

Stanisław Judycki

Tajemnica komunikacji pomiędzy osobami*

1. Autonomia osoby i możliwość komunikacji; 2. Solipsyzm; 3. Wiedza o innych podmiotach; 4. Argumenty przeciwko solipsyzmowi; 5. Poznawanie cudzych stanów psychicznych; 6. Geneza ludzkiej intersubiektywności; 7. Komunikacja egzystencjalna; 8. Komunikacja intuicyjna

1. AUTONOMIA OSOBY I MOŻLIWOŚĆ KOMUNIKACJI

Pojęcie komunikacji można interpretować aż tak szeroko, że będzie ono oznaczało każdy rodzaj oddziaływania pomiędzy dowolnego rodzaju 'ośrodkami', przy czym 'ośrodki' te muszą być w jakiejś mierze od siebie izolowane i w takim wypadku efekt komunikacyjny będzie polegał na zajściu pewnych zmian w obu tych ośrodkach. Komunikację można jednak rozumieć wąsko i wtedy będzie ona nie jakimkolwiek oddziaływaniem, lecz przepływem informacji semantycznej pomiędzy 'ośrodkami', które nazywamy osobami ludzkimi. Przez informację semantyczną rozumiem tu informację, która, po pierwsze, jest zgeneralizowana, a więc składa się z pojęć; po drugie, która jest podatna na odróżnienie prawdy i fałszu (co dokonuje się poprzez formowanie sądów z pojęć); oraz, po trzecie, informację, która wchodzi w różnorakiego rodzaju powiązania inferencyjne, to znaczy treści semantyczne są takimi strukturami, które wzajemnie się pociągają. Rozważania poniższe będą dotyczyły tego drugiego, to znaczy wąskiego rozumienia komunikacji, przy czym będę starał się uzasadnić tezę, że wyłącznie ten drugi rodzaj wzajemnego oddziaływania zasługuje na miano komunikacji.

Komunikacja w sensie wymiany informacji semantycznej łączy się z wieloma innymi pojęciami, a więc z pojęciem intersubiektywności, wspólnoty, z kwestią możliwości poznawania innych podmiotów i współdziałania z nimi (lub działania przeciwko nim), dotyczy więc szerokiego wachlarza tematów z zakresu wielu dziedzin filozofii i innych teoretycznych dyscyplin wiedzy. Chodzi tu o tematy z obszaru teorii informacji, teorii języka, metafizyki (ontologii), epistemologii, filozofii społecznej i etyki. Umieszczone na tym tle analizy poniższe należy widzieć jako próbę systematyzacji tego rodzaju problematyki, lecz nie systematyzacji za pomocą przeglądu choćby ważniejszych stanowisk, gdyż ze względu na olbrzymią rozległość dziedziny byłoby to w oczywisty sposób niemożliwe. Systematyzacja ta będzie natomiast polegała na hierarchizacji w ten sposób, że chciałbym wskazać, na czym polega najbardziej 'wyrafinowany' rodzaj komunikacji, jakim jest komunikacja pomiędzy osobami. Poprzez wzięcie pod uwagę tej formy komunikacji ogromna komplikacja całej tej problematyki pojawi się w świetle maksymalnie pojętego wzorca. W ten sposób obszar zagadnień zaczynający

* Tekst poniższy znajduje się w druku.

się od monadologicznej metafizyki, epistemologicznych rozważań na temat solipsyzmu i sposobów poznawania innych umysłów, poprzez kwestie pochodzące z tzw. filozofii dialogu, filozoficznego egzystencjalizmu, a kończący się na eschatologicznych spekulacjach na temat celu wspólnoty ludzkiej powinien uzyskać - jak mam nadzieję - istotną miarę.

Stwierdzenie, że komunikacja pomiędzy osobami stanowi wzorzec lub miarę dla wszystkich innych rodzajów komunikacji wymaga przybliżenia. Wydaje się, że nasza intuicja związana z pojęciem komunikacji jest następująca: jest to zdarzenie lub proces, w którym ośrodki posiadające samoświadomość i autonomię oraz wysoki stopień indywidualizacji wzajemnie wpływają na siebie poprzez udzielanie sobie informacji semantycznych. Udzielane informacje wiążą się istotnie z wysoce indywidualną perspektywą, którą stanowi każdy z tych ośrodków. W swoim rdzeniu komunikacja jest więc udzielaniem siebie, to znaczy udzielaniem swojej unikalnej perspektywy świata, wynikającej nie tylko z jedynego miejsca historycznego, w jakim każdorazowy podmiot znajduje się, lecz przede wszystkim z pozahistorycznej unikalności samego podmiotu. Ten stan rzeczy bywa często przesłonięty przez to, że większa część informacji, które sobie przekazujemy, dotyczy albo tzw. 'błahych' rzeczy, albo, jeżeli nawet posiadają one istotną wagę, to nie wydają się wysoce zindywidualizowane. W rzeczywistości jednak we wszystkich wypadkach komunikacji pomiędzy osobami mamy do czynienia z jakimś rodzajem udzielania siebie i z jakimś stopniem indywidualizacji, który jest efektem unikalności osób wchodzących w komunikacyjną interakcję.

Dlaczego komunikacja we właściwym sensie może mieć miejsce tylko pomiędzy osobami? Przez 'osobę' rozumiem taki 'ośrodek aktywności', który jest samoświadomy, czyli zdolny do krytyki własnych przekonań, a więc zdolny do tworzenia przekonań drugiego rzędu, (przekonań o przekonaniach), ośrodek aktywności wyposażony w wolną wolę oraz - jak powiedziałbym - ośrodek otwarty aksjologicznie, to znaczy zdolny do reagowania na różnego rodzaju wartości. Pochodząca z czasów scholastycznych definicja mówi, że osoba to *rationalis naturae individua substantia*, a więc że osoba jest indywidualną substancją wyposażoną w rozum. Oprócz więc samoświadomości, rozumności, wolności oraz zdolności do reagowania na wartości, do pojęcia osoby należy też bycie indywidualną substancją. Stwierdzenie, że osoba jest substancją nie rozstrzyga jeszcze, czy chodzi tu o substancję złożoną, czy też o substancję prostą, czy o substancję materialną, czy też o substancję niematerialną. Istotna część filozofii Zachodu, poczynając od Platona i Arystotelesa, przyjmowała, że substancja, będąca niejako fundamentem osoby, jest substancją prostą i niematerialną. Pozostawiam tu bez dyskusji kwestię argumentów na rzecz tej tezy, gdyż chodzi mi tylko o zwrócenie uwagi, że przy takim rozumieniu osoby określona wspólnota osób jest komunikacyjnym powiązaniem prostych, niematerialnych substancji, a więc

duchowych monad i mamy do czynienia z jakąś z form metafizyki monadologicznej.

Określenie ‘monadologia’ kojarzy się nam zazwyczaj z systemem filozoficznym G.W. Leibniza, lecz trzeba przypomnieć, że mówi się także o chrześcijańskiej monadologii, gdzie wspólnota komunikujących się osób obejmuje nie tylko duchowe substancje, za jakie są uważane dusze ludzkie, lecz także komunikacja ta dotyczy osób pozaludzkich, jakimi są duchy czyste i Bóg. Z monadologiami mieliśmy do czynienia w różnych interpretacjach przez całe dzieje filozofii, a jedna z ostatnich wielkich monadologii zawarta jest w poglądach tzw. późnego Husserla.

Według Leibniza osoby ludzkie są monadami wyposażonymi w zdolność do apercpcji, a więc monadami samoświadomymi. Samoświadome monady, tak jak i inne monady, odzwierciedlają całe uniwersum. Każda monada stanowi „*miroir vivant perpetuel de l'univers*”, a więc odzwierciedla - w większości wypadków w sposób niejasny - cały wszechświat.¹ To odzwierciedlanie, jako reprezentacja, nie jest ograniczone do teraźniejszości, lecz obejmuje wszystkie stany przeszłe, jak też - wirtualnie - wszystkie przyszłe stany uniwersum. Odzwierciedlanie nie ma jednak charakteru przyczynowego oddziaływania, ani też nie jest oddziaływaniem wzajemnym (*Wechselwirkung*), gdyż monady nie posiadają okien (*les Monades n'ont point de fenetres, par lasquelles quelque chose y puise entre ou sortir*)². Powodem takiego poglądu Leibniza było to, że przyczynowe oddziaływanie na siebie monad stałoby w sprzeczności z ich naturą jako prostych substancji³.

Przypominam tej fragment dziejów filozofii po to, aby zwrócić uwagę na pierwszy aspekt tajemnicy, jaką stanowi komunikacja pomiędzy

¹ Por. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa - Rozprawa metafizyczna - Monadologia - Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz/J. Domański/H. Krzeczkowski/H. Moese, Warszawa: PWN 1969, §56.

² Por. tamże, § 7.

³ Monadologia Leibniza powstała w wyniku połączenia przynajmniej trzech następujących elementów: analitycznej teorii sądu, arystotelesowskiej koncepcji entelechii oraz kartezjańskiej teorii o istnieniu stopni poznania. Pierwszy składnik, to znaczy analityczna teoria sądu, pozwolił Leibnizowi na syntezę aspektów logicznych i ontologicznych (metafizycznych) i na stworzenie koncepcji tzw. pełnego pojęcia każdej indywidualnej substancji, przy czym ‘pełne pojęcie’ to takie pojęcie, które bierze pod uwagę każde inne ‘pełne pojęcie’ w każdym możliwym świecie, aby w ten sposób mogła zostać zagwarantowana spójność i niesprzeczność. Tego rodzaju teoria sądów umożliwiła Leibnizowi twierdzenie, że monady nie mają okien, jak również uzasadniła koncepcję reprezentacji i harmonii prestabilizowanej. Drugi składnik monadologii łączył arystotelesowskie pojęcie entelechii z przyrodniczo zorientowanym rozumieniem *vis activa* i prowadził do teorii na temat dynamiki monady jako *res agens*. Trzeci składnik polegał na syntezie elementów ontologicznych (metafizycznych) i epistemologicznych przez sprecyzowanie kartezjańskiej teorii o stopniach poznania, którą Leibniz zinterpretował jako gradualność percepcji w obrębie bytu monadycznego; por. H. Poser, *Monade, Monas*, w: J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 1984, t.6, kol. 117-121.

osobami. Jeżeli osobę pojmimy jako prostą substancję, to powstaje problem, jak możliwe jest wzajemne oddziaływanie pomiędzy osobami. Można jednak powiedzieć, że ujawnia się tu bardziej ogólne zagadnienie, a mianowicie, na czym w ogóle polegają związki przyczynowe, czy to pomiędzy prostymi substancjami, czy też pomiędzy substancjami złożonymi. Powszechnie uznaje się, że to D. Hume jako pierwszy zwrócił uwagę, iż z regularności następowania po sobie jakichkolwiek zdarzeń nie wynika, że wiemy, iż niejako ‘pod’ tymi regularnościami kryją się konieczności, ani tym bardziej, że wiemy, na czym polega siła, która powoduje regularne i konieczne następstwo. Jednak istnienie komunikacji pomiędzy osobami ludzkimi jest tak oczywiste, że agnostyczne stwierdzenie, iż tak samo, jak nie rozumiemy związków przyczynowych w ogóle, tak też i nie rozumiemy, jak jest możliwe oddziaływanie na siebie prostych substancji duchowych, nie posiada tej samej rangi. W tym drugim wypadku tajemnica wydaje się większa i bardziej doniosła.

Czy jednak trudność zrozumienia możliwości oddziaływania pomiędzy substancjami nie znika, gdy substancje, o które chodzi, pojmimy jako substancje złożone w sensie bytów czysto materialnych. Wtedy komunikacyjne oddziaływania semantyczne pomiędzy ludźmi niczym nie będą różniły się od oddziaływań pomiędzy dwoma ośrodkami fizycznymi, a komunikacja stanie się odmianą fizycznej przyczynowości. Na współczesnym rynku filozoficznym rozreklamowane są dwie koncepcje materialistyczne, a mianowicie, tzw. materializm eliminacyjny oraz teoria superweniencji, która jest często głoszona wraz z emergentyzmem.⁴ Chciałbym jednak twierdzić, że gdy osoby ludzkie pojmimy jako agregaty ‘cząstek’ różnego rodzaju, natomiast stany mentalne zinterpretujemy jako całkowicie zależne od prawidłowości rządzących tymi ‘cząstkami’, to komunikacja staje się czymś całkowicie pozornym. Będzie się wprawdzie działo wszystko tak, jakbyśmy się wzajemnie porozumiewali, w rzeczywistości będą to tylko i wyłącznie oddziaływania pomiędzy ‘cząstkami’, z których jesteśmy złożeni. Nawet jednak gdy przyznamy stanom mentalnym pewną samodzielność, jak to ma miejsce w emergentyzmie, to przecież komunikacja nie jest oddziaływaniem na siebie emergentnych stanów mentalnych, zawartych w różnych ośrodkach fizycznych, lecz komunikacja to oddziaływanie pomiędzy podmiotami, które są różne od posiadanych przez siebie stanów mentalnych. To nie stany mentalne, nawet emergentne, komunikują się ze sobą, lecz komunikują się podmioty, które są osobami. Pojęcie komunikacji wydaje się mieć tylko wtedy sens, gdy podmioty, jako ośrodki oddziaływań komunikacyjnych, dysponują istotną autonomią nie tylko w stosunku do jakichkolwiek czynników fizycznych, ale również autonomią w stosunku do czynników pozafizycznych. Gdyby komunikację pojąć jako oddziaływanie pomiędzy ośrodkami materialnymi, pozbawionymi istotnej autonomii w stosunku do

⁴ Por. na ten temat S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004, s. 136-175.

reszty uniwersum, to nie mielibyśmy wtedy do czynienia z komunikacją, lecz wyłącznie 'przepływem' danych z jednego ośrodka do drugiego, właśnie z 'przepływem' i z niczym więcej.

Czy jednak Leibniza koncepcja harmonii predestabilizowanej i odzwierciedlania rozwiązuje tę kwestię? Pojęcia te są strasznie trudne do uchwycenia, jak również zatrważająca wydaje się być obecna w nich wizja braku rzeczywistego oddziaływania komunikacyjnego pomiędzy osobami, wynikająca z tezy, że monady nie posiadają okien. Determinizm monadologii powstaje stąd, że to Bóg ustanawia wszystkie możliwe relacje pomiędzy monadami, a w tym pomiędzy monadami samoświadomymi. W ten sposób, jak sędzę, znika komunikacja, bo w tym wszechświatowym zegarze nic o nikim nikt nie wie, a tylko poszczególne osoby 'patrzają' na siebie, jakby zastygłe w przedwiecznie postanowionym trwaniu. W związku z tym stanem rzeczy zostajemy załapani w następującą alternatywę: albo determinizm przyczynowych oddziaływań, w którym nie ma miejsca na komunikację, względnie determinizm harmonii predestabilizowanej, w którym - bo tak to trzeba nazwać po imieniu - ludzie nie mają okien, albo rezygnujemy z obu determinizmów i przyznajemy podmiotom komunikacji autonomię i prostotę, lecz wtedy nie możemy zrozumieć, jak proste substancje mogą się ze sobą komunikować.

2. SOLIPSYZM

Komunikacja jest zatem, jak chciałbym sugerować, wzajemnym oddziaływaniem na siebie osób, które dokonuje się przez udzielanie sobie informacji semantycznych, czyli oddziaływaniem na siebie bytów samoświadomych, racjonalnych, dysponujących zdolnością do reagowania na różnego rodzaju wartości oraz posiadających autonomię w stosunku do tego, co fizyczne, jak również autonomię w stosunku do innych osób. Z tego, że czegoś nie potrafimy zrozumieć, nie wynika, że to coś, czego nie potrafimy zrozumieć, nie istnieje, a więc nawet gdybyśmy nie potrafili zrozumieć, jak jest możliwa komunikacja pomiędzy autonomicznymi osobami, to z tego nie będzie wynikało, że coś takiego nie istnieje, a więc gdybyśmy nie potrafili zrozumieć, jak jest możliwe warunkowanie, które nie ma ani charakteru determinacji przyczynowej ani też charakteru determinacji poprzez harmonię predestabilizowaną.

To jest jedna strona problemu, jednak mocne wątpliwości co do możliwości zrozumienia 'mechanizmu' komunikacji, mogą nasunąć wniosek sceptyczny: jeżeli mianowicie nie możemy zrozumieć, na czym polega komunikacja w sensie, o który teraz chodzi, to czy nie lepiej jest przyjąć, że ona w ogóle nie istnieje? Gdyby komunikacja pomiędzy osobami nie istniała, to należałoby zaakceptować stanowisko predestabilizowanego solipsyzmu w takim sensie, że istniałoby wprawdzie wiele podmiotów, wiele różnych 'ja', lecz nikt z nikim rzeczywiście nie komunikowałby się, a fenomeny komunikacji trzeba byłoby potraktować

jako swoiste iluzje, gdyż w rzeczywistości każdy podmiot przeżywałby zjawiska komunikacji z innymi podmiotami jako swoje wyłącznie prywatne doświadczenia⁵.

Zazwyczaj odróżnia się solipsyzm metafizyczny od solipsyzmu epistemologicznego.⁶ Solipsyzm metafizyczny jest tezą, że istnieje tylko jedno 'ja', a mianowicie 'ja' aktualnie filozofujące. Wyrażenie „'ja' aktualnie filozofujące” bierze się stąd, że gdy ktoś przeprowadza radykalny, to znaczy kartezjański dyskurs dotyczący wartości wiedzy, to jego tymczasowym wynikiem musi być twierdzenie, że pewność jest możliwa wyłącznie w stosunku do istnienia jednego 'ja', to znaczy w stosunku do 'ja', które właśnie dokonuje tego dyskursu, wszystkie zaś przekonania dotyczące istnienia innych podmiotów muszą zostać opatrzone tymczasową klauzulą niepewności. Solipsyzm tego rodzaju - analogicznie do sceptycyzmu metodycznego Kartezjusza - bywa etykietowany jako solipsyzm metodyczny. Solipsyzm metodyczny może się przerodzić w postać tezy metafizycznej uznającej, że istnieje tylko jedno 'ja', którym jest 'ja' aktualnie filozofujące. Trzeba jednak zauważyć, że z samego tylko faktu, iż istnienie innych podmiotów jest mniej pewne niż istnienie własnego 'ja', nie wynika, że inne podmioty nie istnieją. Stąd solipsyzm metafizyczny należy uznać raczej za swoisty eksces argumentacji filozoficznej, niż za stanowisko posiadające rzeczywiste uzasadnienie. Za tego samego rodzaju przesadę argumentacyjną należałoby uznać wyżej wspomniane rozumowanie, że jeśli czegoś nie potrafimy zrozumieć, to to, czego nie potrafimy zrozumieć, nie istnieje, a więc jeśli nie potrafimy zrozumieć, jakim rodzajem warunkowania jest komunikacja pomiędzy osobami, to tego rodzaju komunikacja nie istnieje.

Solipsyzm epistemologiczny polega natomiast na twierdzeniu, że jedynym 'ja', którego istnienie jest pewne, jest 'ja' aktualnie filozofujące, istnienie innych podmiotów jest zaś tylko prawdopodobne. To 'tylko prawdopodobieństwo' istnienia innych podmiotów wynika stąd, że przekonania dotyczące ich istnienia są zapośredniczone przez takie objawy cielesne, jak miny, gesty, mowa itd., a wszystkie te zapośredniczenia dopuszczają możliwość błędów, pomyłek itp., zaś uogólnieniem tych możliwości jest solipsyzm epistemologiczny jako teza, że istnienie innych osób jest mniej pewne od mojego własnego istnienia.

Pod adresem stanowisk idealistycznych wysuwano zazwyczaj zarzut, że idealizm musi łączyć się z solipsyzmem, jeśli nie z solipsyzmem metafizycznym, to przynajmniej z solipsyzmem epistemologicznym. Jeżeli - jak głosił G. Berkeley - 'istnieć' dla ciał fizycznych równa się 'być spostrzeganym przez jakiś podmiot' i jeżeli istnienie innych podmiotów jest dane poprzez zapośredniczenie, jakie stanowią ich ciała, to 'istnieć' dla

⁵ Russell twierdził, że solipsyzm jest poglądem, który trudno jest odrzucić, lecz jeszcze trudniej jest weni uwierzyć; por. B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Its Limits*, London 1948, s. 191-198.

⁶ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL 2001⁴, s. 133-135.

innych podmiotów oznacza również ‘być spostrzeganym’, a dokładniej rzecz biorąc: ‘być spostrzeganym przeze mnie’. Inne umysły istniałyby o tyle, o ile byłyby spostrzegane. Berkeley sądził jednak, że jego idealistyczna (fenomenalistyczna) argumentacja, dotycząca sposobu istnienia ciał, nie pociąga za sobą wniosku solipsystycznego w stosunku do istnienia innych podmiotów.

... o istnieniu innych duchów nie możemy nic wiedzieć inaczej, niż tylko dzięki ich działaniom lub ideom, jakie w nas wzbudzają. Postrzegam różne ruchy, zmiany i kombinacje idei, które powiadają mnie o istnieniu pewnych odrębnych istot zdolnych do działania, które są podobne do mnie, towarzyszą moim ideom i biorą udział w ich wytwarzaniu. Dlatego moja wiedza o innych duchach nie jest bezpośrednia, jak wiedza o moich ideach, lecz zależy od pośrednictwa idei, które odnoszę, jako skutki lub towarzyszące znaki, do różnych ode mnie istot zdolnych do działania, czyli duchów.⁷

W ramach transcendentального idealizmu Kanta nie pojawiała się problematyka wiedzy na temat innych podmiotów, prawdopodobnie dlatego, że dla Kanta podmiot transcendentálny miał charakter subiektywno-obiektywny, to znaczy był zbiorem koniecznych warunków epistemicznych, którym muszą podporządkować się wszystkie podmioty empiryczne, aby mogły dysponować poznaniem przedmiotowym. Z drugiej jednak strony, w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant mówił o obowiązku wobec drugich oraz o szczęściu drugich i wydaje się, że chodziło mu nie tylko ludzi, lecz o wszelkie istoty rozumne w ogóle.⁸ J.G. Fichte miał jako pierwszy wprowadzić do dyskursu filozoficznego temat innych podmiotów, gdy twierdził, że każda skończona istota rozumna stanowi wyzwanie dla mojej wolności i w ten sposób dopiero moją wolność czyni możliwą.⁹

Bardzo wiele analiz problemowi wiedzy na temat innych podmiotów poświęcił E. Husserl. Według niego relacja pomiędzy umysłem a światem polega na tym, że umysł ‘konstytuuje’ różne dziedziny świata, a ta ‘konstytucja’ odnosi się również do ciał, poprzez które dane nam jest istnienie innych podmiotów, a w tym również istnienie osób ludzkich. Husserl starał się jednak wykazać, że jego konstytutywno-transcendentálny idealizm nie implikuje solipsyzmu.¹⁰

⁷ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński/J. Sosnowska, Warszawa: PWN 1956, s. 141-142.

⁸ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN 1984, s. 64.

⁹ Por. J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796), w: J.H. Fichte (Hg.), *STMmtliche Werke*, Berlin 1845/1846, ND 1971, Bd. III, § 4 i J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1798), w: J.H. Fichte (Hg.), *STMmtliche Werke*, Berlin 1845/1846, ND 1971, Bd. IV, § 18.

¹⁰ Por. E. Husserl, *Zur PhTMnomenologie der IntersubjektivitTMt. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973; *Zur PhTMnomenologie der IntersubjektivitTMt. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973; *Zur PhTMnomenologie der IntersubjektivitTMt. Texte aus dem Nachlass. Dritterr Teil. 1929-1935*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973.

Jednak i realizm nie wyklucza możliwości stanowiska solipsystycznego. Jeżeli realizm zinterpretujemy nawet tak mocno, że będzie on oznaczał tezę, iż świat jest wyłącznie odzwierciedlany przez nasz umysł, to i tak przekonania na temat istnienia innych podmiotów nie otrzymują automatycznie waloru pewności. Solipsyzm aktualnej terażniejszości jest możliwy nawet przy założeniu realizmu epistemologicznego, a mianowicie, aby wyjść poza to, co aktualnie przeżywam, potrzebne są reguły wnioskowania, jednak uzasadnienie tych reguł może być wyłącznie uzasadnieniem empirycznym, gdyż ograniczając się do chwilowych danych mogę dokonywać uogólnień wyłącznie prawdopodobnych, a stąd przekonanie, że poza moją aktualną terażniejszością istnieją inne podmioty, musi zostać uznane za przekonanie wyłącznie prawdopodobne. Na gruncie realistycznym możliwy jest też solipsyzm konceptualny głoszący, że nie można pojąć innych umysłów inaczej niż w oparciu o model, jaki stanowi własny umysł. Z tego wprawdzie nie wynika, że istnienie innych umysłów niż własny jest w ogóle niepojmowalne, chodzi tu raczej o trudność przedstawienia sobie, 'jak to jest być' konkretnym umysłem, który miałby być inny niż mój. Należy więc wnioskować, że zagadnienie uzasadniania przekonań na temat istnienia innych umysłów oraz ich zawartości treściowej jest problemem zarówno dla stanowisk realistycznych jak i idealistycznych.

3. WIEDZA O INNYCH PODMIOTACH

Problem wiedzy o innych podmiotach jest wyjątkową gmatwaniną różnego rodzaju zagadnień. Jego podstawowy punkt wyjścia stanowi przeświadczenie, że nasze własne stany mentalne znamy bezpośrednio wraz z modalnym statusem pewności co do ich istnienia i co do ich uposażenia.¹¹ To samo dotyczy nie tylko stanów mentalnych, lecz także różnego od nich podmiotu, a mianowicie nasze 'ja' jest nam dane w doświadczeniu wewnętrznym bezpośrednio, natomiast cudze stany mentalne oraz cudze 'ja' prezentują się poprzez zapośredniczenie cielesne. Należy podkreślić, że tym zapośredniczeniem jest też język, bo gdy ktoś nam mówi, co myśli lub czuje, to nasza wiedza na ten temat jest również tylko pośrednia. Wydawać by się więc mogło, że gdyby owo zapośredniczenie nie istniało, to nie istniałaby również konieczność dowodzenia, że solipsyzm nie jest stanowiskiem poprawnym. Co by jednak miała oznaczać sytuacja, w której cudze stany mentalne dane byłyby tak samo bezpośrednio, jak nasze własne, a cudze 'ja' byłoby dla mnie tak samo dane, jak jest dane moje własne 'ja'?

¹¹ Istnieją rozmaite złudzenia samoświadomości, jak również różne szkoły nurtu psychoanalitycznego wskazywały, że samoświadomość może być złudna i że potrzebne są odpowiednie metody, aby wykryć, co dzieje się w naszej 'głębi', a więc w przyjmowanej przez psychoanalizę nieświadomej warstwie psychiki, która ma istotnie warunkować warstwę świadomą, czyli warstwę dostępną dla introspekcji; por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć*, s. 92-106.

Czy wtedy można byłoby odróżnić cudze stany i cudze 'ja' od moich własnych stanów mentalnych i od mojego własnego 'ja'? Cudze stany mentalne musiałyby się pojawiać w moim strumieniu świadomości niejako z osobną indeksacją, że są one właśnie cudze, gdyż jak inaczej mógłbym odróżnić cudzą radość od mojej własnej, gdyby pojawiała się ona tak samo bezpośrednio, jak moja własna radość.

Być może nasze własne stany mentalne, tak jak one są dane w doświadczeniu wewnętrznym, są jakoś intymnie związane z naszym własnym 'ja', które jest ich ostatecznym biegunem odniesienia, ich podmiotem lub ich 'spełniaczem'. Tak więc gdyby nawet to, co cudze, było dane tak samo bezpośrednio, jak to, co własne, to byłoby jednak pozbawione tego jedynego i niemożliwego już do jakiegokolwiek prezentacji powiązania pomiędzy 'ja' a jego stanami. W prawie oczywisty sposób nasuwa się w tym kontekście pytanie, czym są stany mentalne i czym jest nasze 'ja', czym jesteśmy my jako podmioty tych stanów. Stanowiska redukcjonistyczne i materialistyczne będą sprowadzały 'ja' do specyficznego powiązania pomiędzy świadomymi stanami mentalnymi, w odniesieniu natomiast do samych stanów mentalnych redukcjonizm materialistyczny, wzgl. fizykalistyczny, będzie twierdził, że ich prezentacja w doświadczeniu wewnętrznym jest tylko i wyłącznie prezentacją powierzchniową, to znaczy mówienie o przekonaniach, pragnieniach, emocjach jest tzw. psychologią potoczną (*folk psychology*), posługującą się narzędziem introspekcji, a dopiero pojawianie się w przyszłości pełnej neuronauki (*neuoscience*) pozwoli nam na uchwycenie prawdziwej natury tego, co mentalne. To są zagadnienia szeroko rozważane przez współczesną filozofię umysłu i widać, jaką mają doniosłość, gdy pytamy o podstawy naszej wiedzy na temat innych podmiotów i gdy próbujemy rozważyć genezę i status ontyczny ludzkiej intersubiektywności.

Wyrażenia 'wiedza o innych podmiotach' i 'komunikacja' nie muszą odnosić się wyłącznie do podmiotów ludzkich, nie każda komunikacja musi być udzielaniem informacji semantycznych przez ośrodki mające charakter osób w wyżej zasygnalizowanym sensie. Do pewnego stopnia możemy się komunikować ze zwierzętami, a przynajmniej z tzw. wyższymi zwierzętami, z małymi dziećmi, z ludźmi o niskim poziomie rozwoju umysłowego itp. Przyjmujemy także, iż w jakimś sensie byłaby możliwa komunikacja z podmiotami pozaziemskimi. Widać na pierwszy rzut oka, że w wypadku niektórych form komunikacji nie będą spełnione wszystkie warunki, które wymieniłem powyżej jako warunki zaistnienia komunikacji pomiędzy osobami, a mianowicie podmioty, z którymi jesteśmy w stanie się komunikować, nie muszą być istotami samoświadomymi, nie muszą być racjonalne, to znaczy nie muszą być zdolne do krytyki własnych przekonań oraz nie muszą być zdolne do poznawczego ujęcia ani tzw. ogółu 'twardego', a więc ogółu logicznego, matematycznego i lingwistycznego, ani też do poznawczego ujęcia ogółu 'miękkiego', to znaczy ogółu probabilistycznego, zawartego w uogólnieniach potocznych i w prawach

naukowych. Podmioty możliwej komunikacji nie muszą też być zdolne do operowania informacją semantyczną, jak również nie muszą 'otwarte aksjologicznie', a przynajmniej ich otwartość aksjologiczna nie musi być taka jak nasza, co do rodzaju wartości i ich hierarchii. Jeżeli w odniesieniu do wszystkich tego rodzaju wypadków powiedzielibyśmy, że w ich obrębie nie jest możliwa autentyczna komunikacja i wspólnota, to wtedy powstaje pytanie, na czym miałyby polegać autentyczna komunikacja i wspólnota pomiędzy podmiotami o charakterze osób. Do tej kwestii powrócę na końcu tych analiz.

Wydaje się, że dopiero uwzględniając to tło problemowe można ocenić standardowe sposoby stawiania i sposoby rozwiązywania problemu komunikacji pomiędzy osobami, które pojawiły się w filozofii XX w. Chciałbym twierdzić, że w dziedzinie tej problematyki filozofia współczesna podzieliła się na dwa obozy. Z jednej strony jest to obóz epistemologiczny, nawiązujący do problematyki kartezjańskiej, a więc do problemu sceptycyzmu, pewności i różnych rozumień solipsyzmu. Do tej linii dołączyły się w ostatnich już czasach rozważania na temat natury języka i możliwości tzw. języka prywatnego oraz te współczesne podejścia epistemologiczne, gdzie problem innych umysłów rozwiązuje się przez odwołanie się do tzw. epistemologii eksternalistycznej i reliabilistycznej oraz do teorii ewolucji biologicznej.

Drugi obóz, nazwijmy go obozem egzystencjalnym, programowo odcinał się od problematyki uzasadnienia wiedzy na temat istnienia i uposażenia innych umysłów, a zamiast tego zmierzał do wyartykułowania, na czym mogą polegać autentyczne relacje pomiędzy osobami ludzkimi.¹² Tutaj zaliczyłbym przedstawicieli różnych odmian personalizmu i egzystencjalizmu, jak również reprezentantów tzw. filozofii dialogu, tutaj także można umieścić poglądy na temat relacji do innych osób zawarte w pismach E. Levinasa. Przedstawiciele tego nurtu zrzucali podejściu epistemologicznemu, że nigdy nie będzie w stanie przezwyciężyć solipsyzmu i - co ważniejsze - że nie będzie w stanie ukazać, na czym mogą polegać autentyczne i głębokie relacje pomiędzy osobami. Patrząc na tę opozycję ugodowo, sugerowałbym, że są to podejścia komplementarne. Nawet gdyby krytycy epistemologicznego sposobu stawiania problemu innych umysłów mieli rację, to i tak problem wiedzy o innych podmiotach pozostanie autentycznym problemem, a powoływanie się na oczywistość, z jaką jest nam dane istnienie innych osób, nic w autentyczności tej kwestii nie zmieni, tym bardziej, że rzekomo absurdalne próby dowodów istnienia innych umysłów, nie muszą być widziane jako rzeczywiste dowodzenie, lecz jako próby rekonstrukcji sposobu, w jaki konstytuuje się w nas pojęcie innego umysłu niż nasz własny.

4. ARGUMENTY PRZECIWKO SOLIPSYZMOWI

¹² Por. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1977².

Na czym może polegać filozoficzna analiza podstaw ludzkiej intersubiektywności? Wydaje się, że mogą tu wchodzić w rachubę trzy rodzaje podejść. W ramach pierwszego próbuje się sformułować jakiś argument przewyższający sceptycyzm co do istnienia innych umysłów. Po drugie, może tu chodzić sformułowanie hipotezy ukazującej, na czym polega pierwotny sposób poznawania stanów mentalnych innych niż nasze własne, przy czym trzeba zauważyć, że często przekracza się tu kompetencje filozofii w kierunku pewnych partykularnych hipotez z zakresu psychologii empirycznej. Trzeci rodzaj podejścia do problematyki podstaw ludzkiej intersubiektywności polega na próbie odsłonięcia jej genezy, tu zaś może chodzić albo o genezę pojętą przyrodniczo, to znaczy o genezę czasową w sensie ewolucji biologicznej, albo o genezę w sensie logicznych warunków możliwości, to znaczy o genezę, którą - w nawiązaniu do tradycji kantowskiej i fenomenologicznej - można by nazwać genezą transcendentálną. Genetycznym wyjaśnieniem ludzkiej intersubiektywności może też być odwołanie się do aktu stwórczego Boga i do zaplanowanego w tym akcie 'mechanizmu' komunikacji pomiędzy osobami. W faktycznie zastanych teoriach wszystkie te trzy aspekty mogą występować łącznie: na przykład sławna w tej dziedzinie teoria 'wczucia' (*Einführung, empathy*) może być interpretowana jako argument przewyższający solipsyzm, jako hipoteza na temat tego, na czym polega pierwotny sposób ujmowania cudzych stanów psychicznych oraz jako teoria genezy ludzkiej intersubiektywności.¹³

Wzorcowym przykładem podejścia pierwszego rodzaju, czyli przykładem argumentu antysolipsystycznego, może być supozycja A. Plantingi, że istnieje daleko sięgająca analogia pomiędzy problemem istnienia innych umysłów a problemem istnienia Boga, interpretowanym z punktu widzenia tzw. argumentu z projektu (*argument from design*).¹⁴ W jednym jak i w drugim wypadku mielibyśmy do czynienia przejawami racjonalnego i celowego działania, dla których najlepszym możliwym wyjaśnieniem jest przyjęcie, że istnieje rozumny podmiot tego działania. W

¹³ Pojęcie 'wczucia' funkcjonuje nie tylko w ramach filozoficznych rozważań na temat sposobu poznawania cudzych stanów psychicznych, lecz także w obrębie estetyki filozoficznej oraz psychologii. Gdy ograniczymy się do tej pierwszej grupy zagadnień, to wczucie (*Einführung*) może być służyć wyłącznie jako termin wskazujący na całość złożonej problematyki poznawania cudzego życia psychicznego (*Fremderfahrung*) i tak tego terminu używał E. Husserl oraz w pewnej mierze w takiej interpretacji występował on w znanej pracy na ten temat napisanej przez E. Stein (*Zum Problem der Einführung*, Halle 1917, tłum. D. Gierulanka i J.F. Gierula, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków: Znak 1988). Może jednak wchodzić w grę węższe i bardziej specyficzne rozumienie wczucia. W tym wypadku termin ten może oznaczać albo 'rozumienie' obcego życia psychicznego, spostrzeganego na podstawie zauważania cudzych min, gestów, słów, albo 'wczucie' będzie oznaczało 'wprojektowanie' własnych stanów psychicznych w cudze ciało na podstawie obserwacji jego zachowania się oraz na podstawie uprzednio poznanej korelacji pomiędzy własnymi stanami psychicznymi i stanami własnego ciała.

¹⁴ Por. A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca NY: Cornell University Press 1967.

wypadku problemu innych umysłów opozycyjną hipotezą będzie to, że nie istnieje żaden podmiot odrębny od samego ciała i mózgu, a stąd że ludzie są automatami pozbawionymi różnej od ciała podmiotowości. W wypadku zaś hipotezy antyteistycznej trzeba uznać, że wszelkie przejawy racjonalnego projektu wykazywane przez świat fizyczny i biologiczny nie są pochodne od żadnego rozumnego architekta, lecz stanowią samodzielnie funkcjonujący mechanizm. Różnie można oceniać sam argument z projektu, jak również różnie można zapatrywać się na to, czy mamy tu do czynienia z trafną analogią. Przywołanie tej kwestii ma jedynie służyć wskazaniu na wzorcowy argument, którego celem jest ‘odrzućcie’ solipsyzmu. Argument ten polegałby na zastosowaniu zasady wnioskowania dla najlepszego możliwego wyjaśnienia (*inference to the best explanation*) do danych z obszaru ludzkiego zachowania.

W wielu aspektach koncepcja pewności co do istnienia innych podmiotów zawarta w *L'être et le néant* J. P. Sartre'a może zostać potraktowana jako znajdująca się na przeciwległym krańcu w stosunku do argumentu Plantingi. Sartre twierdził, że gdy traktujemy innych ludzi wyłącznie jako przedmioty obserwacji, to nigdy nie możemy być pewni, że oni rzeczywiście istnieją. Gdy na przykład obserwuję kogoś oglądającego w parku trawnik, to nie mogę być pewny, czy nie jest to na przykład kukła ze słomy lub jakiegoś rodzaju automat. Według Sartre'a istnieją jednak sytuacje, w których uzyskujemy apodyktyczną pewność co do istnienia innych podmiotów niż my sami. Chodzi tu o specjalnego rodzaju stany emocjonalne, na przykład o uczucie wstydu. Gdy podglądając kogoś, nagle poczuje na sobie czyjeś spojrzenie, poczuje, że jestem obserwowany, to zaczynam się wstydzić, lecz nie wstydzę, jak można by sądzić, siebie, lecz wstydzę się uprzedmiotowienia, którego doznaję ze strony osoby przylapującej mnie na podglądaniu.¹⁵ Zgodnie z główną tezą Sartre'a każdy człowiek jest bytem dla siebie (*pour soi*), czyli subiektywnością, która powstaje na drodze ciągłej dialektycznej negacji świata przedmiotowego (*en soi*) i jako taki byt sam sobie nie jest w stanie zadać uprzedmiotowienia, którego doznaje wstydząc się. To uprzedmiotowienie może pochodzić tylko od innego podmiotu i w tym sensie wstyd dowodzi istnienia innych ludzi z całkowitą pewnością.

Widać, że Sartre'owi chodziło nie o prawdopodobieństwo istnienia innych umysłów, lecz o pewność, trzeba bowiem zwrócić uwagę, że wnioskowanie według zasady najlepszego możliwego wyjaśnienia (*inference to the best explanation*) jest wnioskowaniem probabilistycznym: z tego, że coś jest najlepszym możliwym wyjaśnieniem, nie wynika, że to coś jest to jedynym wyjaśnieniem, gdyż możliwe są również i inne wyjaśnienia. W tym aspekcie argument Sartre'a posiada przewagę nad

¹⁵ „J'ai honte de moi devant autrui, disons nous [...] Mais autrui n'est pas l'objet de la honte: c'est mon acte ou ma situation dans le monde qui en sont les objets.” (J.P. Sartre *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, przedruk 1973, s. 331).

argumentem Plantingi, lecz z drugiej strony traci on wiele ze swej wartości, choć chyba nie z pomysłowości, ze względu na to, że aby uznać jego siłę dowodzącą, to należy przyjąć wiele innych założeń z filozofii Sartre'a. Można też się zastanawiać, co przynosi tę dyskusję na bardziej ogólną płaszczyznę, czy wiedza wymaga pewności, czy w tym wypadku, jak i w innych, nie wystarczy nam tzw. wiedza prawdopodobna?

W obrębie dyskusji na temat filozoficznych podstaw ludzkiej intersubiektywności dość nieokreślony status trzeba chyba przyznać pewnym rozważaniom L. Wittgensteina na temat języka, którym we współczesnych czasach nadano etykietę 'argumentu języka prywatnego' (*private language argument*). W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein poddał krytyce możliwość istnienia języka prywatnego, która według niego jest implikowana przez kartezjańską teorię samoświadomości, to znaczy próbował podważyć ideę, że nazwy dla wrażeń i doświadczeń czerpią swoje znaczenie ze skojarzeń z obiektami mentalnymi, jakie prezentuje nam doświadczenie wewnętrzne.¹⁶ Na przykład słowo 'ból' miałyby otrzymywać swoje znaczenie w wyniku asocjacji z wrażeniem bólu ujmowanym w ramach doświadczenia wewnętrznego lub otrzymywałoby to znaczenie przez tzw. definicję ostensywną, w trakcie której tego rodzaju obiekt, jakim jest 'ból', funkcjonowałby jako obraz mentalny zachowywany w pamięci i w ten sposób stawałby się wzorcem dla dalszego stosowania nazwy 'ból'.

Argumentując przeciwko tej koncepcji, Wittgenstein sugerował, że skonstruowanie języka prywatnego wymagałoby posłużenia się jakimiś regułami, każda jednak reguła zakłada istnienie instancji kontrolującej poprawność jej stosowania. Z kolei zaś tą instancją nie może być sam konstruktor reguł, gdyż nigdy nie będzie miał pewności, czy stosuje je poprawnie, czy niepoprawnie, a stąd idea reguły z konieczności wymaga odniesienia się do wspólnoty podmiotów. Tylko wspólnota może być instancją gwarantującą poprawne stosowanie reguł. Z tego miałyby według Wittgensteina wynikać, że terminy mentalne nie mogą czerpać swojego znaczenia z prywatnych definicji, gdyż definicje te nie są w stanie dostarczyć reguł pozwalających stwierdzić, czy użycie danego słowa było poprawne, czy nie. Terminy mentalne uzyskują swoje znaczenie przez odniesienie do publicznie dającego się obserwować zachowania. W podstawowym wymiarze tym publicznie dającym się obserwować zachowaniem są to takie zdarzenia jak krzyk czy płacz (Wittgenstein używał tu terminu *avowals*): mówię „Boli” - zamiast krzyczeć czy płakać - i w ten sposób uczę się sensu słów, określających moje pozornie 'prywatne' doświadczenie introspekcyjne 'ból'.

Rozważania Wittgensteina wywołują na arenę dyskusji dotyczącej podstaw intersubiektywności problem języka. Takie koncepcje, jak wnioskowanie przez analogię, teoria poznawania w wyrazie lub różnie interpretowana teoria wczucia, wychodziły z założenia, że aby miało sens

¹⁶ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, § 243-315.

mówienie do innej ‘bryły cielesnej’, to najpierw trzeba uznać, że jest ona wyposażona w odrębną podmiotowość, bo same tylko objawy lingwistyczne ze strony ciała różnego od naszego własnego nie świadczą jeszcze o tym, że rzeczywiście mówi różna od nas osoba.

Istnieje też inny aspekt roli języka w obrębie problematyki genezy intersubiektywności, który łączy się ze wspomnianą wyżej leibnizjańską koncepcją harmonii prestabilizowanej. Język, jeśli można użyć takiego porównania, jest ‘wehikułem’ informacji semantycznej, sama zaś ta informacja, a więc pojęcia i znaczenia, podlega różnym interpretacjom, każdy więc z nas mógłby inaczej rozumieć pojęcia, które łączą się z konkretnymi egzemplarzami dźwięków lub napisów. W jaki więc sposób możliwe jest porozumienie pomiędzy podmiotami, jeżeli nie przyjmie się istnienia z góry ustanowionej harmonii, która powoduje, że mimo różnic w interpretacji poszczególnych jednostek niosących znaczenie jesteśmy w stanie ująć identyczny ‘rdzeń’ semantyczny. Jeśli zaś chodzi o samego Wittgensteina, to jego argument przeciwko możliwości istnienia języka prywatnego dowodzi co najwyżej, że tego rodzaju języka nie da się pomyśleć, jednakże w ten sposób problem solipsyzmu nie zostaje rozwiązany, bo z tego, że czegoś nie da się pomyśleć, nie wynika, że to coś nie ma miejsca. Argument przeciwko możliwości języka prywatnego nie ukazuje też, jak jest możliwe wspólne posiadanie tych samych ‘rdzeni’ semantycznych, ani też nie jest żadną próbą ukazania genezy ludzkiej intersubiektywności.

5. POZNAWANIE CUDZYCH STANÓW PSYCHICZNYCH

Inny charakter ma, zazwyczaj przywoływana w tym kontekście, teoria wnioskowania przez analogię, której autorstwo przypisuje się J.S. Millowi.¹⁷ Można ją interpretować wyłącznie jako tylko pewną partykularną koncepcję na temat tego, w jaki sposób w określonym zakresie rozpoznajemy cudze stany psychiczne, bądź jednocześnie nadawać jej rangę argumentu ‘odrzucającego’ solipsyzm. Według zwolenników teorii wnioskowania przez analogię z własnego doświadczenia znamy regularną korelację pomiędzy naszymi stanami mentalnymi a naszymi stanami cielesnymi: wiemy na przykład, że gdy jesteśmy zdenerwowani, to w większości wypadków stajemy się czerwoni i że drżą nam ręce. Gdy więc widzimy cudze ciało, które wygląda podobnie do naszego, to na podstawie korelacji znanej z własnego doświadczenia wnioskujemy, że w tym drugim ciele istnieje ktoś odmienny od nas i że jest on zdenerwowany.

Koncepcja ta oscyluje pomiędzy dość prostą hipotezą na temat tego, jak w pewnym ograniczonym zakresie formułujemy hipotezy na temat cudzych stanów psychicznych, a argumentem mającym rozwiązywać problem solipsyzmu. W obu tych aspektach jest ona częstym punktem

¹⁷ Por. J.S. Mill, *An Examination of W. Hamilton's Philosophy and of Principal Philosophical Questions discussed in his Writings*, London 1865.

wyjścia rozważań na temat problemu cudzych umysłów i jest traktowana jako łatwy przedmiot krytyki. Zarzuca się jej ograniczoność zasięgu, gdyż tylko wąski wycinek tego, co cudze, poznajemy przez analogizowanie. W trakcie obcowania z ludźmi najczęściej nie pojawia się w nas żadna świadomość wnioskowania. Małe dzieci, które nie są jeszcze zdolne do jakiegokolwiek wnioskowania, potrafią już jednak rozpoznawać cudze stany psychiczne. Często też jesteśmy zaskoczeni cudzą innością, co byłoby niemożliwe, gdyby teoria wnioskowania przez analogię była trafna, a więc gdybyśmy wszystko, co cudze, znali wyłącznie poprzez analogizowanie na podstawie własnego wzorca. Jednak również w odniesieniu do problemu solipsyzmu teoria wnioskowania przez analogię nie okazuje się mocna, gdyż nie wyklucza możliwości, że cudze ciała są wyłącznie tylko automatami, że więc inni ludzie albo są całkowitymi ‘zombi’, to znaczy istotami pozbawionymi świadomości lub że są połowicznymi ‘zombi’, to znaczy istotami wprawdzie wyposażonymi w świadomość, których jednak zachowanie jest ‘sterowane’ nie przez niezależny od ciała podmiot, lecz przez maszynę, jaką stanowi mózg.

Koncepcję poznawania cudzych stanów psychicznych w wyrazie, którą reprezentowali m.in. M. Scheler oraz R. Ingarden, można uznać za całkowite przeciwieństwo wnioskowania na podstawie analogii.¹⁸ W tym wypadku może również chodzić przynajmniej o dwie rzeczy, a więc zarówno o swoistego rodzaju argument antysolipsystyczny oraz o pewną hipotezę na temat pierwotnego sposobu ujmowania cudzych stanów psychicznych.

Teoria ta odróżnia trzy czynniki: po pierwsze, cudze ciało, które jest czynnikiem wyrażającym, po drugie, sam wyraz, to znaczy jakąś konkretną minę lub gest oraz, po trzecie, to co wyrażone, a więc cudzy stan psychiczny. Miałoby się to tak odbywać, że zarówno cudze ciało jak i sam czynnik wyrażający byłyby pośrednikami przeźroczystymi, to znaczy takimi pośrednikami, których faktycznie nie czynimy tematem naszej uwagi, podczas gdy tym tematem jest czynnik trzeci, czyli cudzy stan psychiczny. Zgodnie z intencją tej koncepcji poznawanie cudzych stanów psychicznych byłoby aktem nadbudowanym nad zmysłowym spostrzeżeniem cudzego ciała oraz jakiejś jego określonej konfiguracji. Zarówno ciało jak i sam wyraz są tu pośrednikami przeźroczystymi, jak również nie występuje tu żaden rodzaj wnioskowania, a stąd w poznawaniu w wyrazie mielibyśmy do czynienia z bezpośrednim poznaniem cudzych stanów psychicznych, choć oczywiście bezpośredniość ta nie byłaby tą bezpośredniością, z jaką poznajemy własne stany świadome. Wydaje się jednak, że teoria poznawania w wyrazie nie jest w stanie być argumentem przewyżającym solipsyzm, gdyż nadal nie zostaje w ten sposób wykluczone, że inne umysły po prostu nie istnieją, a istnieją tylko ciała,

¹⁸ Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1980; R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 407-427.

które zachowują się w ten sposób, jakby były wyposażone w świadomość i podmiotowość.

6. GENEZA LUDZKIEJ INTERSUBIEKTYWNOŚCI

Należy sądzić, że odmiennym zagadnieniem od argumentu przeciwko solipsyzmowi, jak również odmiennym zagadnieniem od kwestii hipotez na temat tego, jak pierwotnie rozpoznajemy cudze stany psychiczne, jest problem, w jaki sposób powstaje ludzka intersubiektywność. Radykalizm tego pytania nie jest mniejszy niż radykalizm kwestii podjętej przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu*, a mianowicie jest to pytanie o konieczne warunki pojawienia się faktu ludzkiej intersubiektywności? Jak zaznaczyłem wyżej, Kant nie rozważał tej kwestii, podjął ją natomiast Husserl i zmagał się z nią przez większą część swojej twórczości filozoficznej.¹⁹

Aby przeprowadzić radykalny dyskurs na temat genezy ludzkiej intersubiektywności, Husserl w ramach redukcji transcendentalnej, czyli zabiegu polegającego na zwieszeniu tzw. generalnej tezy naturalnego nastawienia, zaprojektował dodatkową redukcję i nazwał ją redukcją primordialną. Miała ona polegać na abstrakcyjnym pominięciu wszystkiego, co pochodzi od innych podmiotów, zaś jej celem było uniknięcie cyrkularności w trakcie próby rekonstrukcji genezy intersubiektywności. Dokonujący redukcji primordialnej filozof sytuował sam siebie w roli 'transcendentalnego Robinsona', gdyż redukcja ta zwieszała wszystkie przeświadczenia odnoszące się do istnienia innych podmiotów i w ten sposób niejako 'odzierała' doświadczenie świata nie tylko z warstwy jakichkolwiek tworów kulturowych, które przecież pochodzą z życia wspólnotowego, ale także przestrzeń i czas musiały w jej wyniku utracić aperceptywny 'pokład' intersubiektywnej obiektywności, to znaczy przestrzeń stawała się ześrodkowaną wokół pojedynczego podmiotu przestrzenią heterogeniczną, jak również czas stawał się czasem nie w pełni obiektywnym, bo choć nie był to już tzw. czas immanentny, to jednak wyniku redukcji primordialnej tracił obiektywność wynikającą z odniesienia do innych podmiotów. Dopiero z punktu widzenia takiej abstrakcji można było, zdaniem Husserla, szukać tego podstawowego 'mechanizmu', który umożliwia pojawienie ludzkiej wspólnoty.

W efekcie obrania takiego kierunku analizy Husserl uznał, że pierwotna sytuacja, w której realizuje się doświadczenie tego, co obce (*Fremderfahrung*), zachodzi wtedy, gdy w polu spostrzegania poddanym redukcji primordialnej pojawia się 'bryła cielesna' (*Leibk }per*) 'późniejszego' drugiego człowieka. Wyrażenie 'bryła cielesna' ma sygnalizować, że chodzi o tę fazę procesu doświadczenia świata, w której ciało drugiego człowieka nie jest jeszcze ujmowane jako żywe ciało

¹⁹ Por. przypis 10 oraz S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990.

wyposażone w psychiczność i podmiotowość. Aby uniknąć trudności związanych z teorią wnioskowania przez analogię, Husserl analizował sytuację pojawiania się cudzej bryły cielesnej w kategoriach pasywnie dokonującego się mechanizmu asocjacji, przy czym pojęcie asocjacji interpretował nie psychologicznie, lecz w sensie transcendentnego (koniecznego) warunku możliwości. Pasywnie dokonujące się kojarzenie powoduje, że 'moja' własna bryła cielesna łączy się w asocjatywną parę z bryłą cielesną późniejszego innego człowieka. Nie pojawia się tu żaden rodzaj wnioskowania, ale ze względu na podobieństwo obu brył moja własna cielesność i psychiczność automatycznie zostają przeniesione na cudzą bryłę.

Do tego ma się według Husserla dołączać drugi mechanizm, który polega na aprezentacji. Zachowanie się 'ożywionej' w ten sposób bryły cielesnej ('późniejszego') drugiego człowieka jest ujmowane przeze mnie w źródłowych aktach spostrzegania zmysłowego, lecz stany mentalne innego podmiotu mogą być tylko współspoztrzegane, a więc aprezentowane. Husserl widział podobieństwo pomiędzy strukturą prezentacji - aprezentacji w wypadku spostrzegania rzeczy fizycznych, gdzie aktualnie nie spostrzegana druga strona przedmiotu jest jednak 'pusto' domniemana (aprezentowana), a sytuacją aprezentowania cudzych stanów mentalnych. Odmienne jednak niż w przypadku spostrzegania obiektów fizycznych, w aprezentacji dotyczącej innych podmiotów nigdy nie może dojść do źródłowej prezentacji stanów mentalnych innego 'ja' i dlatego to, co jest tak aprezentowane, ujmujemy nie jako nasze, lecz jako właśnie cudze. Realizujące się w ten sposób pojawienie się 'pierwszego' drugiego człowieka powoduje, że moja primordialna przestrzeń uzyskuje charakter homogeniczny, mój primordialny czas staje się międzypodmiotowo jednorodny oraz wszystkie przedmioty w świecie zaczynają się pojawiać wraz z 'rysem' dostępności dla wielu podmiotów.

Czy tego typu stanowisko rzeczywiście ukazuje logiczne, wzgl. transcendentne warunki możliwości ludzkiej intersubiektywności? Można twierdzić, że Husserla teoria genezy intersubiektywności o tyle nie miała rozwiązywać problemu solipsyzmu, o ile sama redukcja primordialna była wyłącznie abstrakcyjnym pominięciem intersubiektywnej warstwy świata, nie była natomiast rzeczywistym wątpleniem w istnienie ludzkiego świata intersubiektywnego. Chodziło więc zrozumienie, jak może dokonywać się powstawanie intersubiektywnej warstwy świata. Czy jednak opisywana przez Husserla sytuacja przeniesienia mojej cielesności i psychiczności, wraz z aprezentacją cudzych stanów psychicznych na podstawie zachowania się bryły cielesnej w moim polu spostrzegania, nie jest tylko modyfikacją teorii wnioskowania przez analogię i czy nie dziedziczy jej trudności? Czy jest to rzeczywiście pierwotny mechanizm, który ujawnia nam inne podmioty?

Wydaje się, że pasywna asocjacja ma swoje granice w pojęciu podobieństwa w tym sensie, że wszystko może być uznane za podobne do

wszystkiego, jeśli tylko obierzemy odpowiedni aspekt. Husserl jednak wydawał się operować, jeśli można tak powiedzieć, normalnym pojęciem podobieństwa, to znaczy takim na przykład, z którym mamy do czynienia wtedy, gdy spostrzegając kilka drzew z jakiegoś szeregu asocjatywnie przenosimy kształt kilku pierwszych na resztę. Gdyby tak to pojąć, to inne podmioty w ramach koncepcji Husserla musiałyby się ograniczać do bytów istotnie do nas cielesnie podobnych, podczas gdy jednak wydaje się, że faktycznie dopuszczona jest tu o wiele większa plastyczność ujęć niż pomiędzy drzewami z jakiegoś szeregu, które rzeczywiście widzimy, a całą ich resztą.

Czy koncepcja Husserla, mimo transcendentalnej interpretacji, jaką chciał jej nadać, nie była w rzeczywistości tylko pewną hipotezą empiryczną, którą trzeba byłoby tak samo doświadczeniowo i eksperymentalnie weryfikować, jak weryfikuje się hipotezy z zakresu psychologii rozwojowej, w ramach której bada się, w jaki sposób dzieci ujmują cudze stany psychiczne. Gdyby koncepcja Husserla rzeczywiście wydobywała konieczne warunki intersubiektywności i ukazywała transcendentalny 'mechanizm' konstytucji innych podmiotów, to byłaby z definicji nieweryfikowalna i niefalsyfikowalna, natomiast jako hipoteza empiryczna wydaje się być mało przekonująca. Z drugiej jednak strony, na obronę Husserla, można jednak zapytać: a jak inaczej możemy sobie wyobrazić to, że pewne przedmioty ujmujemy jako żywe ciała obdarzone psychiką, jeżeli gdzieś u podstaw tego procesu nie kryje się ujęcie cielesnego podobieństwa i jakiś rodzaj przeniesienia tego, co moje, na widzianą w polu spostrzegania bryłę cielesną, podczas gdy ewentualna hipoteza konkurencyjna stwierdzająca, że chodzi tu pewien ewolucyjnie wrodzony mechanizm, w rzeczywistości nic nie mówi, na czym on mógłby polegać.

Genezy ludzkiej intersubiektywności można poszukiwać nie w transcendentalnie zinterpretowanym mechanizmie asocjacji, lecz mechanizmie, jaki stanowi ewolucja biologiczna. Można mianowicie twierdzić, że przekonania dorosłego człowieka, dotyczące istnienia innych umysłów, są produktem doboru naturalnego: istoty żywe, które są w stanie wykrywać myśli i uczucia innych istot żywych, mają przewagę ewolucyjną nad istotami, które tego nie potrafią, ponieważ lepiej mogą przewidywać, co istoty je otaczające zamierzają zrobić. Mechanizm tego rozpoznawania zakotwiczony jest w neuronalnej strukturze mózgu i to właśnie procesy neuronalne powodują, że gdy widzimy na cudzym ciele grymasy, to uznajemy, że znajduje się ono w stanie bólu.²⁰

Widać natychmiast, że odwołanie się do mechanizmu ewolucji nie rozwiązuje problemu solipsyzmu, gdyż mimo tego, że rozpoznawanie cudzych stanów mentalnych stanowiłoby przewagę ewolucyjną, to mogłoby

²⁰ Por. M. Levin, *Why We Believe in Other Minds*, w: L.P. Pojman (red.), *The Theory of Knowledge. Classical and Contemporary Readings*, Belmont CA: Wadsworth 1993, s. 488-498.

być tak, że rzekome inne podmioty byłyby w rzeczywistości automatami, a więc byłyby, wspomnianymi wyżej, całkowitymi lub połowicznymi zombi. Zwolennik rozwiązania ewolucyjnego może się bronić twierdząc, że jest w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, aby ewolucja wyposażyla mnie w przekonania o istnieniu podmiotów, mimo że inne podmioty faktycznie nie istniałyby, a więc że byłyby automatami pozbawionymi mentalności. Jednak tego rodzaju obrona jest raczej przyznaniem się do klęski, gdyż to, że coś jest wysoce nieprawdopodobne, nie wyklucza, że jest to niemożliwe.

Również jako teoria na temat sposobu poznawania cudzych stanów psychicznych podejście ewolucyjne zawodzi, bo jest ono co najwyżej sformułowaniem pewnego komentarza ewolucyjnego do określonej zdolności, lecz nie jest to ukazanie, na czym ta zdolność polega, a więc nie jest to żadna teoria na temat samego mechanizmu, dzięki któremu rozpoznajemy cudze stany psychiczne, poczynając od ich najbardziej podstawowej warstwy, jaką stanowią wrogie lub przyjazne zachowania, a kończąc na bardzo wyrafinowanych sposobach zauważania niuansów obcego życia mentalnego. Być może tzw. przyszła 'neuronauka' pokaże, na czym polega mechanizm rozpoznawania całego spektrum obcego życia mentalnego, lecz sam komentarz ewolucyjny nie równa się ukazaniu takiego mechanizmu. Kwestia ta przenosi jednak całą dyskusję na teren filozofii umysłu i sprowadza się do 'wielkiego pytania', czy w ogóle można oczekiwać czysto mechanicznej teorii mentalności, a wtedy jest obojętne, czy przedmiotem tej teorii jest własna czy cudza sfera mentalna. Streszczona wyżej koncepcja poznawania cudzych stanów psychicznych w wyrazie przynajmniej próbowała ukazać, jak tego rodzaju 'mechanizm' może wyglądać, choć oczywiście dotyczyło to wąskiego zakresu obcego życia mentalnego, jak również z punktu widzenia przyszłej neuronauki tego rodzaju koncepcja musiałaby być uznana za rodzaj teoretyzowania na poziomie psychologii potocznej (*folk psychology*). Gdy jednak ściśle trzymamy się pojęcia przewagi ewolucyjnej, to trudno jest twierdzić, że wszystko, co można rozpoznawać w wyrazie, będzie miało przewagę ewolucyjną.

7. KOMUNIKACJA EGZYSTENCJALNA

Jako pierwszy aspekt tajemnicy komunikacji został powyżej przedstawiony problem, jak jest możliwe wzajemne oddziaływanie pomiędzy osobami, jeżeli osoby zinterpretujemy jako proste substancje. Jak sugerowałem, tylko przy takim rozumieniu ośrodków komunikacji można mówić o rzeczywistej komunikacji, a nie tylko o zmianach zachodzących w jednym ośrodku pod wpływem oddziaływania ze strony drugiego ośrodka. Drugi aspekt tajemnicy komunikacji, poruszony wyżej, dotyczy możliwości

zrozumienia, jak różne podmioty mogą posiadać te same 'rdzenie' semantyczne, jeśli nie przyjmemy, że istnieje pewien rodzaj harmonii prestabilizowanej w dziedzinie wzajemnego porozumiewania się. Trzecia kwestia, która również wydaje się mieć charakter tzw. naturalnej tajemnicy, dotyczy problemu, na czym polega pierwotny sposób dowiadywania się o cudzych stanach psychicznych, gdyż każda z dotąd zaprezentowanych koncepcji na ten temat posiada bardzo istotne wady. Przedstawiona wyżej kwestia solipsyzmu dotyczy już nie tajemnicy samej komunikacji, lecz jest metaproblemem, gdyż chodzi w niej nie o wiedzę na temat cudzych stanów psychicznych, lecz o wiedzę na temat wiedzy, to znaczy o to, czy wiemy, że rzeczywiście mamy wiedzę odnoszącą się do istnienia innych podmiotów. W kontekście ogólnego zagadnienia sceptycyzmu i definicji wiedzy problem ten współcześnie etykietuje się mianem zagadnienia 'wiedzy o wiedzy'.

Chciałbym jednak twierdzić, że żadna z tych kwestii nie dotyczy jeszcze wprost samej komunikacji pomiędzy osobami, a więc nadal nie wiedzielibyśmy, na czym może polegać komunikacja pomiędzy osobami nawet wtedy, gdybyśmy jakoś poradzi sobie z aporią rodzaju warunkowania, które zachodzi w komunikacji, ani też wtedy, gdybyśmy w jakiś sposób rozwiązali aporię wspólnego posiadania 'rdzeni' semantycznych, ani też wtedy, gdybyśmy dysponowali jakąś przekonującą koncepcją rozpoznawania cudzych stanów psychicznych i koncepcją genezy ludzkiej intersubiektywności. Chciałbym więc twierdzić, że najgłębiej sięgająca warstwa tajemnicy dotyczącej komunikacji pomiędzy osobami odnosi się tego, co w tradycji filozofii współczesnej uzyskało miano komunikacji egzystencjalnej oraz do tego, co tu proponowałbym nazwać komunikacją intuicyjną. Formalnie patrząc, rozumiem to w ten sposób, że komunikacja egzystencjalna jest warunkiem możliwości komunikacji intuicyjnej, natomiast sama komunikacja intuicyjna jest czymś, co ma wymiar eschatologiczny, choć jej 'ślady' lub 'szyfry' można napotkać po stronie, jeśli można tak powiedzieć, światowej. Warto jest podkreślić, że komunikacja intuicyjna nie ma nic wspólnego z domniemanymi zjawiskami tzw. telepatii.

Wyrażenie 'komunikacja egzystencjalna' pochodzi od K. Jaspersa, lecz tu nie chciałbym ściśle wiązać tego określenia z jego poglądami. Raczej będę starał się dokonać konstruktywnej syntezy tego, co na temat tego rodzaju problematyki znajduje się nie tylko w pismach Jaspersa, lecz także u S. Kierkegaarda, M. Heideggera, M. Bubera czy E. Levinasa, a więc tych filozofów, których uprzednio określiłem jako przeciwstawiających się kartezjańskiemu i epistemologicznemu podejściu do zagadnienia intersubiektywności.

Komunikacja egzystencjalna ma miejsce wtedy, gdy wchodzące w nią podmioty starają się wyzbyć uwikłania w zwyczaje panujące w określonym społeczeństwie, zwyczaje, które dominują wzajemne porozumiewanie się. Komunikacja egzystencjalna jest więc wtedy możliwa,

gdy pomiędzy starającymi się porozumieć osobami nie ujawnia się to, co M. Heidegger określił panowaniem społecznego ‘się’ (*das Man*).²¹ Gdy w komunikacji dominuje owo ‘się’, to znaczy gdy dominuje ‘mówi się’ to a to w danej sytuacji, ‘robi się’ tak a tak itd., to komunikacja egzystencjalna nie jest możliwa, a w to miejsce pojawia się bardziej lub mniej konwencjonalna rozmowa, wymiana informacji na jakiś temat itd. Możliwe są nawet czynione z dobrą intencją porady życiowe, lecz nie wykraczają one poza to, co jest określone konwencją. W ten sposób nie chcę jednak sugerować, że próba wyjścia poza konwencjonalne ‘się’ zwyczaju, utartego trybu życia itp., musi zmierzać w kierunku tzw. autentyczności jako wyróżnionego sposobu ‘bycia w świecie’. Autentyczność ludzkiego istnienia w świecie według Heideggera pojawia się wtedy, gdy wychodzimy poza konwencjonalny społecznie sposób istnienia i bierzemy pod uwagę perspektywę własnej nieuchronnej śmierci.

Po drugie, do zaistnienia komunikacji egzystencjalnej sam warunek przekroczenia społecznej konwencji nie wystarcza, potrzebne jest coś więcej. To ‘coś więcej’ określiłbym jako szczerść egzystencjalną, gdyż nawet w sferze, w której komunikujące się osoby w jakiś sposób wyzbywają się społecznej konwencji, nadal jest możliwa wewnętrzna nieszczerść, wynikająca z uwikłania w jakiś rodzaj złej woli, możliwe jest dążenie do manipulowania drugą osobą, do wykorzystywania jej dla własnych korzyści lub własnej przyjemności. Gdy zła wola zostanie wyeliminowana w intencjach każdej ze stron komunikacji, to może pojawić się horyzont prawdy egzystencjalnej, którego głównym składnikiem jest świadomość absolutnie odmiennej od całego świata przedmiotowego pozycji ontycznej osób.²² Wyzbycie się konwencjonalnej relacji oraz brak złej woli powoduje zobaczenie, iż jako osoby jesteśmy czymś wyjątkowym w tym sensie, że możemy odnieść się do wszystkiego, co istnieje, lecz jednocześnie, że całość tego, co znamy, jak również całość tego, co moglibyśmy poznać, zawiera w sobie tajemnicę, której nie jesteśmy w stanie przekroczyć. Szczerść egzystencjalna w autentycznej komunikacji ujawnia samotność porozumiewających się osób na tle nieograniczonego i tajemniczego horyzontu świata. Tego rodzaju komunikacja egzystencjalna zdarza się, choć nie musi, w rozmowach towarzyszących zbliżającej się śmierci, w momentach przysięgi, która ma dotyczyć całego życia, w aktach decyzji grupy osób, które podejmują zadania grożące śmiercią.

²¹ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 162-185.

²² „Jedno z podstawowych przekonań filozofii egzystencjalnej brzmi: jednostka nigdy nie jest, jednostka się staje. Egzystencja więc staje się, jest w ciągłym ruchu. Człowiek staje się w swej wolności. Wolność jest ekspansywnością. Dzięki temu ujawnia się na zewnątrz w komunikacji skierowanej do drugiego człowieka. Skrytość jest komunikacją jednostki z samym sobą. W średniowieczu mówiono: *bonum diffusivum est*. Podobnie wolność, która jest dobrem, jest wylewna, to znaczy ujawnia się w zewnętrznej komunikacji.” (A. Szwed, *O komunikacji pojęcia powagi egzystencjalnej*, w: J. Kłos/A. Noras (red.), *Człowiek i polityka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2002, s. 256).

Po trzecie, doświadczenie wyróżnionego statusu osób na tle horyzontu świata przedmiotowego sprawia, że komunikacja, choćby na chwilę, zaczyna tworzyć swoistą 'przestrzeń', przestrzeń wyposażoną w odrębne znaczenie i w ten sposób jakby wyrwaną całości tego, co istnieje. Sferę tę M. Buber określał mianem sfery dialogicznego 'między' (*Zwischen*) lub sfery 'ja-ty' i uważał, że różni się ona istotnie od sfery, która normalnie występuje w relacji do przedmiotów lub w relacji do ludzi, gdy człowieka nie traktujemy jako 'ty', lecz jako rzecz, o której mówimy, którą możemy obiektywistycznie opisywać, jako coś, czym możemy manipulować.²³ Buber sądził, że w dialogicznym 'między' uczestnicy tej sfery konstytuują się jako osoby. Tutaj jednak operuję innym rozumieniem osoby w ten sposób, że substancjalna natura indywidualnej osoby istnieje niezależnie od tego, czy wchodzi ona w relację komunikacji egzystencjalnej, natomiast komunikacja ta ujawnia dobitnie jej wyróżniony sposób istnienia w świecie przedmiotowym. Zdarzenia komunikacji egzystencjalnej potwierdzają również, jak sądzę, odróżnienie E. Levinasa pomiędzy totalnością a nieskończonością: niczym nie ograniczony horyzont świata przedmiotowego, do którego osoby mogą się odnieść, lecz do którego się nie redukują. Levinas nazywa totalnością, którą odróżnia od nieskończoności ujawniającej się w pozaintencjonalnym, przekraczającym każde pojęcie doświadczeniu 'oblicza' (*visage*) drugiego człowieka.²⁴ Mówiąc zaś językiem bardziej tradycyjnym, osoby ze względu na samoświadomość, jaką posiadają, jak również ze względu na wolność, którą dysponują, a także z powodu swojej otwartości aksjologicznej są zdolne do przekroczenia każdej totalności przedmiotowej i jako takie pojawiają się sobie wzajemnie jako nieskończone ośrodki aktywności.

Po czwarte, komunikacja egzystencjalna jest, co wydaje się paradoksalne, komunikacją nie wprost, a więc jest komunikacją pośrednią. W sensie banalnym zakłada ona rozpoznawanie cudzych stanów psychicznych, lecz jako taka nie dotyczy ich ani w formie poznawania w wyrazie, ani też postaci wnioskowania przez analogię, ani też w innych postaciach, gdyż odnosi się do samych osób, a nie do ich stanów psychicznych. Komunikacja egzystencjalna jest pośrednia w sensie nadanym temu określeniu przez S. Kierkegaarda.²⁵ Nie rozgrywa się ona poprzez to, co jest przekazywane wprost jako informacja semantyczna, czy też poprzez to, co jest ujmowane jako cudzy stan psychiczny, lecz pośrednio, a mimo tej pośredniości jej przekaz jest czymś najgłębszym, gdyż dotyczy wyróżnionej pozycji osób w uniwersum ontycznym. Choć wypowiedane słowa i zdania dotyczą zwykłych rzeczy, rzecz by można,

²³ „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie [...] Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, kein Gier, keine Vorwegnahme“ (M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965, s. 15).

²⁴ „La mani[ère] dont se pr[és]ente l'Autre dépassant l'id[ée] de l'Autre en moi nous l'appelons, en effet, visage” (E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'ext[er]iorité*, La Haye 1971⁴, s. 21).

²⁵ Por. S. Kierkegaard, *Dzienniki* (wybór), tłum. A. Szwed, Lublin: TN KUL 2000, s. 221-231.

dotyczą ‘światowych kwestii’, to poprzez postawę, która się wraz z nimi się ujawnia, osoby komunikują się egzystencjalnie. W określonych sytuacjach wystarcza pewien pozasłowny sposób działania, milczenie lub jedno spojrzenie, by pośrednio osiągnąć absolutną bezpośredniość osobowej komunikacji.

Po piąte, zaistnienie komunikacji egzystencjalnej w powyższym sensie może prowadzić, choć nie musi, gdyż z powodu różnych okoliczności może to być niemożliwe, do tego, co K. Jaspers określał mianem zmagania się lub walki, dodając się do tego, że chodzi tu o kochające zmaganie się osób ze sobą (*liebender Kampf*). Celem tego zmagania się jest odkrycie prawdy o świecie, lecz w samym tym zmaganiu nie ujawnia się żadna prawda partykularna, ani na temat samych podmiotów komunikacji, ani w odniesieniu do świata. Tego rodzaju postawa walki czy zmagania się w celu osiągnięcia prawdy zdarza się w relacji mistrz - uczeń w dziedzinie religijnej, naukowej, ale też w różnych innych dziedzinach zawodowych. Zmaganie się podmiotów ze sobą nie prowadzi do żadnej prawdy partykularnej, lecz jest to zaświadczenie o wyróżnionej pozycji człowieka we wszystkim, co istnieje, a więc ujawnia się tu swoistego rodzaju prawda samej komunikacji, którą może być na przykład uczciwość i szlachetność postępowania. Chodzi tu jednak o walkę czy zmaganie, co wskazuje na to, że osoby komunikujące się egzystencjalnie wcale nie tracą swojego indywidualnego profilu na rzecz jakiegoś nieokreślonej jedności, lecz mimo swojej osobowej unikalności współpracują ze sobą w tworzeniu czegoś czy w myśleniu.²⁶

Z tego punktu widzenia powinno być widać, dlaczego na początku starałem się sugerować, że tylko oddziaływanie pomiędzy osobami może być nazwane komunikacją, a wszystkie inne formy tzw. komunikacji są albo wyłącznie ‘przepływem’ oddziaływań fizycznych, albo przekazywaniem informacji semantycznych. Jest wprowadzić tak, że bez przekazywania informacji semantycznych komunikacja egzystencjalna nie jest możliwa, jak również i ona sama jest oczywiście czymś znaczącym, a więc semantycznym, lecz z drugiej strony może istnieć komunikacja semantyczna bez egzystencjalnej, co dzieje się wtedy, gdy podmioty podległe są społecznej konwencji, gdy dążą do manipulowania sobą wzajemnie itd.

Czy to jest jednak wszystko, co można spekulatywnie pomyśleć na temat komunikacji pomiędzy osobami? Zależy to od tego, jak pojmimy szersze tło ideowe. To tło można wprowadzać na dwa sposoby, po pierwsze,

²⁶ „Egzystencja jest tylko w komunikacji między egzystencjami. Jako izolujące się bycie dla siebie moje bycie sobą przestaje być sobą. Bycie sobą dochodzi do siebie samego tylko wtedy, gdy dochodzi do siebie w komunikacji z innymi. Dlatego jeden z elementów egzystencji stanowi walcząca miłość. Człowiek rezygnuje w niej z samego tylko utwierdzenia własnej pozycji, wyzbywa się wszelkiego gniewu, poskramia urażoną dumę. Albowiem izolująca się w sobie prawda nie jest jeszcze prawdą (K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999, s. 145-146).

od strony metafizycznej i religijnej i, po drugie, od strony samego fenomenu komunikacji pomiędzy osobami. W pierwszym wypadku można się odnieść do monadologii chrześcijańskiej, w drugim można próbować twierdzić, że sam fakt istnienia fenomenów komunikacji egzystencjalnej niejako wskazuje poza siebie, to znaczy wskazuje na taką możliwość komunikacji, która przekracza sferę 'między' Bubera, pustą treściowo nieskończoność doświadczaną w drugiej osobie w koncepcji Levinasa, czy kochającą walkę Jaspersa.

8. KOMUNIKACJA INTUICYJNA

Komunikacja intuicyjna zakłada komunikację egzystencjalną, a oba rodzaje komunikacji są w najszerszym sensie semantyczne i tym się różnią od wpływu wzajemnego, który wywierają na siebie zwierzęta lub rośliny, gdzie nie mamy do czynienia z semantycznością, lecz z opartym na instynkcie lub automatyzmie wskazywaniem (indykacją). Komunikacja egzystencjalna zdarza się, jak sugerowałem powyżej, w wielu sytuacjach życiowych, często w tzw. sytuacjach granicznych, lecz może również trwać jak postawa życiowa odniesieniu do wybranych osób, a dzieje się to wtedy, gdy nieprzerwanie są spełnione jej warunki.

Jeżeli, jak to się zazwyczaj czyni, intuicję przeciwstawimy dyskursowi, to zarówno komunikacja egzystencjalna jak i intuicyjna nie są dyskursywne, to znaczy, że jako zdarzenia lub jako trwające długo nastawienia nie polegają one na żadnym wnioskowaniu lub na przechodzeniu od jednych treści semantycznych do innych treści. 'Intuicja', o którą chodzi w komunikacji intuicyjnej, nie jest też intuicją zmysłową, lecz nadbudowuje się nad zmysłowymi ujęciami czyjegoś zachowania, nad udzielanymi przez kogoś informacjami semantycznymi i jako ujęcie nadbudowane jest ona niezmysłowa, lecz jednocześnie, mimo tego nadbudowania, jest bezpośrednia, a jej bezpośredniość jest, jeśli można tak powiedzieć, absolutna. Te formalne charakterystyki nie uwidaczniają oczywiście jeszcze, czym jest komunikacja intuicyjna, gdyż potrzebne są przykłady.

Jak wyżej już wskazywałem, monady w uniwersum Leibniza nie komunikują się ze sobą, lecz tylko 'patrzają' na siebie w 'zastygłym' świecie, który powstał jako efekt decyzji Boga o tym, że wszystko ze wszystkim ma być skoordynowane. Odzwierciedlanie, w obrębie którego monady są zamknięte, jest czymś całkowicie przeciwnym w stosunku do komunikacji intuicyjnej, gdyż ona jest wypływającym z wolnej decyzji udzielaniem własnej unikalności osobowej i jednocześnie partycypacją w unikalności ontycznej drugiej osoby. Radość rodziców patrzących na nowo narodzone dziecko jest nie tylko współświadomością pozytywnego zdarzenia, którym były narodziny, lecz przede wszystkim intuicyjnym doświadczeniem wzajemnej unikalności w odniesieniu do tego zdarzenia, jest to towarzysząca radości świadomość wzajemnej odmienności w

doświadczeniu tego samego. Poczucie wspólnoty ludzi współdziałających ze sobą, czym może być współdziałanie drużyny ratowniczej lub sportowej, nie jest przede wszystkim euforycznym wyzbyciem się własnej indywidualności na rzecz ducha wspólnoty, lecz szczęście płynące z tego doświadczenia ma swoją podstawę w świadomości, że istotnie odmienne, a więc unikalne osoby współuczestniczą w tym samym. Decydująca jest tu właśnie świadomość uczestnictwa w czyjejś odmienności, zapośredniczona poprzez poczucie wspólnoty działania czy wspólnoty doświadczenia. Podobne ślady komunikacji intuicyjnej, skierowanej do czyjejś unikalności osobowej zdarzają się nie tylko wtedy, gdy tworzy się duch wspólnoty, powstający w efekcie współdziałania, lecz także jest to możliwe wtedy, gdy nie istnieje żadne działanie, a więc na przykład wtedy, gdy wspólnie słuchana poezja lub muzyka wywołują porozumienie co do ich wagi, choć każdy wie, że zareaguje inaczej na treści przez nie niesione. Może to być przypadkowe spojrzenie w tę samą stronę, powiedzmy, w stronę nadciągającej chmury, wraz ze świadomością, że każdy odmienne, lecz w tej odmienności wspólnie, doświadcza tego samego.

To są jednak tylko 'ślady' lub 'szyfry' komunikacji intuicyjnej, która zdarza się niekiedy i której nie można wywołać na życzenie. Te ślady lub 'szyfry' można spekulatywnie rozwinąć w ten sposób, że autentyczna komunikacja pomiędzy osobami polega 'na życiu czymś życiem', to znaczy na pełnym intuicyjnym ujęciu własnej unikalności osobowej i w jej ramach na jednoczesnym ujmowaniu cudzej niepowtarzalnej indywidualności w trakcie doświadczenia różnego rodzaju przedmiotów lub zdarzeń. Nasze aktualne ujęcia odnoszące się do nas samych oraz komunikacja z innymi osobami są w dominującej mierze semantyczne, a to oznacza, że ich narzędziem jest ogół pojęciowy, a stąd z kolei to, co unikalne musimy poznawać zawsze ogólnie. Gdy sięgniemy do spekulatywnej monadologii chrześcijańskiej, wraz z jej tradycyjnym słownikiem zawierającym takie pojęcia jak substancja, materia i forma oraz do koncepcji czystych, to znaczy bezcielesnych inteligencji, to obraz komunikacji pomiędzy osobami mógłby się przedstawić w następujący sposób.

Materia zasłania nam dostęp do ujęcia unikalności własnej jak również do ujęcia unikalności innych osób. To 'zasłanianie' odbywa się w ten sposób, że na podstawie obrazów zmysłowych musimy dokonywać abstrakcji i stąd jesteśmy w stanie tworzyć semantyczne treści, które potem wykorzystujemy do uchwycenia znaczenia tychże samych obrazów, z których je zaczerpnęliśmy, nigdy jednak w ten sposób nie możemy poznać unikalności przedmiotów, gdyż jakiegokolwiek rozumienie zakłada pojęcie, to znaczy treści semantyczne, które dotyczą wielu przedmiotów. Czyste inteligencje, rozpatrywane z punktu widzenia, o którym teraz mowa, to takie istoty osobowe, które mają niezapośredniczony semantycznie dostęp do przedmiotów. Mówiąc zaś językiem religijnym, aniołowie poznają na przykład istotę lwa nie poprzez zapośredniczenie jakie, powiedzmy,

stanowią takie treści semantyczne, jak zwierzę lub ssak mięsożerny itd., lecz ujmują bezpośrednio czystą formę lwa. Podobnym poznaniem dysponują w stosunku do siebie samych i w stosunku do innych osób. Różnica jest jednak ogromna, jeśli chodzi o indywidualność bytu pozaosobowego z jednej strony i osób z drugiej. Ujęcie czystej formy lwa jest jednocześnie widzeniem, że poszczególne egzemplarze są tylko właśnie powieleniem tej formy, natomiast w wypadku osób każda z nich nie podlega multiplikacji przez materię, jej unikalna istota jest tylko ‘przesłonięta’ przez materię i treści semantyczne, z pomocą których musimy ją ujmować, a więc ‘przesłonięta’ przez takie na przykład ogóły semantyczne jak człowiek, mężczyzna, profesor filozofii, człowiek trochę nerwowy itd.

Patrząc z punktu widzenia eschatologii monadologii chrześcijańskiej komunikacja intuicyjna pomiędzy osobami polega więc ostatecznie na takiej właśnie, jak można by dwuznacznie powiedzieć, angelicznej wizji, to znaczy na niezapośredniczonym semantycznie widzeniu własnej unikalności i jednoczesnym widzeniu czyjejs unikalności bez ‘zasłony’ ogółu semantycznego. Używając obrazu wzajemnie odzwierciedlających się monad, można powiedzieć, że komunikacja intuicyjna jest zobaczeniem, dlaczego każda samoświadoma monada odzwierciedla świat w jedyny sposób, to znaczy zobaczeniem jej unikalnego punktu widzenia jako takiego z tym, że tego ‘punktu widzenia’ nie należy rozumieć jako miejsca w czasie lub w przestrzeni, lecz jako wewnętrzną i metafizycznie niepowtarzalną naturę każdej samoświadomej monady (osoby). Nie znaczy to, co trzeba podkreślić, że tego rodzaju widzenie odbywa się w jakiejś pozazmysłowej pustce, gdzie mielibyśmy do czynienia z czymś w rodzaju ‘duchowej przeźroczystości’. To widzenie dokonuje się poprzez nawet najbardziej intensywne i najbardziej gęste bogactwo innych doświadczeń, które zwyczajowo określamy doświadczeniami zmysłowymi lub intelektualnymi. Komunikacja intuicyjna jest więc udziałem w życiu innej osoby, jest ‘życiem czyimś życiem’ i w tym sensie jest komunikacją w najwyższym stopniu, ponieważ jest udzielaniem samego siebie, to znaczy udzielaniem swojej unikalnej istoty.²⁷

²⁷ “As pure spirits, God and the angels know their essences intuitively. Thus they are immediately aware of their connaturality with other beings and of the sympathetic love to which connaturality gives birth. Man, the lowest of the spirits, is a form received in matter. Therefore he has no intuition of his essence. He is immediately aware neither of his connaturality with other beings nor of his sympathy toward them. The imperfection of his self-awareness accounts for his deficient way of knowing other beings.” (G.A. McCool, *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, New York: Fordham University Press 1992, s. 65).