłby w tym momencie obalić moje przekonanie, że wyobrażam sobie, że Syriusz ma dziesięć planet, a nie na przykład, że Winston Churchill jest prezydentem USA, albo że księżyc jest czymś innym niż jest. Jak można fakt ten wyjaśnić w sposób filozoficznie interesujący? Addisa odpowiedź jest taka: jeśli trzymam się introspekcji mojego stanu świadomościowego – wyobrażania sobie, że Syriusz ma dziesięć planet – własność, która ze swojej natury dotyczy faktu, że Syriusz ma dziesięć planet, jest mi dana. „Mam nadzieję, że można zgodzić się co do tego, że *jeśli* jest taka własność mojego stanu świadomościowego i *jeśli* taka własność jest mi dana w introspekcji (...) *to* mógłbym wyjaśnić moją pewność co do tego, co sobie wyobrażam, nawet jeśli ktoś inaczej opisałby zjawisko, które ja opisuję w ten właśnie sposób”¹⁶.

Addis rozważa trzy możliwe rozwiązania dla tego sposobu wyjaśniania. Sposób pierwszy polega na tym, że we wszystkich (bądź przynajmniej w niektórych) przypadkach, kiedy ktoś twierdzi coś w danym momencie z absolutną pewnością, nie informuje o tym, że dokonał odkrycia dotyczącego jakiegoś niejęzykowego faktu związanego z samym sobą, ale po prostu dokonuje tego odkrycia poprzez mówienie. Taki punkt widzenia można od razu odrzucić, ponieważ istnieje istotna różnica pomiędzy samym mówieniem a tym, o czym się mówi. Sposób drugi opiera się na przekonaniu, że dokonując introspekcji swojego wyobrażenia, zaznajamiam się z pewną własnością mojego stanu wewnętrznego. Na drodze indukcji dochodzę do tego, że ta własność pozostaje zawsze obecna w określonych sytuacjach i dlatego też zdaje się ona dotyczyć określonego stanu rzeczy. Niemniej odnośnienie się do jakiegokolwiek stanu rzeczy nie jest samoistną cechą tej własności. Można powiedzieć, że przedstawicielem takiego poglądu byłby Wittgenstein z okresu *Dociekań filozoficznych*. Takie stanowisko jest całkowicie błędne: tego rodzaju własność nie może być własnością wpływającą na to, że mój stan wewnętrzny dotyczy tego faktu, którego akurat dotyczy. Możliwość trzecia stanowi między innymi relacyjny pogląd Russella. Według niego sam fakt, iż ktoś znajduje się w intencjonalnym związku z jakimś przedmiotem wystarcza, by z całkowitą pewno-

¹⁶ Tamże, 51-52. W *The Simplicity of Content* Addis streszcza ten argument w następujący sposób: „(...) this argument maintains that the best and possibly the only plausible explanation of the psychological and, perhaps, also rational certainty one ordinarily has about what it is one is aware of is that one is, or can become, directly aware of a monadic property of one's mind, the having of which property just *is* what it is to be aware of whatever one is aware of. I know with utter certainty that I am now imagining a unicorn; and the fact that it is a unicorn I am imagining and not a loaf of bread or paramecium or anything else is surely due to some property of *me*, and one of which I can become directly aware”, Addis [2000] s. 29.

ścią stwierdzić, o czym myśli. I nie ma potrzeby zakładać, że cokolwiek jeszcze istnieje po stronie naszego umysłu.

3.3. *Argument dialektyczny*

Dialektyczny argument na rzecz znaków naturalnych zależy „od zdrowo-rozsądkowego faktu, że *istnieje reprezentacja*, której przynajmniej część ma charakter umowny”¹⁷. Jednakże – jak argumentuje Addis – nie może być umownej reprezentacji, jeśli na pewnym poziomie nie ma też reprezentacji, która nie jest reprezentacją umowną, zmienną, zależną od grupy podmiotów czy całej populacji, ale pozostaje trwała i uniwersalna, a do czego pretenduje właśnie reprezentacja naturalna. Jest tak, ponieważ „decydowanie albo uzgadnianie, że coś – powiedzmy, słowo ‘czerwony’ – będzie reprezentować coś innego – własność *bycia czerwonym* – zakłada, że jedno jest zdolne do reprezentowania drugiego”¹⁸. Naturalnie czynić to musi w jakiś niekonwencjonalny, pozajęzykowy sposób. W sposób wystarczający i – poniekąd – ostateczny. Bez potrzeby odwoływania się do czegoś jeszcze. Gdyby bowiem każda reprezentacja wymagała jeszcze „czegoś trzeciego”, wtedy mielibyśmy regres *ad infinitum*. A zatem, aby uniknąć tego regresu, musimy założyć, że istnieje pewien rodzaj reprezentacji, w której jeden byt ze swojej natury po prostu reprezentuje drugi bez udziału „trzeciego”, który musi z kolei reprezentować oba te byty. Ową reprezentacją jest znak naturalny¹⁹.

Addis uważa, iż reprezentacja pojawia się najpierw w każdym rodzaju świadomości. W różnych formach świadomości czegoś – czy to będzie myśl konceptualna wyższego rzędu, czy też prosta forma percepcji – istnieje *zegzemplifikowana* własność (znak naturalny), która ze względu na swój samoistny charakter dotyczy tego, czego dotyczy ta świadomość. Intencjonalność to wszechobecna cecha zdarzeniowego życia psychicznego. I tylko jego. Język, zdaniem Addisa, nie posiada intencjonalnego charakteru samoistnie. Addis staje w opozycji do tych poglądów, które ograniczają pojęcie reprezentacji do myśli konceptualnej, uznając przy tym język za jej źródło (poprzez wskazanie na to, co jest *de facto* zwyczajną przyczynową zależnością takiej myśli od umiejętności posługiwania się językiem). Tymczasem to, co charakterystyczne dla myśli konceptualnej – występowanie

¹⁷ Addis [1989] s. 57.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Również w przypadku tego argumentu zacytujmy krótkie streszczenie Addisa z *The Simplicity of Content*: „(...) any kind of conventional representation presupposes natural representation, and natural representation presupposes mental content. And because there is conventional representation, one can be confident that there is mental content”, Addis [2000] s. 29.

symboli i obrazów – nie wyjaśnia i nie może wyjaśniać jej intencjonalności, a zatem również jej reprezentacyjnego charakteru²⁰.

Poza tym, kiedy już mowa o języku, warto podkreślić, że Addis nie marginalizuje i jego roli w życiu umysłowym. Uważa on, iż wiele z tego, co jest specyficznie ludzkie, a co wiąże się z naszym życiem psychicznym, nie istniałoby i pełnoprawnie nie mogłoby istnieć, jeśli nie bylibyśmy istotami używającymi języka. Niemniej, jego zdaniem, język – rozważany jako dźwięki i znaki – nie ma samoistnie reprezentacyjnej ani intencjonalnej natury. Reprezentacyjna funkcja języka zrozumiała jest tylko dzięki intencjonalnej naturze świadomości. Addis zauważa, co następuje: „Stany świadomościowe mogą się pojawiać i pojawiają się u istot nieużywających języka, ale także u nas – bez wyraźnego związku z faktem, że jesteśmy istotami używającymi języka. Zatem możemy powiedzieć, że ‘umysł jest wyjaśnieniem dla języka’ w sensie logicznym lub filozoficznym: że podczas gdy zakładanie istnienia istot nieużywających języka, ale posiadających te same rodzaje stanów świadomościowych, które my posiadamy, wliczając w to introspekcje innych stanów świadomościowych, jest całkowicie *zrozumiałe*, *niezrozumiałe* jest zakładanie istnienia istot, które używają języka *we wszystkich jego reprezentacyjnych funkcjach* i które równocześnie nie dysponują stanami świadomościowymi. Pojęcie języka jako systemu reprezentacyjnego zakłada pojęcie umysłu, ale nie odwrotnie”²¹.

4. Logiczny charakter relacji intencjonalnej

Addis poruszył także kilka innych ważnych aspektów problemu intencjonalności. Pyta na przykład o rodzaj związku pomiędzy naturalnym znakiem a tym, na co znak ten wskazuje. Przede wszystkim Addis uznaje, iż własność intencjonalna ma charakter relacji. Relacja intencjonalna nie jest jednak relacją czysto opisową, przyrodniczą, ale logiczną. Każdy zainteresowany intencjonalnością staje przed nią raczej w roli analizatora aniżeli obserwatora. Własność intencjonalna to jedyny rodzaj obiektu będącego znakiem naturalnym, tj. obiektu, który z natury rzeczy wskazuje na inny, konkretny obiekt (lub obiekt potencjalny). *De facto* nie istnieje w naturze inna relacja, w której założenie tylko jednego z argumentów (lecz nie drugiego) gwarantowałoby natychmiast relację pomiędzy nim i innym, odrębnym, dokładnie jednym, istniejącym bądź nieistniejącym stanem rzeczy. Może ona łączyć ze sobą coś istniejącego z czymś aktualnie nieistniejącym, przeszłym lub przyszłym. Ta unikalna cecha znaku naturalnego sprawia, że nie znaj-

²⁰ Por. Addis [1989] s. 60-63.

²¹ Tamże, s. 64-65.

dujemy w świecie odpowiedniej analogii bliskiej tej sytuacji. To zresztą przesądza o tym, że jest to relacja logiczna, a nie opisowa.

Relacja opisowa zakłada ściśle określony czas i miejsce. Właściwości opisowe ponad wszelką wątpliwość są także przyczynowo efektywne. Tymczasem bycie świadomym jakiegoś stanu rzeczy nie jest równoważne z posiadaniem wpływu na to zjawisko, o którym na przykład się myśli. Relacje logiczne nie są przyczynowo efektywne. Stąd, jeżeli istnieje jakikolwiek rodzaj związku pomiędzy podmiotem, a jego przedmiotem intencjonalnym, powinien on być związkiem logicznym. Wedle Addisa własności i relacje nie istnieją w czasie, choć *egzemplifikowane* są na konkretnych bytach przygodnych. Podobnie jak możemy na przykład powiedzieć, że czerwony jest ciemniejszy niż różowy tylko wtedy, gdy kolory te – czerwień i róż – faktycznie są obrazowane przez coś konkretnego, tak też o własnościach mówimy tylko wtedy, gdy są na czymś egzemplifikowane. Własności i relacje same w sobie mają jednak charakter logiczno-pojęciowy.

Argument Addisa, że intencjonalna relacja jest natury logicznej, opiera się na założeniu, że rozróżnienie między relacją opisową a logiczną (nieopisową) ma charakter wykluczający i wyczerpujący: relacja intencjonalna nie jest opisowa, a zatem w sposób konieczny musi być natury logicznej.

5. Podsumowanie

Badania nad intencjonalnością mają już niekrótką historię; swoje optymistyczne wzloty i sceptyczne upadki. Dla Brentana intencjonalne odniesienie było podstawowym kryterium odróżnienia tego, co psychiczne, od tego, co fizyczne. Jego zdaniem zjawiska fizyczne nie mają charakteru intencjonalnego, podczas gdy wszystkie zjawiska psychiczne, a więc każda myśl, wyobrażenie, sąd, uczucie (1) zawierają w sobie coś jako przedmiot lub (2) są nakierowane na jakiś przedmiot, przy czym wcale nie musi on istnieć realnie. Wszelako po Husserlu nie jest już oczywiste, czy wszystkie stany mentalne są intencjonalne²². W ramach filozofii analitycznej intencjonalność przez jednych była traktowana jako własność umysłowa, przez innych jako kategoria lingwistyczno-logiczna. Czasami analizowano ją jeszcze w duchu fenomenologicznym, nieraz jednak poza tym kontekstem, w duchu naukowym. Rozważania nad nią wpisywały się wówczas w tzw. program

²² Warto jednak odnotować, że istnieje już wiele interesujących prób – i wciąż pojawiają się nowe – wykazania, że takie fenomeny, jak ból, lęk, melancholia, również posiadają własności intencjonalne; na przykład por. Ch. Siewert, *The Significance of Consciousness*, University Press, Princeton 1998; K. Williford, „The intentionality of consciousness and the consciousness of intentionality”, [w:] G. Forrai, G. Kampis, (red.), *Intentionality: Past and Future*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2005.

naturalistyczny. W ramach tego programu jej zakres znaczeniowy poważnie się poszerzał. Nagle intencjonalność stała się zwykłą relacją w przyrodniczym świecie, a nawet jakimkolwiek wskazywaniem czegoś na cokolwiek.

Rozwiązanie Addisa zdecydowanie wpisuje się w tradycję tworzoną przez takich filozofów, jak Brentano, Twardowski, Meinong, Husserl, Bergman, Chisholm (dyskusje głównie podejmuje on z Russellem, Rosenbergiem, Searle'em czy Sartre'em), a tym samym w mniejszym lub większym stopniu pozostaje w opozycji do takich filozofów, jak Ryle, Sellars, Armstrong, Smart, Feigl, Place, Churchlandowie i wielu innych. Na zakończenia podkreślmy jeszcze trzy rzeczy. Po pierwsze, Addis wrażliwy jest na filozofię klasyczną, twórczo wykorzystuje myśl Ockhama. Po drugie, w swoim rozwiązaniu problemu intencjonalności łączy pierwszoosobową perspektywę badawczą z trzecioosobową, obiektywistyczną (empiryczną). Po trzecie, własność intencjonalną próbuje ująć jako relację logiczną i konieczną. To wszystko czyni rozwiązanie Addisa bardzo atrakcyjnym i godnym uwagi wszystkich zainteresowanych problematyką intencjonalności.

Bibliografia

- Addis [1989] – L. Addis, *Natural Signs. A Theory of Intentionality*, Temple University Press, Philadelphia 1989.
- Addis [2000] – L. Addis, *The Simplicity of Content*, „Metaphysica” 1 (2), 2000.
- Meinong [1899] – A. Meinong, *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane” (XXI) 1899.
- Ockham [1971] – W. Ockham, *Suma logiczna*, tłum. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1971.
- Russell [1921] – B. Russell, *The Analysis of Matter*, George Allen, London; The Macmillan Company, New York 1921.
- Russell [1984] – B. Russell, *The Philosophy of Language*, [w:] E. Eames (red.), *The Collected Papers of Bertrand Russell*, t. 7, George Allen, Unwin, London 1984.