

J a c e k H o ł ó w k a

Intencje według G.E.M. Anscombe

Słowa kluczowe: *intencja, konsekwencjalizm, normatywizm, normy absolutne, porządek społeczny, racja do działania, utilitaryzm, współpraca społeczna*

Intencje są to celowe i zazwyczaj uświadomione motywy działania, skłaniające nas do osiągnięcia jakichś ważnych rezultatów. O pociągających nas błahostkach, takich jak upodobanie do słodyczy, nie mówimy, że stwarzają intencje do działania, choć zdarzają się sytuacje szczególne, gdy ktoś na przykład kradnie słodycze, by przed sobą lub innymi ukryć fakt, że jest od nich zależny. W zasadzie intencją jest jednak taki stan umysłu, który jawnie domaga się realizacji i ma wyraźny wpływ na dalszy bieg naszego życia. Czyli najczęściej kierują nami intencje uświadomione i przez nas aprobowane, nawet jeśli pewne dorosłe i świadomie działające osoby ulegają też intencjom których cel pozostaje zagadkowy lub przynajmniej dla działającego ukryty. Za intencjonalne działanie przyjmuje się wszelkie dążenie do dowolnego stanu rzeczy, podejmowane w nadziei, że przy sprzyjających okolicznościach upatrzony efekt zostanie osiągnięty. Intencje muszą być zatem uznawane za coś korzystnego dla sprawcy, przynajmniej pod jakimś względem (choćby urojonym), lub w specjalnych okolicznościach (na przykład podświadomie), lub w stanie obniżonego krytycyzmu (wywołanym być może przez jakichś skutecznie działających manipulatorów). W tej sprawie jesteśmy zdecydowanie liberalni, co u jednych obserwatorów budzi konsternację, u innych poczucie dumy. Powszechnie uznaje się na przykład, że gracze w kasynie postępują dobrowolnie i intencjonalnie, to znaczy świadomie dążą do wyobrażonego celu, nawet jeśli jednocześnie wiedzą, że sukces jest mało prawdopodobny. Kto hazarduje się z własnej woli i na

mocy własnej decyzji, uważany jest za człowieka postępującego zgodnie ze swymi intencjami. Przyznajemy bowiem, że trwałe intencje mogą być także głupie, szkodliwe i uzależniające. Wystarczy nam jednak, że są trwałe i charakterystyczne dla osoby, która im ulega. Nie muszą być racjonalne, przemyślane, realnie korzystne dla sprawcy, publicznie aprobowane, jawne i zrozumiałe dla obserwatora. Jeśli skutecznie kierują czymś postępowaniem, i mają jakiś choćby pozornie wyznaczony cel, to uznajemy je za trwałe aspekty czyjejś tożsamości i nieusuwalną strukturę w czymś sposobie układania sobie życia. I to nam zazwyczaj wystarcza.

Autorką szczególnie interesujących spostrzeżeń dotyczących intencji była Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, profesor uniwersytetów w Oksfordzie i Cambridge, która nawet napisała dwa teksty noszące ten sam tytuł: *Intention*. Pierwszy został wygłoszony w londyńskim Towarzystwie Arystotelesa w 1957 roku i jest stosunkowo niewielki – liczy 11 stron (Anscombe 1957a). Zaczyna się od pytania: „Co różni działania, które są intencjonalne, od takich, które takimi nie są?”. Inaczej mówiąc, Anscombe chce odróżnić nasze działanie świadome, celowe i zamierzone od działań mimowolnych, fizjologicznych, nawykowych, automatycznych, przygodnych i bezcelowych. Stara się także ustalić, czy ta granica może być kiedykolwiek przeprowadzona w sposób wyraźny i pewny. Jest w tej sprawie raczej sceptyczna.

Wersja książkowa ukazała się w 1957 roku, wydana przez firmę Basil Blackwell w Oksfordzie (Anscombe 1957b). Książkę otwiera streszczenie omówionych zagadnień i jest to lista tematów obejmująca 52 punkty. Można więc powiedzieć, że książka zawiera 52 rozdziały bez tytułów, gdyż opisowe tytuły rozdziałów zostały wyrażone w spisie rzeczy poprzedzającym cały wykład. To niecodzienny sposób organizowania myśli, ale nie całkiem nieznanym. Swą budową książka Anscombe przypomina traktat Thomasa Hobbesa *Lewiatan* oraz dzieło Johna Locke’a *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Wersja Anscombe jest jednak wygodniejsza w czytaniu niż dwa pierwowzory. U Anscombe streszczenia są zebrane w jednym miejscu, we wstępie, a nie na marginesie rozważań, jak to zrobili Hobbes i Locke. W każdym razie te trzy klasyczne pozycje w filozofii brytyjskiej (oprócz pewnych innych mniej znanych) mają jedną ważną zaletę. Obok tekstu zasadniczego wyliczają główne tematy składające się na treść dzieła, i tezy te zostały uporządkowane, co ułatwia śledzenie toku argumentacji. W przypadku książki Anscombe jest to szczególnie potrzebne. *Intention* (książka) jest bowiem pracą fascynującą, ale dość kontrowersyjną i niejednoznaczną. Jedni czytelnicy widzą w niej teoretyczną konsekwencję ogłoszonego przez Ludwiga Wittgensteina przekonania, że istnieje gramatyka ludzkich zachowań, która instytucjonalizuje pozornie rozproszone działania rozmaitego rodzaju. Inni sądzą, że Anscombe w swym dziele rozważa powody ewentualnej rezygnacji z pojęcia „intencji” w filozofii i nadaje intencjom interpretację wyraźnie psychologiczną. Możliwe jest też

trzecie odczytanie Anscombe – moim zdaniem najbardziej przekonujące – które mówi, że Wittgenstein uważał badania nad intencjami za temat obiecujący filozoficznie i odkrywczy, natomiast Anscombe dostrzegła szczególnie ważne zastosowanie tej metody w filozofii religii. W tej dziedzinie intencje mogą służyć do stworzenia pomysłowych i wnikliwych wyjaśnień dotyczących schematu pojęciowego tworzonego przez „gramatykę zachowań religijnych”. Posługiwanie się intencjami jest zatem dość złożoną grą językową, społeczną i kulturową.

W londyńskim wykładzie działania celowe określone zostały jako zachowania motywowane jakąś wizją tego, co by się ujawniło, gdyby wolno było cały czas pytać: „Dlaczego?”. Tego jednak robić nie wolno. Metodyczne dopytywanie przemieniłoby wspólne życie w koszmar. Nie można ról społecznych redukować do sesji uzasadnień i usprawiedliwień. Z dnia na dzień musimy bez protestu dostosowywać się jakoś wzajemnie do siebie, bez stałego kwestionowania przyjętych założeń. Liczne konwencje, po części całkiem arbitralne, są więc zawsze potrzebne. To one stanowią ostateczną podstawę porozumienia i dostarczają mechanizmów wzajemnego dostosowania się. Bez nich świat stałby się chaotyczny i opresyjny. Potrafimy współdziałać tylko pod warunkiem, że rezygnujemy ze stałego kwestionowania wszystkiego, co arbitralne. Słowa, zachowania i gesty są często jedynie wyrazem intencji uczestniczenia we wspólnym życiu, a nie próbą dosłownego stwierdzenia lub ustalenia czegokolwiek.

Można to powiedzieć inaczej. W pewnym zakresie musimy działać jak bezmyślne automaty, po to, byśmy kiedy indziej mogli działać jak żywe organizmy, kierujące się pragnieniami, i byśmy mogli swobodnie wybierać, do jakich celów możemy bezpiecznie dążyć nie podważając zasadniczego porozumienia o współpracy. Tylko w ten sposób można na przykład rozwiązać dylemat między społecznymi schematami współdziałania i innowacyjnością narzucaną przez nowe style życia, czyli między formalistycznie określonym schematem wszelkiego porozumienia a treścią nieznaną wcześniej propozycji współdziałania.

Tu tkwi odpowiedź na pytanie, jak daleko można zmienić potoczne formy wypowiedzi, nie degradując społecznej komunikacji do bełkotu, a także jak ustrzec się przed zredukowaniem wszelkiej komunikacji do opisu naturalistycznego. Bełkot i naturalizm to dwa poważne zagrożenia w rytuałach społecznego porozumienia. W życiu społecznym trzeba respektować gramatykę rozmaitych form wymiany myśli, nie posuwając się do narzucania sztywnych reguł kolejnym próbom ekspresji, ale także bez faworyzowania „nowomowy” jako rzekomo najbardziej uniwersalnego stylu porozumienia się.

Wątpliwości z tego zakresu mogą się pojawiać na każdym kroku. Co znaczy zwrot: „Dobrze, wybaczam ci”? Czy intencja wybaczenia jest zawsze skuteczna? Czy nigdy się nie zdarza, że słownie deklarujemy wybaczenie,

ale w umyśle czy w sercu zachowujemy urazę? Wyobraźmy sobie, że ktoś stłukł mi chińską wazę, bo ją bezmyślnie opukiwał. Mam prawo wpaść w oburzenie. Nawet jeśli ta waza była tylko sprytną podróbką, i nawet jeśli w piwnicy mam jeszcze cztery inne, podobne, to jeszcze nie powód, by każdy, kto tylko zechce, mógł mi dowolne z tych naczyń odebrać lub zniszczyć bezkarnie. I tak jest, nawet jeśli w ogóle nie mam serca do chińskiej sztuki zdobniczej lub jeśli wszystkie te wazy dawno mi zbrzydły. Także moje racjonalne przekonanie, że w takiej sytuacji niewiele tracę, gdy mi ktoś jedną wazę stłucze, nie przesądza o tym, że muszę na żądanie wyrazić wybaczenie, ani tym bardziej tego, że musi ono być szczere. Także żadne z moich przyszłych zachowań nie ustala tego jednoznacznie. Musimy przyjąć istnienie kategorii wybaczeń „pozornych” lub „nieudanych”. Mogę na przykład starać się komuś coś wybaczyć, ale nie być w stanie osiągnąć tego celu. Będę tylko udawać pojednanie, ale zachowam „zadrę w sercu”. Czy w takiej sytuacji wolno powiedzieć, że uczciwie przebaczyłem, tylko niemądry żal gryzie mnie wbrew mej woli? Czy muszę raczej powiedzieć: „Starałem się mu wybaczyć, ale nie miałem dość siły charakteru i wybaczenie mi się nie powiodło”? Lub inaczej: „Miałem dobrą intencję, ale nie udało mi się jej zrealizować”? To ważny problem, mający znaczenie w prawie, polityce, religii i pedagogice. Jest on wywoływany przez niejasno lub niejawnie działające intencje, i czasem trzeba taki problem uznać za nierozwiązywalny. Można przecież powiedzieć: „Szczерze chciałem ci wybaczyć, ale sparaliżowało mnie jakieś rozkapryszenie, którego nie potrafiłem opanować. I ci nie wybaczyłem. Co mam teraz zrobić? Wybaczyć ci jeszcze raz, tylko po cichu?”. Jak mam odróżnić tę sytuację od innej, w której wybaczyłem już całym sercem, tylko pozostały mi nawykowe odruchy niechęci, których nie potrafię poskromić, ale z którymi się nie utożsamiam?

Wiele innych intencji, podobnych pod tym względem do zamiaru przebaczenia, nie da się ściśle rozpoznać. Różne związki emocjonalne, utrwalone warunki zażyłości, gotowość do współpracy, pogniwianie, a także stany chwiejne i ulotnie zobowiązujące do jakichś działań, są tylko częściowo zobowiązujące i dość niepewne. A przecież nie istnieje nic takiego jak „intencje połowiczne”. Występują intencje słabe i chwiejne, ale nie „częściowo tylko zachodzące”. Nie ma zobowiązań świadomie zawieranych jako tylko prawdopodobne. A jednak czasem postępujemy w sposób tak właśnie niepewny i warunkowy. I jakoś da się z tym żyć. To świadczy o czymś bardzo ważnym. Zobowiązania i intencje to nie są postawy, które można by zdefiniować w kategoriach naturalistycznych. Tego nie należy zapominać. Intencje, postanowienia, wybaczenia i pozaprawne zobowiązania nie powstają w procesie naturalistycznym. Nie są efektem działania, ale postanowienia. W dużym stopniu opierają się na wewnętrznym odczuciu i nie charakteryzują ich trwale żadne określone objawy i zachowania. Ich zajścia nie możemy traktować jako zbioru faktów, tylko raczej jako postawę wyrażającą określone zamiary i sposoby

wspólnego działania. Są to aspekty naszego życia psychicznego uruchamiane przez otaczające nas osoby, albo sposoby wchodzenia przez nas w bliższe relacje z otaczającymi nas i ważnymi dla nas ludźmi. Intencje, czyli dyspozycje do działania, to mętne i trudne do stwierdzenia stany. Ale to one w znacznym stopniu charakteryzują nasze relacje z innymi. Nieporozumienia są nieuniknione. Tej trudności chyba Anscombe nie doceniła.

Rozpatrzmy jeszcze inną sytuację. Ktoś mówi: „Przestałem ci ufać”. Co taka wypowiedź znaczy? Może nie znaczyć niczego konkretnego, ale na pewno ujawnia na przykład zamiar zwiększenia dystansu wobec tej osoby i wzywa ją do większej powściągliwości we wzajemnych kontaktach. W żadnym razie jednak taka postawa i ujawniona w niej intencja nie zmieniają się lekko, często i łatwo. Intencje nie są odczuciami i zamiarami, ale raczej postawami i trwałym nastawieniem. Choć nie występują wyraźnie, charakteryzują nas trwale. Są czymś fundamentalnym w życiu społecznym, choć nie są naturalnymi faktami, tylko nastawieniami. Niektóre intencje pozostają na zawsze niedookreślone i to jest wątek łączący filozofię Anscombe na przykład z fenomenologią Romana Ingardena. Intencje mogą wyrażać się jedynie w grze możliwości dopuszczanych wyłącznie w wyobraźni, a nie w świecie realnym. Tak być musi, ponieważ niemal nigdy nie mamy niepodważalnych dowodów na autentyczne zajście intencji w czyjejs wyobraźni lub na jej autentyczne i ostateczne wykluczenie. Intencje, które nas wiążą z innymi ludźmi, oplatają nas siatką uzależnień czasem tak wiotką jak pajęczyna, którą możemy w każdej chwili zerwać, kiedy indziej jednak, gdy są publicznie ogłoszone, pętają nas jak postronki, z których nie umiemy się wyzwolić. Intencje są więc częścią wspólnej gry, w której musimy brać udział, nie wiedząc dokładnie, kiedy ta gra jest pustą rozrywką, a kiedy dotyczy spraw zasadniczych dla naszego życia i dla życia osób prowadzących swoje liczne i skomplikowane sprawy wokół nas.

Pozór naturalizmu nie powinien nas zbijać z tropu w tej sytuacji. Gdyby wszystkie nasze zachowania były autentycznie naturalne, to można by je sprowadzić do jakichś przyczyn z pominięciem wyobraźni i planowania. Tak jednak nie jest, i z tego powinniśmy być szczerze zadowoleni. Nie jesteśmy organizmami deterministycznymi pozbawionymi zdolności wybierania celów, czyli funkcjonalnymi *zombies*. Nigdy nawet nie możemy być pewni, czy intencje, które w sobie odkrywamy, powstały spontanicznie, czy stworzyliśmy je celowo, czy wreszcie pojawiły się w wyniku naszego błędu lub nieporozumienia. Jednak uważna matka, domyślny ojciec i dobra żona, a także wrażliwy mąż, troskliwy przyjaciel i wnikliwy psychoanalityk często wiedzą o naszych prawdziwych intencjach więcej niż my sami. W sumie nie mamy nigdy pełnego rozeznania w swoich motywach, gdyż nie mamy wewnętrznego zmysłu objawiającego nasz *modus operandi*. Czyli nie mamy pewności, co nami kieruje. Wierzmy, że potrafimy doskonale odczytać swe zamiary, i tak jest często naprawdę, jednak niekiedy upływ czasu pokazuje, że ulegliśmy złudzeniu co

do własnych celów i omyliliśmy się co do zamiarów. Czyli nie znaleźliśmy swoich własnych intencji.

Filozofia od wieków twierdziła (co najmniej od czasów La Mettrie'ego, jeśli ktoś szuka konkretnego przykładu), że koncepcja wolnej woli może być czystym złudzeniem. Całkowicie swobodnego mechanizmu kierowania sobą (czyli *liberum arbitrium*) nikt z nas nie posiada. I choć większość z nas ulega wrażeniu, że nasze mentalne decyzje są całkiem swobodne, a także ściśle przez nas nadzorowane, nie ma empirycznych dowodów na to, że jest to pogląd uzasadniony. Możemy więc być wyjątkowo subtelnym i skomplikowanym ciałem niepotrzebującym duszy, bo zdolnym do samodzielnego uduchowienia, albo możemy być nieznośnie ociążałym biologicznym organizmem połączonym z niezależną od niego subtelną strukturą psychiczną. Każdy może wybrać dowolną z wielu teorii na ten temat.

G.E.M. Anscombe zdecydowała, że jest dualistką. Zapewne pod wpływem silnych przekonań katolickich, które jawnie deklarowała, przyjęła pogląd, że jesteśmy organizmami składającymi się z duszy i ciała. Może nawet jej badania dotyczące intencji były jakimś sposobem testowania tych poglądów, mających jednocześnie aspekt biologiczny i religijny. Anscombe lubiła zwracać uwagę na to, że czasami kontrolujemy swe zachowanie dość ściśle, a kiedy indziej pozwalamy „działać naturze”. Niekiedy mamy nawet wrażenie, że rozważa i automatyzmy są w nas równie silne. Tak się zdarza w wielu prostych sytuacjach, gdy na przykład z pęku kluczy na breloku staramy się wyłowić jeden, który wyłącznie pasuje do zamka, jaki właśnie chcemy otworzyć. Odszukiwanie właściwego klucza może przebiegać całkiem bezrefleksyjnie, albo zachodzić przez odwołanie się do pamięci, skojarzeń lub wyobrażeń na temat mechanizmu zastosowanego w zamku. Takie działanie „po omacku” sprawia wrażenie, jakby nasze zdolności dopasowywania przedmiotów do siebie (czyli zdolności w zasadzie czysto mechaniczne) i pomysłowość techniczna (czyli w zasadzie zdolność wyłącznie psychiczna) wzajemnie ustępowały sobie pierwszeństwa. Możemy się zatem wahać, jak działają intencje – chaotycznie i przypadkowo, czy rozważnie, delikatnie i inteligentnie? Chyba u ludzi objawiających odpowiednie zalety w swym charakterze działają zgodnie z tym charakterem. I u innych, odpowiednio inaczej.

Musimy pamiętać, że nasze intencje są często skonfliktowane, niepewne i warunkowe. Istnieją nawet intencje, z którymi nie chcemy się w pełni identyfikować, bo nas zaskakują i złością. Na przykład każda próba wykonania kilku czynności naraz stawia w ostrym świetle problem intencjonalności zachowań. Pijąc oranżadę z wysokiej szklanki i jednocześnie debatując w jakiejś sprawie, zwykle chronimy się przed zakrztuszeniem stosując zasadę, którą znamy od dzieciństwa: „Kiedy połykamy, to nie gadamy”. Jednak niekiedy zapominamy o ostrożności, bo ufamy swym odruchom fizjologicznym, i zdarza się, że gdy próbujemy kogoś do czegoś przekonać, żywo gestykulujemy i po-

zwalamy, by płyn trafił nam do tchawicy zamiast do przełyku. Zaczynamy się dusić i kaszleć. Czy wtedy kontrastują ze sobą dwie formy naszej intencjonalności – wystudiowana i swobodna – czy taka komplikacja to już zbędne teoretyzowanie? Czy istotnie mamy do dyspozycji wiele różnych typów intencjonalności? To mało prawdopodobne. Powinniśmy więc chyba przyznać, że nie potrafimy dzielić intencjonalności na rozmaite rodzaje, zliczać ich i porównywać z sobą. A to znaczy, że powinniśmy sobie uświadomić, że intencjonalność nie jest rodzajem naturalnym. Więcej nawet – i to chciałbym silnie podkreślić za Wittgensteinem i może za Anscombe – intencjonalność w ogóle nie występuje w naturze, tylko należy do sfery rytuałów, konwencji, gier i nieusystematyzowanych obyczajów. Anscombe była jednak przekonana, że jej poglądy na intencjonalność były bardziej naturalistyczne niż poglądy Wittgensteina, u którego boku opracowywała swoją teorię intencji.

Anscombe podaje charakterystyczny przykład ilustrujący różnicę między tym, co naturalne, a tym, co intencjonalne. Ktoś strącił filiżankę ze stołu na skutek żwawej gestykulacji lub w wyniku nerwowego drgnięcia całym ciałem na widok przerażającej twarzy za oknem – realnej lub przywidzianej. Czy taki nieświadomy odruch nie jest przypadkiem zachowania intencjonalnego, ponieważ jest bezcelowy i uświadamiamy go sobie dopiero po niewczasie? Nie jesteśmy pewni. A co moglibyśmy powiedzieć o samej Anscombe, gdy w Londynie prezentowała swój wykład o intencjach? Czy każde jej kolejne zdanie stanowiło dwupasmowy ciąg zachowań doskonale splecionych ze sobą w taki sposób, że jedno pasmo zachowań stale składało się ze słów dobieranych celowo przez jej świadomość, a drugie pasmo składało się z dźwięków nieświadomie wydawanych przez jej język i podniebienie pod wpływem jakichś nadzorowanych przez nią, ale niekontrolowanych fizjologicznych nawyków? To jest dość prawdopodobne, ale też nie jesteśmy pewni. Jest całkiem możliwe, że jej wykład w Londynie miał istotnie dwa wątki: intencjonalny i nieintencjonalny, filozoficzny i fizjologiczny, refleksyjny i automatyczny, duchowy i cielesny, sterowany i puszczonej luzem. I jeśli tak było, to co w jej wykładzie było intencjonalne? Filozofia, perswazja, retoryka i dykcja, czy może także lekko irlandzki akcent i ciche odkaszlnięcia? Pytanie jest jasne, ale odpowiedź musi brzmieć dość niepewnie. Nie znamy granic intencjonalności, ponieważ nie umiemy w ostry sposób oddzielić działań od zachowań, czyli tego, co konwencjonalne (a zatem zwyczajowe i symboliczne), od tego, co naturalne (a zatem biologiczne i psychiczne).

Powtórzę zatem, że intencjonalność nie jest rodzajem naturalnym, i to jest bardzo ważne stwierdzenie. Istnieje wiele rodzajów przypadków wątpliwych. A jeśli intencja jest „racją do działania”, i tylko pewien rodzaj wycucia językowego i filozoficznego wskazuje nam, co jest działaniem, a co jest zachowaniem, to rozpoznawanie intencji musi pozostać sprawą trudną i niepewną.

Musimy znaleźć różnicę między dwoma rodzajami „racji”, bez posługiwania się wyrażeniem „działanie”, dopóki nie odkryjemy, na czym polega różnica między „działaniem” i „zachowaniem”, skoro do tej różnicy przykładamy szczególne znaczenie (Anscombe 1957a, s. 322).

Sądzę, że w tej refleksji Anscombe stawia pytanie, czy wolno nam powiedzieć, że w pewnych okolicznościach „racje do działania” (czyli intencje) stają się „przyczynami” (czyli mechanizmami behawioralnymi). Ale czy na pewno wiemy, kiedy tak jest? Trudno odpowiedzieć. W jaki sposób mamy odróżnić motywy działania od przyczyn? Jak mamy rozpoznać działanie biologicznych czynników i odróżniać je od działań nieumotywowanych oraz od wyuczonych nawyków? Nie zawsze wiadomo. Na przykład jesteśmy dość pewni, że potrzebę jedzenia, snu i bezpieczeństwa mamy prawo interpretować jako naturalistyczne przyczyny niewymuszonych mentalnych intencji. Ale jak jest z potrzebami seksualnymi, z potrzebą uznania lub z dążeniem do zdobycia władzy? To są motywy czy przyczyny? Czy wolno nam na przykład poprzestać na spostrzeżeniu, że potrzeba jedzenia jest wrodzona i biologiczna – czyli jest przyczyną, ale potrzeba jedzenia nożem i widelcem jest determinowana kulturowo? Trudno uwolnić się od przypuszczenia, że jest tak właśnie, ale niewiele więcej da się powiedzieć na ten temat.

Może więc większość intencji ma charakter hybrydowy. Wtedy niepewność dotycząca zakresu zdeterminowanych działań musiałaby rzutować na nasze ograniczone rozumienie własnych motywów. Mam wrażenie, że Anscombe spokojnie przyjmuje ten wniosek. Godzi się, że nasze działania mają mieszane przyczyny: biologiczne, fizyczne, emocjonalne i wyobrażeniowe. Inaczej mówiąc, Anscombe jest zwolenniczką uznania przyczynowości mentalnej, bez definicji określającej, na czym taka przyczynowość polega. Przyjmuje, że pewne nasze stany psychiczne mogą być bezpośrednią przyczyną jakichś zdarzeń fizycznych, ale z pewnością nie powinniśmy uznawać w związku z tym, że jej stanowisko jest nienaukowe, naiwne lub motywowane „ludowym” poglądem, że „wiara góry przenosi”.

Musimy pamiętać, że teoria związków przyczynowych w obrębie zdarzeń fizycznych nie wygląda zdecydowanie lepiej niż teoria przyjmująca hybrydową koncepcję oddziaływań psychofizycznych. I tu, i tam nie wiemy, w jaki sposób przyczyny wywołują skutki. Opieramy się na statystyce, czyli na prawidłowościach ujawnianych jako regularne zbieżności. Anscombe słusznie przyjmuje dość liberalne stanowisko w tej sprawie. Jej zdaniem powszechnie dochodzi do „transmutacji psychofizycznych” – w obu kierunkach. Fizyczne przyczyny zamieniają się w psychiczne skutki, psychiczne przyczyny wywołują fizyczne następstwa.

Jakaś kobieta patrzy na mężczyznę, który zaczął miarowo chodzić tam i z powrotem. Patrzy i zastanawia się, czemu on to robi. Sytuacja szybko się wyjaśnia. „Dlaczego chodzisz tak sztywno i miarowo machasz rękami?” – „Bo słyszę, jak skocznie gra orkiestra wojskowa” (Anscombe 1957a, s. 322).

W innej sytuacji bystre kilkuletnie dziecko wpada nagle w popłoch, gdy słyszy, że na zakręcie schodów leży strzęp satyny. Dopiero gdy się uspokoi, wychodzi na jaw, że dziecko źle dosłyszało, co powiedziała opiekunka, albo źle zrozumiało jej słowa. Wydało mu się, że na zakręcie leży „strzęp Szatana” (Anscombe 1957a, s. 323).

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z faktem psychicznym, który wywołał zajście faktu fizycznego. Mężczyzna usłyszał kapelę i zaczął maszerować tam i z powrotem w rytm muzyki. Nie przyjmujemy jednak ogólnego prawa przyrodniczego, że orkiestra dęta „wywołuje” u mężczyzny reakcję w postaci maszerowania krokiem defiladowym. Chociaż, kto wie? W drugim przypadku mamy do czynienia z faktem fizycznym, który wywołał zajście faktu psychicznego. Na zakręcie schodów leżał strzęp czerwonego materiału, który przeraził dziecko, gdy ono wyobraziło sobie, że tam leży diabeł, ponieważ nie dostrzegło różnicy w wymowie słów *satın* i *Satan*.

Anscombe dodaje, że Ludwig Wittgenstein doskonale wyjaśnił mechanizm takiego nieporozumienia. Twierdził, że istnieją przygodne tożsamości. „Obiekt budzący lęk może się stać przyczyną strachu, ale to nie znaczy, że przyczyną strachu jest zawsze obiekt budzący lęk” (Anscombe 1957a, s. 323). To typowe, że Wittgenstein nie tracił polotu, gdy go konfrontowano z doktrynalnym dogmatyzmem, i Anscombe słusznie była urzeczona tym podejściem. Jeśli mamy do wyboru albo zaprzeczać zmysłom, albo karcić rozsądek za nadmierną tendencję do upraszczania świata, to słusznie wybieramy karcenie rozsądku.

Dlatego pojęcie „intencji” może być w filozofii bardziej potrzebne niż pojęcie „przyczyny” i pojęcie „celu”. Anscombe daje trafną ilustrację tej propozycji. Jakaś kobieta otwiera telegram, czyta wiadomość, parska ironicznym śmiechem i rzuca ostrym tonem: „Okropny typ!”. Gdybyśmy byli świadkami tej sceny, nie przyszłoby nam do głowy wątpić, że to psychiczne przyczyny (zrozumienie wiadomości) wywołały fizyczne następstwa (gniewne prychnanie i świdrowanie podłogi pantoflem), choć wielu filozofom taki związek wydaje się wykluczony (por. Anscombe 1957a, s. 324). Zgodzimy się zatem z Wittgensteinem i Anscombe, że lepiej wypowiadać okolicznościowe androny i na jakiś czas przyjąć niewyszukaną teorię filozoficzną o istnieniu związków przyczynowych przebiegających między duszą i ciałem, niż wierzyć w cudowne zbiegi okoliczności między telegramem, którego sensu nikt postronny nie zna, i ostrą reakcją adresatki telegramu zawierającego jakąś obelżywą propozycję lub arogancką odmowę.

Takie przekonania pozwalają Anscombe zdefiniować intencję jako coś, co jest jednocześnie motywem, przyczyną i celem działania. I to jest chyba główny wniosek wykładu przedstawionego w Towarzystwie Arystotelesa.

Intencją człowieka jest to, do czego dąży i co wybiera. Motywem jest to, co determinuje jego cele i wybory [czyli jego intencje – J.H.]. Zakładam nadto, że „determinuje” musi tu być tylko innym słowem na „powoduje” (Anscombe 1957a, s. 325).

Ostatecznie więc, zdaniem Anscombe, różnice między „motywem” i „intencją” mają przede wszystkim charakter stylistyczny. Mówimy, że czyjeś działanie było przez coś motywowane, i mamy na myśli to, że ten człowiek działał pod wpływem jakiejś intencji (Anscombe 1957a, s. 326). Zachodzi oczywiście różnica pojęciowa między działaniem pod wpływem jakichś czynników i postępowaniem skierowanym na jakiś cel. Ale nie jest to różnica dająca się zmysłowo zarejestrować, i nie jest ona tak wielka, by dla jej uzasadnienia trzeba było szukać dobrze obudowanej teorii filozoficznej.

Ktoś, kto dostrzega błąd w radykalnym odróżnieniu motywów i intencji, a także w definiowaniu motywów jako czegoś zdecydowanie odrębnego, bo podległego wyborowi, może też łatwo odrzucić pogląd, że istnieje coś takiego jak mentalna przyczynowość i że „motyw” może się odnosić do czegokolwiek, ale nie do intencji. Obie skłonności są szkodliwe. Będziemy się bowiem przyczyniać do powiększania zamętu, jeśli nie dostrzeżemy: (a) że istnieją zjawiska zasługujące na nazwę przyczynowości mentalnej, ponieważ wolno nam stawiać pytanie „Dlaczego?” i oczekiwać odpowiedzi, która tak właśnie musi być zaklasyfikowana; (b) że przyczynowość mentalna nie ogranicza się do wyborów i działań zarazem dobrowolnych i intencjonalnych, lecz ma szersze zastosowanie i odnosi się do szerszego zakresu zjawisk, które sprawca poznaje bez przyjmowania roli obserwatora – w tym także takich, które obejmują działania mimowolne; (c) że nie tylko motywy są przyczynami mentalnymi; i (d) że istnieje zastosowanie dla „motywu” poza zakresem „intencji, pod których wpływem ktoś działa” (Anscombe 1957a, s. 327).

To wyliczenie można uznać za zasadniczy pogląd Anscombe na temat intencji: (a) istnieje przyczynowość mentalna; (b) przyczyny mentalne występują jako psychiczne przyczyny zdarzeń fizycznych bądź psychicznych; (c) nie wszystkie przyczyny mentalne to motywy; są wśród nich także nastroje, uczucia i pasje; (d) motywy to nie tylko intencje, ale na przykład silne pobudzenia: miłość, nienawiść, dręczące poczucie krzywdy itp. Autorka podsumowuje swe wyliczenie następującą uwagą:

Zemsta i wdzięczność też są motywami. Gdy zabiję człowieka w akcie zemsty, mogę powiedzieć, że dokonałam tego, by się zemścić, i że zemsta była moim celem. Ale zemsta nie była przecież dodatkową rzeczą uzyskaną przez zabójstwo. Samo zabójstwo było zemstą. I na pytanie, czemu zabiłam, odpowiadam: „Ponieważ on mi zabił brata” (Anscombe 1957a, s. 327).

Wykład londyński głównie skupiał się na problemie, czy istnieją przyczyny mentalne, i na poparcie pozytywnej odpowiedzi Anscombe podawała racje zdroworozsądkowe: „Zabił mi brata”. Chyba się z nią zgodzimy, że gniew może być przyczyną zabójstwa. I to jest jeden z ważnych wniosków artykułu *Intention*.

Natomiast książka *Intention* ma strukturę bardziej złożoną i tonację bardziej sceptyczną. Autorka wprost twierdzi, że introspekcyjne argumenty na rzecz przyczynowości mentalnej są bezwartościowe.

Potrzebujemy bardziej zasadniczej linii argumentacyjnej niż badanie słownych deklaracji zamiarów lub odgadywanie, czego wyrazem są takie deklaracje (Anscombe 1957b, s. 5).

To jest może przekonujący komentarz, ale mało obiecujący. Na szczęście Anscombe niezupełnie rezygnuje z wcześniejszego, swobodnego stylu opisywania intencji w oparciu o introspekcję.

Intencje wydają się czymś, co my potrafimy ogłosić, i co zwierzęta też mają, choć brak im odrębnych środków wyrazu dla ich oznajmienia (na przykład nie wydają rozkazów). Ruchów kota zdradzających zamiar pochwycenia ptaka nie można uznać za komunikowanie zamiarów (Anscombe 1957b, s. 5).

Jeśli introspekcja nie jest wiarygodnym źródłem wiedzy o intencjach, to Anscombe musi radzić sobie jakoś inaczej. Głównie stosuje improwizację i wykorzystuje język w jego roli ekspresyjnej, a nie opisowej. Wypowiedź językową możemy traktować albo jako zamiar przekazania jakichś treści (rola komunikacyjna), albo jako reakcję na bodźce pochodzące z otoczenia (rola ekspresyjna). W upalny dzień, gdy źle się czujemy na miejskiej ulicy, możemy użyć języka w jego funkcji komunikacyjnej albo w jego funkcji ekspresyjnej. Możemy stwierdzić, co myślimy o takim upale, albo możemy powiedzieć, jak się czujemy między rozgrzаныmi murami. Pierwszy sposób reagowania jest bardziej literacki i refleksyjny, ale może być zakłócony przez rozmaite czynniki modyfikujące bezpośrednie odczucia, na przykład wzgląd na własny prestiż. Drugi jest mniej opisowy i mniej bezstronny, ale bardziej wiarygodny, ponieważ jest słabiej kontrolowany przez społeczne konwencje dotyczące prezentacji własnej osoby i szczerości ekspresji. Biorąc tego typu względy pod uwagę, Anscombe dokonuje odróżnienia działań, które mają charakter intencjonalny, od innych, które takiego charakteru nie mają. Jej propozycja jest prosta, choć nadal dość enigmatyczna.

Co odróżnia działania, które są intencjonalne, od tych, które takie nie są? Odpowiedź, którą proponuję, mówi, że są to działania, do których ma zastosowanie pytanie „Dlaczego?” w pewnym swoim sensie (Anscombe 1957b, s. 9).

To jest główny wkład Anscombe do wyjaśnienia charakteru czynności dokonywanych z zamiarem osiągnięcia jakiegoś celu. Działania intencjonalne muszą być celowe. Po tej dość trywialnej deklaracji Anscombe wraca do „przynowości mentalnej” i mówi coś dziwnego:

„Mentalna przyczyna” nie musi być zdarzeniem mentalnym – rzecz jasna. Nie musi być myślą, odczuciem lub obrazem. Może być pukaniem do drzwi (Anscombe 1957b, s. 17).

Obawiam się, że ta propozycja wprowadza potężny zamęt. Właściwa reguła metodologiczna pozwalająca ustalić tożsamość przyczyny nie pyta o to, jaki status miał ostatni bodziec trafiający do umysłu, tylko jaki charakter miał

bodziec pierwszy. Ostatni bodziec ma zawsze charakter mentalny, jeśli ma być w ogóle psychicznie rejestrowany. Natomiast jeśli staram się uniknąć zderzenia z rowerzystą, który jedzie w moją stronę zygzakiem, to staram się uchronić przed jego rowerem, a nie przed psychicznym obrazem najeżdżającego na mnie roweru. Inaczej jest tylko w kinie. I tego chyba nauczył nas przykład z satyną. To kawałek materiału nazwany „Szatanem” wywołał panikę u dziecka, a nie słabo różnicująca wymowa opiekunki lub sam książę Piekieł. Jeśli niementalny przedmiot wywołuje mentalne reakcje, to ten przedmiot, a nie jego mentalny obraz działa jako przyczyna. Czyli mentalne przyczyny muszą być zawsze mentalnymi zdarzeniami, i tylko przyczyny mentalnych przyczyn mogą być fizyczne (lub inaczej niementalne, np. chemiczne). Tego chyba Anscombe nie dostrzegła.

Oryginalnym pomysłem przedstawionym w książce, a którego nie było w wykładzie londyńskim, jest wyróżnienie „motywu zgeneralizowanego” (*motive-in-general*), czyli zasady stale kierującej postępowaniem. Niestety autorka nie zdecydowała się skupić na nim swojej uwagi i nas do tego zniechęca.

„Motyw zgeneralizowany” to bardzo trudne zagadnienie, którego nie chcę tu szerzej omawiać. Rozważmy stwierdzenie, że czymś motywem podpisania petycji [na przykład, by nie przyznać prezydentowi USA Harry’emu Trumanowi nagrody Uniwersytetu Oksfordzkiego za energiczne zakończenie wojny i umocnienie pokoju – J.H.] było uznanie dla postaci organizującej protest. Na pytanie: „Dlaczego podpisałeś?” zagadnięty mógł odpowiedzieć: „Właściwie, po pierwsze dlatego, że X, która to organizowała...” i tu następuje wyliczenie zalet organizatorki. Ponadto zagadnięty może dodać: „Oczywiście wiem, że to nie jest właściwe uzasadnienie... [...ale pytasz, dlaczego to zrobiłem, więc to wyjaśniam, choć nie tak uzasadniam swoją decyzję – J.H.] (Anscombe 1957b, s. 20).

Anscombe nie chce tu ujawniać swego udziału w tym przedsięwzięciu, ale to ona protestowała przeciw wyróżnieniu prezydenta Trumana przez Uniwersytet Oksfordzki, będąc zdania, że nuklearny odwet na mieszkańcach Hiroszimy i Nagasaki był zbyt okrutny i przez to całkiem nieadekwatny. Uśmiercał głównie cywilów, i uśmiercał ich hurtowo.

„Motyw zgeneralizowany” pełni jednak jeszcze inną rolę, o której Anscombe tu nie wspomina, a którą w innym miejscu swej książki krytykuje. Może niepotrzebnie. „Motyw zgeneralizowany” to inaczej mówiąc „intencja zinstytucjonalizowana”. Jak dochodzi do takiej instytucjonalizacji?

Opisał to dość wyraźnie Ludwig Wittgenstein, ale w tym punkcie Anscombe nie zgadza się ze swoim preceptorem. Píše ogólnie: „Wydaje mi się, że Wittgenstein popełnił błąd, pisząc o «naturalnym wyrazie intencji» (*Dociekania filozoficzne*, § 647)” (Anscombe 1957b, s. 5). Autorka jednak nie wyjaśnia, na czym ów błąd polegał i jak wygląda poprawne stanowisko w tej sprawie. Spróbujmy ustalić to sami. W grę wchodzi dwie możliwości. Albo – zdaniem Anscombe – Wittgenstein jest zbyt naturalistyczny, albo jest za mało naturalistyczny. Moim zdaniem Anscombe zarzuca mu niedostateczny rygoryzm i ograniczony natura-

lizm, a więc przypisuje mu tendencję do zbyt szerokiego liberalizmu normatywnego, który sprawcom pozostawia zbyt wiele swobody w określaniu zasad swego postępowania. Zdaniem Anscombe etyka powinna być wyrażana w zdaniach krótkich i rzeczowych: „Nie zabijaj”, „Nie kradnij”, „Nie dawaj fałszywego świadectwa” itd. Wittgensteina podejrzewa natomiast o przesadną chęć niuansowania i powściągliwość w formułowaniu konkretnych zaleceń.

Ja jednak w postawie Anscombe widzę niebezpieczny błąd: upodobanie do uproszczeń. Co Wittgenstein pisze we wskazanym przez nią twierdzeniu? Stawia tam pytanie dotyczące polującego kota.

§ 647. Co stanowi naturalny wyraz intencji? Spójrz na kota, skradającego się do ptaka; albo na zwierzę, które chce uciec (Wittgenstein 2000, s. 233).

Sens tej deklaracji jest rozjaśniony w kilku późniejszych paragrafach *Dociekań filozoficznych*. Wittgenstein opisuje tam „nasz błąd” (*Dociekania filozoficzne*, § 654) mając na myśli dość powszechne złudzenie na temat działania intencji. Anscombe odpowiada, że to był „jego błąd”, a nie „błąd powszechny”. To ciekawa kontrowersja. Zwróć tylko uwagę, że niemiecki oryginał *Dociekań filozoficznych* używa dwóch terminów w tym kontekście: *Absicht* i *Intention*. Jest niewykluczone, że brak jednolitej stosowanej terminologii mógł zdezorientować Anscombe, choć to ona była wydawcą *Dociekań filozoficznych* po śmierci Wittgensteina i choć świetnie znała język niemiecki. Może zachowała przekonanie, że zamiary (*Absichte*) pojawiają się same, a intencje są formowane przez nas?

§ 654. Nasz błąd polega na tym, iż szukamy wyjaśnień tam, gdzie fakty należałoby traktować jako „zjawiska pierwotne”. Czyli tam, gdzie należałoby rzec: „w taką grę językową się tu gra”.

§ 655. Nie chodzi o wyjaśnienie gry językowej za pomocą naszych przeżyć, lecz o jej skonstatowanie.

§ 656. Po co mówię komuś, że miałem przedtem takie a takie życzenie? – Spójrz na grę językową jako na rzecz pierwotną! A na odczucia (itd.) jako na sposób ujmowania gry, jako na jej pewną interpretację!

Można by spytać: jak ludzie doszli w ogóle do tego, by formułować wypowiedzi językowe, które nazywamy „komunikowaniem minionego życzenia” albo minionej intencji [*einen vergangenen Absicht nennen*]. [...]

§ 659. Czemu oprócz tego, co zrobiłem, chcę mu jeszcze przekazać intencję [*auch noch meinen Intention mitteilen*]? – Nie dlatego, że intencja też była czymś, co wtedy zaszło [*Nicht, weil die Intention auch noch etwas war, was damals vor sich ging*]. Lecz dlatego, że chcę mu zakomunikować o sobie coś, co wykracza poza to, co wtedy zaszło (Wittgenstein 2000, s. 234–235).

Zacytowane fragmenty ujawniają zasadniczą zbieżność między regułami znaczeniowymi pojętymi ogólnie i sensem konkretnych wypowiedzi oraz między utrwalonymi publicznie intencjami i sposobem postępowania poszczególnych jednostek. Funkcjonowanie języka i działanie intencji cechuje fundamentalne podobieństwo. Oto, jak wyglądają te dwa analogiczne schematy:

Sens zdania jest wyznaczony przez zbiór reguł znaczeniowych obowiązujących w jakiejś grze językowej i wyrażany jest w wypowiedziach.

Sens postępowania jest wyznaczony przez intencje, które składają się na sposób rozumienia ludzkiego życia, i ujawniany jest w zachowaniach.

Nasze naturalne nastawienie do własnych myśli, do siebie i do świata jest zasadniczo zgodne z tymi dwiema regułami sensu. Reguły znaczeniowe w języku działają podobnie do intencji w postępowaniu. Czyli w podobny sposób powstają zarówno przypadki porozumienia, jak i błędnego odczytania czyichś lub własnych zamiarów.

Mechanizm jest prosty. Przyjmujemy, że zdanie rozumiemy albo bezpośrednio, albo przez analizę jego składników i porównanie rozważanej wypowiedzi z innymi, podobnie zbudowanymi wypowiedziami. Dopiero po zdobyciu pewnej wprawy i doświadczenia zaczynamy bezpośrednio rozumieć gramatykę języka, którym się posługujemy. Podobnie jest ze zrozumieniem własnego życia i jego celu. Czasem rozumiemy jego fragmenty, ale nie rozumiemy całości. A czasem jest odwrotnie. Mamy jakieś nadrzędne poczucie celu i silne przekonanie, że ten cel da się skonstruować z naszych luźno powiązanych działań. Niekiedy udaje się nam ten cel osiągnąć, choć kiedy indziej poszczególne fragmenty wyglądają przekonująco, ale zbudowana z nich całość nie ma własnego wyrazu – wydaje się nam pusta i obca.

To porównanie sensu zdania i sensu życia jest jednak tylko w pewnym zakresie słuszne. Dzieci nie uczą się rodzimego języka przez studiowanie jego gramatyki i nie budują swojej przyszłości przez ścisłe naśladowanie rodziców. Na początku sens prostych zdań odgadują bezpośrednio, a później proste struktury językowe rozbudowują, poszerzając swój słownik o wcześniej nieznane terminy i przyswajając sobie wcześniej nieznane struktury zdaniowe. Dziecko samo odkrywa, na czym polegają podobieństwa i różnice między zdaniami: „Daj mi piłkę”, „Daj mi patyk”, „Daj mi odpowiedź”, „Daj mi wiadomość”. Gdy ma już jakiś szablon do dyspozycji, eksperymentuje z jego użyciem, aż nabierze biegłości w posługiwaniu się gramatyką. Dość bezcelowe jest zatem pytanie, czy pierwotna jest konstrukcja, czy jej elementy; ogólny schemat wypowiedzi, czy zawarte w niej słowa. Ważne jest jedno i drugie. Równolegle uczymy się składni i słownika, a porozumienie zawiązuje się dopiero wtedy, gdy rozmówcy zaczną w miarę sprawnie posługiwać się różnymi formami zdaniowymi i wspólnym słownictwem.

W oparciu o to podobieństwo Wittgenstein zarysowuje w *Dociekaniach filozoficznych* szczególny związek między działaniami i intencjami wyznaczającymi cele działania. Konkretnie zachowania odpowiadają słownikowi językowemu. Intencje sterujące zachowaniem odpowiadają gramatyce języka. Jednych i drugich trzeba się uczyć osobno, ale jednocześnie, a sens postępowania

nie wynika z pojedynczych czynów i decyzji, tylko z systemu celów, do których dążymy, przyjmując jakąś postawę życiową, czyli wybierając intencje organizujące nasze życie.

Spróbujmy w świetle tych wyjaśnień rozpatrzyć wyliczone zdania z *Dociekań filozoficznych*. Pierwsze z nich (§ 647) – które wybrała sama Anscombe – mówi, że kot działa w zgodzie z przyjętą intencją, gdy skrada się w stronę ptaka. Motyw jego działania staje się w pewnym momencie dla nas oczywisty. Kot chce upolować ptaka i go pożreć. Swe postępowanie podporządkowuje nadrzędnej intencji i konkretne działania dopasowuje do niej, a nie odwrotnie. By zrozumieć ruchy kota, musimy znać lub odgadnąć cel tego, co robi. Na tym polega interpretacja zachowania wszystkich inteligentnych stworzeń. Czasem kot zamiera w bezruchu w dziwacznej pozie, potem szybko robi kilka kroków do przodu, przypada do ziemi i udaje martwego. Robi wszystko, co potrafi, by odwrócić uwagę obserwatora od celu swych starań. Jeśli nie rozpoznajemy jego zamiarów, to nie widzimy, że zachowuje się jak myśliwy. Wydaje się, jakby wykonywał jakieś ćwiczenia gimnastyczne. Dopiero gdy odkrywamy jego nadrzędną intencję, rozumiemy, że przyczajanie się to pewna forma polowania. To intencje dostarczają wytłumaczenia poszczególnym zachowaniom, a nie zachowania intencjom. Cel ujawnia się jako porządek wyjaśniający przebieg ruchów i pozwala nam zrozumieć, że kotu nie zależy na żadnym konkretnym zachowaniu. Może skradać się od lewej albo od prawej strony, chować się za kamieniem lub za pnem, udawać, że wiatr go przesuwa razem z liśćmi. Zrobi wszystko, co mu pozwoli zbliżyć się niepostrzeżenie kilka kroków do przodu, i na tym polega sens jego gry. Kot dąży do celu i wykorzystuje wszelkie triki, by ten zamiar osiągnąć. Dlatego twierdzenie z § 654 mówi obserwatorowi tylko tyle: „tu się gra w taką grę”.

Nie jest ważne, co kot robi w danej chwili, ważne jest tylko, czy ostatecznie schwyci łup, czy nie. Ten cel określa jego intencję, ale nie określa metody polowania. Intencja jest trwała, środki działania są wymienne. § 655 wyjaśnia, że sensu intencji nie da się dostrzec zmysłami. Potrzebna jest intuicja. Sens można odkryć, czyli „skonstatować”, ale nie można go wypatrzeć, ponieważ sens się nie objawia. § 656 pyta zatem, jak ludzie dochodzą do tego, by widzieć intencje, rozumieć je i obserwować ich realizację. Okazuje się, że na kilka sposobów, choć zawsze niepewnie. Trochę przez zgadywanie, trochę przez użycie wyobraźni i postawienie się w pozycji obserwowanego sprawcy, trochę przez analogię z wcześniej spotykanymi podobnymi sytuacjami. Ale nigdy przez analizę funkcjonalną wykonywanych czynności i rzekomo dominujący wątek w ich przebiegu. Trzeba dostrzec, że gra to gra. „Trzeba widzieć, że tu się gra w taką grę”, i na tym koniec. Nie trzeba pytać, jaki będzie następny ruch w grze. Ten ruch będzie dość dowolny, a może nawet przypadkowy. Sam się nasunie pod wpływem zachodzących okoliczności. § 659 wyjaśnia natomiast, że intencje same się nie pojawiają. Trzeba je stworzyć, roz-

poznać, przyjąć i ich przestrzegać. I tak musi być – zdaniem Wittgensteina – ponieważ to nasze intencje, a nie nasze czyny mają być najbardziej własne. Czyli trzeba skupić się na celu i zapamiętać charakter intencji.

Te wyjaśnienia wydają mi się dość konsekwentne, jednak Anscombe ich nie popiera. Jej zdaniem Wittgenstein popełnił błąd, odrzucając „naturalny wyraz intencji”. Na czym miałyby polegać ten „błąd”? Na uznaniu, że ten sam cel da się osiągnąć rozmaitymi środkami, że intencje mogą się różnie wyrażać i mogą być w różny sposób realizowane, że *modus operandi* jest nieważny – liczy się tylko przyjęty cel nadrzędny. Dla Anscombe taka dowolność w doborze środków to nie zwykły funkcjonalizm prawny, ale wprost pozytywizm prawniczy, czyli bezwstydne bezprawie. Anscombe nie chce przystać na praktykę odgadywania sensu poszczególnych czynów. Chce, by ich sens był jasno ustanowiony, ogłoszony i narzucony przez jakiegoś prawodawcę. Państwo ziemskie lub niebieskie. Anscombe jest rygorystką i kazuistką.

Autorka *Intention* pozowała na *insouciantę* (paliła cygara, zakładała czarne spodnie w odpowiedzi na zaproszenie wymieniające suknię wieczorową, demonstracyjnie wychodziła z cudzych wykładów). Jednocześnie była moralną absolutystką. Jej zdaniem pełna wolność woli i pełna autonomia moralna to wymysły diabła i duchowych spadkobierców Henry’ego Sidgwicka, filozofa o trwożliwym spojrzeniu, w którym dostrzegała jakieś poczucie winy (to tylko moja sugestia). W eseju *Modern moral philosophy*, zamieszczonym później m.in. w tomie *Human Life, Action and Ethics* (Anscombe 2005), poświęca Sidgwickowi pięć stron (to stosunkowo dużo). Twierdzi przy okazji, że gdyby nie było Sidgwicka, ktoś inny z podobnymi poglądami musiałby zająć jego miejsce.

Zaszła zaskakująca zmiana między Millem i Moore’em [pierwszy był utylitarystą naturalistycznym, drugi idealistycznym – J.H.]. Mill przyjmował, jak widzieliśmy, że nie powstają żadne trudności ze zliczaniem szczegółowych konsekwencji takich czynów jak morderstwo lub kradzież, i widzieliśmy też, że jest to stanowisko głupie [*stupid*], ponieważ zupełnie nie wiadomo, w jaki sposób dowolny czyn ma podpadać tylko pod jedno kryterium użyteczności (Anscombe 2005, s. 180).

Sidgwick był pierwszym europejskim filozofem moralności, który odrzucał istnienie wartości bezwzględnych – twierdzi Anscombe. To on podważył tradycję etyki judeochrześcijańskiej w Europie. Dokonał tego przez popularyzowanie postulatu, że nie ma takiego postępowania, które nie byłoby usprawiedliwione w wyjątkowych okolicznościach, zatem w pewnym sensie (wprawdzie dość specyficznym i może mało intuicyjnym) „wszystko wolno”. Przed Sidgwickiem powszechnie uczono, że pewne normy moralne obowiązują bezwzględnie. Zło jest obiektywne i kara nieuchronna. Od Sidgwicka ta przestroga przestała się liczyć. Zorientujmy się jednak, co naprawdę było wcześniej zakazane:

Zabicie niewinnego dla jakiegoś celu, choćby najlepszego, kara wychowawcza, zdrada (w tym zdobywanie czyjegoś zaufania w poważnej sprawie przez obietnicę trwałej przyjaźni i oddanie go później w ręce jego wrogów), czczenie bożków, homoseksualizm, kłamliwe wyznawanie przekonań religijnych (Anscombe 2005, s. 181).

Dziś co najmniej kilka z tych form postępowania uznawanych jest w zasadzie za sprawę prywatną. Najważniejsze znaczenie w stanowisku Sidgwicka ma jednak coś innego – twierdzi Anscombe – jego pogląd na intencję.

[Sidgwick] definiuje intencję w taki sposób, byśmy nie musieli uznać za zamierzone wszelkich dających się przewidzieć konsekwencji naszego dobrowolnego działania. Taka definicja jest jawnie niepoprawna i zaryzykuję nawet twierdzenie, że dziś nie znaleźlibyśmy nikogo, kto zechciałby jej bronić. On jednak używa jej do podtrzymania etycznego twierdzenia, które dziś znajduje uznanie u wielu ludzi – mianowicie, że nie ma znaczenia dla odpowiedzialności, którą ktoś ponosi za to, co przewidywał, jeśli nie wyrażał uznania dla zastosowanych celów ani dla środków. Używając języka intencji bardziej poprawnie i unikając błędnych wyobrażeń Sidgwicka, możemy to stanowisko opisać tak: gdy ktoś nie akceptował jakichś następstw swego postępowania, które potrafił przewidzieć, nie ponosi odpowiedzialności za nieakceptowane skutki swoich czynów (Anscombe 2005, s. 183).

To brzmi bardzo podniośle – twierdzi Anscombe – ale to jest kardynalny błąd moralny. Ktoś postępuje niewłaściwie, ale nie jest zadowolony z tego, co robi, a więc już prawie zaczął postępować właściwie. Czy to nie jest przesadnie wyrozumiałe podejście do ludzkich wad i nieodpowiedzialnych wybryków? – pyta Anscombe – i twierdzi, że właśnie tak jest. Dodaje do tego, że jest bardzo charakterystyczne dla głębokiej degeneracji myśli odnoszących się do takich przypadków, że brzmią one tak podniośle (Anscombe 2005, s. 183).

By lepiej zrozumieć przewrotną naturę samousprawiedliwień, Anscombe proponuje rozważyć konkretny przykład. Przykład dotyczy nieodpowiedzialności mężczyzn. Jakiś człowiek ma być odpowiedzialny za opiekę nad swym dzieckiem. Jeśli świadomie zaniedba to dziecko, to postąpi niewłaściwie, bo albo dziecko znajdzie się w zaniedbaniu, albo opieka nad nim spadnie na kogoś innego, kto jest mniej zobowiązany do opieki niż ojciec, albo na kogoś, kto jest od ojca gorzej przygotowany. Może jedynym dostatecznym usprawiedliwieniem byłoby w takiej sytuacji prawnie uzasadnione uwięzienie opiekuna? Tego rozwiązania Anscombe nie wyklucza, ale i nie omawia.

Dla Sidgwicka powód porzucenia opieki nad dzieckiem nie ma znaczenia, ponieważ nie ma znaczenia dla dziecka. Znaczenie mają tylko konsekwencje takiej rezygnacji. Właśnie tego rozwiązania Anscombe nie godzi się zaakceptować. Być może jej zdaniem istnieją honorowe i niehonorowe powody dopuszczenia się zaniedbań, i na przykład sprawiedliwie zasądzona kara więzienia jest wprawdzie powodem kompromitującym, ale może być moralnie usprawiedliwionym powodem zaniedbania. Bez głębszej analizy takie rozwiązanie jest jednak, moim zdaniem, mało przekonujące. Inaczej sądzi Ans-

combe. Ona nie chce rozstrzygać problemu porzucenia opieki nad dzieckiem przez rozpatrzenie punktów widzenia rozmaitych stron. Taki pluralizm wprowadza do rozważań etycznych niedopuszczalny relatywizm i podważa tradycję moralną.

Czy byłoby dla niej ważne, co pomyśli sobie dziecko dwadzieścia lat później, jeśli to jego ojciec miał być jego opiekunem, ale swój obowiązek zaniedbał, bo musiał walczyć o niepodległość republiki? Czy opinia dziecka nie będzie się liczyć, bo to jest też tylko jedna z możliwych opinii? Fakt, że dziecko głównie ucierpiało z powodu zaniedbania, nie może mieć zasadniczego znaczenia, ponieważ opinia strony poszkodowanej nie jest rutynowo uznawana za najbardziej trafną. Także nie jest rozstrzygający sam efekt zaniedbania lub jego brak. Liczy się jedynie to – twierdzi Anscombe – czy ojciec postąpił słusznie, czy nie. Czyli nawet gdyby dziecko otoczone zostało troskliwą opieką przez kogoś innego z rodziny, zaniedbanie ze strony ojca pozostałoby karygodne. O słuszności postawy ojca nie mogą decydować postronne okoliczności. Anscombe jest rygorystką i wierzy, że to, czy ojciec popełnił błąd, czy nie, musi być rozstrzygnięte bez odwoływania się do ubocznych konsekwencji. Troskliwa opieka ze strony innej osoby nie zmazuje jego winy, jeśli sam nie dbał o dziecko. Może był nawet ofiarnym obrońcą republiki, ale i tak był złym ojcem. I jeśli dziecko będzie kiedyś dumne z tego, że ojciec narażał swe życie dla republiki, a później został skazany za rebelianctwo – to mimo wszystko powinno pamiętać, że ojciec zawiódł jako ojciec. Nie był dość dorosły i zdecydowany. Dzieci dumne z tego, że ich ojciec był bohaterem, nie powinny wypierać myśli, że mógł on być jednocześnie nieodpowiedzialnym człowiekiem w innej sferze.

Wyjaśnienia podane przez Anscombe wydają mi się wątpliwe pod dwoma względami. Po pierwsze, Anscombe odchodzi od filozoficznego sensu słowa „intencja”, używanego przez Wittgensteina, i przyjmuje węższe rozumienie, psychologiczne – „intencja” to „motyw postępowania”. To zastanawiające, ponieważ artykuł *Modern moral philosophy* został opublikowany w 1958 roku, czyli w rok po książce *Intention*, w której została ujawniona różnica zdań między nią i Wittgensteinem. Z biegiem czasu chyba poglądy Anscombe oddalały się od przekonań Wittgensteina. Wittgenstein przyjmował, że głównie liczy się cel nadrzędny wyrażany w intencji, a metoda jego realizacji nie ma zasadniczego znaczenia. To intencje determinują konkretne zachowania, a nie odwrotnie. Anscombe z tym się nie zgadza i domaga się posłuszeństwa wobec szczegółowych nakazów. Sprzyja koncepcji predestynacji (nie wiadomo, czy z powodów moralnych, czy religijnych) i szuka szczegółowych kazuistycznych rozwiązań, nawet w sytuacji, gdy ich znalezienie wydaje się niemożliwe. Chyba gotowa była uznać, że ojciec nie ma prawa doprowadzić do sytuacji, w której jego opieka nad dzieckiem nie da się pogodzić z jego walką o wolność republiki – i na tym koniec. Nawet jeśli nie wiadomo, w jaki sposób miałby on taki

cel osiągnąć. Wittgenstein był natomiast zdania, że „tu się gra w taka grę” – i na tym koniec. To bardzo interesująca różnica w podejściu do etyki.

Po drugie, w artykule *Modern moral philosophy* Anscombe przedstawia swe uznanie dla tradycji judeochrześcijańskiej w sposób mało przekonujący. Czy w judaizmie koncepcja zbawienia odgrywa istotną rolę? To chyba nierozstrzygalne pytanie. Dla katolicyzmu zbawienie jest co prawda ważne, ale trudno przyjąć, by mogło być efektem rozwiązywania splecionych i wykluczających się wzajemnie wymagań moralnych. Chociaż nie jestem tego całkiem pewien. Być może nadal obowiązuje dogmat, że ostatecznie wątpliwości moralne rozwiązuje biskup Rzymu, gdy wypowiada je *ex cathedra*. Albo może wystarczy, że ojciec będzie winić swój przeklęty los i podda się potępieniu za złamanie co najmniej jednego z bezwzględnych wymagań – gdy bez swej winy okazał się złym ojcem albo złym obrońcą republiki.

Tak, czy inaczej, nie wydaje mi się, by Anscombe miała podstawę kwestionować stanowisko Sidgwicka, jeśli nie zna nikogo, kto potrafiłby rozwiązać każdy dylemat moralny. Chyba że jej zdaniem wystarczającym rozwiązaniem jest wskazanie na winę Adama i Ewy, czyli na powszechne obciążenie grzechem pierwotnym. I winni są wszyscy wszystkiego.

Stanowisko Sidgwicka nazywa Anscombe „konsekwencjalizmem” i uznaje, że jest to suchy i teoretycznie niedopracowany szkielet porównań wykorzystujących dowolnie wybrane miary – jakby ilościowy intuicjonizm lub abstrakcyjny utilitaryzm. Czyli jest to program etyczny bez teorii uczuć, bez teorii użyteczności, bez teorii wychowania moralnego i bez teorii obowiązku. To zdecydowanie za mało – jej zdaniem. Co jednak miałyby wnieść do sporu dodatkowe rozważania o obowiązkach zawiedzionego patrioty i zdesperowanego ojca, jeśli jego obowiązki są skonfliktowane? Kazuistka może ogłosić, że ten problem ma swe rozwiązanie (bo każdy problem moralny ma rozwiązanie), a zatem trzeba go szukać. W filozofii – jak i gdzie indziej – lepiej jest jednak opierać się na dostępnych rezultatach niż na obietnicach.

Książkę *Intencja* zamykają rozważania na temat rzekomej zdrady popełnionej przez Świętego Piotra. Nie można mieć wątpliwości co do doktrynalnej autentyczności tej przypowieści. Cztery Ewangelie kanoniczne przedstawiają tę scenę tak samo. Jeszcze w trakcie Ostatniej Wieczerzy, albo zaraz po niej, Jezus z uczniami znaleźli się na jakimś dziedzińcu lub w przedsionku sali jadalnej, gdzie Jezus zarzucił Piotrowi, że nim kur zapieje, Piotr trzy razy wyprze się swej znajomości z Jezusem. Piotr gwałtownie zaprotestował. Później ktoś zaczął zliczać uczniów Jezusa. Kilku przyznało się, że są Jego stronnikami. Piotr milczał. Ktoś wspomniął, że „także ten był z nimi”, i wskazał na Piotra. Piotr milczał. To przekonanie potwierdziła jakaś kobieta. Tym razem Piotr wprost zaprzeczył. Nie postąpił jednak jak Judasz, bo tylko wyparł się tego związku, nikogo nie denuncjując. Czy mimo wszystko w chwili próby nie zerwał swej więzi z Jezusem, podobnie jak to zrobił Judasz? Jezus był świadkiem trzykrotnego odrzucenia

przez Piotra sugestii, że jest Jego uczniem, ale tylko spojrział na Piotra i niczego nie powiedział. Piotr odszedł na bok „i gorzko zapłakał” (Łk 22, 54–62).

Anscombe stawia przed nami pytanie: czy wyparcie się Jezusa było ze strony Piotra działaniem intencjonalnym? Czy było działaniem znajdującym zrozumienie i usprawiedliwienie w etyce chrześcijańskiej? Czy Piotr postąpił podobnie do owego ojca, który porzucił swe dziecko, by iść walczyć za republikę? To wszystko jest niewykluczone.

Rozpatrzmy, jakie Piotr miał opcje. Po pierwsze, mógł się załamać i zostać potępiony za swą słabość. Wyszłoby wtedy na jaw, że chrześcijańskie wybaczenie nie ma zastosowania w jego przypadku. Czyli odpuszczanie grzechu nie jest łaską w zasadzie nieograniczoną. Piotr nie mógłby zostać następcą Jezusa w Kościele z powodu swej słabości. Musiałby sam ustąpić albo zostałby pominięty.

Po drugie, gdyby Piotr wytrwał w swym przywiązaniu do Jezusa, to wydaje się wysoce prawdopodobne, że zostałby razem z nim umęczony jeszcze tej samej nocy lub nazajutrz. Wtedy też nie zostałby głową Kościoła, z powodu swej nieustępliwej odwagi. Może zatem tak twarda niezłomność okazałaby się też błędem.

Po trzecie, czy Piotr mógł wykalkulować, że zrobi najlepiej, jeśli okaże słabość i wyprze się znajomości, a następnie wybuchnie płaczem i okaże skruczę? To też jest jednak wykluczone. Celowe zabieganie o zwolnienie z kary w oparciu o kalkulację, że demonstracja żalu wzbudzi sympatię, to nie błąd bezradności, tylko próba manipulacji, czyli brak wiarogodnych i uczciwych intencji.

Po czwarte wreszcie, jest możliwe, że ten problem jest moralnie nierozwiązywalny. Może w świecie rygorystycznych wartości wyznawanych przez Anscombe nie ma w ogóle żadnej odpowiedzi na pytanie, jak uniknąć kosmicznej winy? Może nie wolno go nawet stawiać, ponieważ musi pozostać bez odpowiedzi? Brak jakiegokolwiek odpowiedzi jest jednak bardziej złowroźny dla Piotra niż jakikolwiek jego własny błąd moralny.

Ostatnie słowa książki Anscombe wskazują jednak na pewne rozwiązanie. Czy trafne? Przytoczę je najpierw w wersji dosłownej, umieszczonej w książce *Intention*:

And St. Peter might perhaps have calculated ‘Since *he* says it, it is true’; and yet said ‘I will not do it’. The possibility in *this* case arises from ignorance as to the way in which the prophecy would be fulfilled; thus St. Peter could do what he intended not to, without changing his mind, and yet do it intentionally (Anscombe 1957b, s. 93).

Czy ten tekst jest jednoznaczny? To intrygujące pytanie. Sądzę, że jest dwuznaczny, ale w sposób pomysłowy i dyskretny. Dwuznaczność jest tu bardzo subtelna. Obie interpretacje składają się z tego samego jawnego tekstu, który jest domyślnie uzupełniony przez dwa możliwe komentarze, czyli dwie wykluczające się, domyślne interpretacje. Treść jest identyczna, odmienne są

tylko sugerowane domysły i uzupełnienia. Te domysły zostały zapisane przeze mnie kursywą w kwadratowych nawiasach i stanowią proponowaną część odpowiednio *Interpretacji Pierwszej* oraz *Interpretacji Drugiej*.

Interpretacja Pierwsza:

Święty Piotr zapewne kalkulował tak: „Ponieważ on to mówi, to jest to prawda; a on mówi, że poprzysięgłem dochować wiary [nawet jeśli głośno tego oświadczyć nie potrafię]. Tak więc w tym przypadku, tylko gdy nie zrobię tego, co obiecałem [czyli nie wyznam prawdy], spełnię wymaganie proroctwa”. Dzięki temu Święty Piotr mógł zrobić to, czego nie zamierzał zrobić [wyparł się Jezusa w słowach – jednak wtedy nie dopuścił się zdrady w intencji], nie zmienił swego stanowiska i trwał w wierze intencjonalnie.

Komentarz do Interpretacji Pierwszej: Stał się cud. Piotr wprawdzie zdradził słowami, ale dokonując zdrady, uwiarygodnił słowa Jezusa, a tym samym umocnił treść proroctwa, czyli w istocie nie zdradził, a więc jest wolny od winy. Nie ma znaczenia, co mówił i co myślał, ani jak się zachował. Ważne były jego intencje i efekt ich realizacji. Nie chciał zdradzić i efektem jego działania było wzmocnienie wiarygodności Jezusa, zatem Piotr pozostał jego wiernym uczniem, choć nie przyznał się do tego.

Interpretacja Druga:

Święty Piotr zapewne kalkulował tak: „Ponieważ on to mówi, to jest to prawda; a on mówi, że przysięgłem dochować wiary [choć teraz nie wiem, co jest moim obowiązkiem: pozostać wiernym Jezusowi czy zagwarantować możliwość wypełnienia się jego proroctwu i potwierdzić jego nieomyślność]. Tak więc w tym przypadku, tylko gdy nie zrobię tego, co obiecałem, spełnię wymaganie proroctwa”. Dzięki temu Święty Piotr mógł zrobić to, czego nie zamierzał zrobić [czyli mógł zdradzić], nie zmienił swego stanowiska i trwał w wierze intencjonalnie [ponieważ chciał podtrzymywać w wyobraźni świadków moc widzenia przyszłości posiadaną przez Jezusa].

Komentarz do Interpretacji Drugiej: Pozostaje zatem na zawsze tajemnicą, czy Piotr powinien był wyprzeć się swego związku z Jezusem, by pozostać w zgodzie z proroctwem, czy powinien był raczej dochować wierności Jezusowi, by nie stać się krzywoprzysięzcą. Zrobił to pierwsze i cierpiał, bo nie wiedział, że w istocie nie zdradził Jezusa, jeśli wyparł się Go tylko w słowach, bez popełnienia zdrady w sercu. A tego, czy dokonał zdrady w sercu, przez przyjęcie wewnętrznej deklaracji: „Lepiej by było, gdybym Go wcale nie był spotkał” – nie możemy wiedzieć. Może on sam tego nie wiedział, ponieważ nie zapytał o to siebie lub nie potrafił znaleźć odpowiedzi? Na pewno nie zdradził

Jezusa w tym sensie, że postanowił go zdradzić, nawet jeśli jego słowa nie wykluczały zdrady. I nic nie wiemy o tym, że powinien był powiedzieć coś innego raczej niż to, co był powiedział.

Wydaje mi się, że obie interpretacje sugerowane przez Anscombe są w swej intencji równie katolickie: z Bogiem spierać się nie wolno. Ale człowiek poddany próbie może sam wybrać, czy woli uwierzyć w cud, czy w tajemnicę, jeśli ma dwie takie opcje do wyboru. Może nawet uznać, że ta różnica ma niewielkie znaczenie, ponieważ spór nie dotyczy intencji (która jest wspólna) ani wypowiedzianych słów (które są identyczne). Jednak to nie słowa, ale domyślne uzupełnienia, czyli inspirujące je intencje, mają być dopasowane do sytuacji, którą ewentualnie uznamy za właściwe rozwiązanie postawionego problemu.

Jeśli mam rację, to Anscombe przeprowadza tu niespodzianie silną obronę statusu intencji w rozważaniach moralnych i religijnych. To intencje mają być rozumiane jako autentyczny udział w religijnych obrzędach i jako deklaracja postawy, która jest czymś ważniejszym niż słowna deklaracja wyznawanej wiary. Intencje są ważniejsze niż dogmaty i „prawdy wiary” wyrażane w oficjalnych deklaracjach. Wiara może w istocie polegać nawet na przyjęciu stanowiska niemającego żadnej słownej wykładni. To właśnie sugeruje stanowisko Wittgensteina wyrażone w przekonaniu, że „w taką grę językową się tu gra” (*Dociekania filozoficzne*, § 654). Każdy pogląd religijny można komentować i analizować, ale nie można go uzupełniać lub obciążać nieumotywowanymi dodatkami. Przy ustalaniu wiary intencje są ostatecznym potwierdzeniem religijnej postawy.

Powinniśmy pamiętać, że Wittgenstein był zachwycony opowieścią Lwa Tołstoja *Trzej starcy*. W jakiejś łodzi trzech pobożni biskupi płyną w stronę zachodzącego słońca. Modlą się w dziwny sposób: „Was jest trzech i nas jest trzech, niech się stanie wola Wasza”. Tę modlitwę dosłyszał Jezus, objawił się starcom i nauczył ich „Ojcze nasz”. Pozostawił ich z zaleceniem, by odtąd to była ich główna modlitwa. Starcy się zgodzili, ale zapamiętanie tekstu okazało się dla nich zbyt trudne. Wtedy Jezus powrócił i pozwolił im pozostać przy wcześniejszej wersji ich modlitwy. Słowa są mniej ważne niż intencje.

W podanych wyżej obu *Interpretacjach* Święty Piotr mógł zdradzić tylko pozornie, wybierając postępowanie, które nie wyrażało jego postawy i nie reprezentowało jego przekonań. Mógł trwać w wierze intencjonalnie, nawet gdy jego zewnętrzne zachowanie temu przeczyło. Nie słowa bowiem, i nie gesty, wyznaczają naszą postawę wobec świata, tylko intencje. Najpierw przyjmujemy jakąś postawę wobec świata, a dopiero później staramy się ją wyrazić w słowach i w gestach, choćby luźno związanych z otwartymi deklaracjami. Jeśli sprawa tak właśnie przedstawia się w katolicyzmie i u Wittgensteina, to być może pozostająca pod wpływem Wittgensteina G.E.M. Anscombe rozwiązała problem, który wcześniej wydawał się nierozwiązywalny: cuda nie łamią

praw przyrody, ponieważ mają wyłącznie charakter intencjonalny i nie są naturalne. Są zdarzeniami z zakresu świadomości społecznej, a nie częścią empirycznie rozpoznawalnej rzeczywistości.

I to jest moim zdaniem najlepsza propozycja. W cuda się wierzy (lub nie), ale cudów się nie bada, ponieważ brak im jakiejkolwiek interpretacji naturalistycznej. Kto mówi: „Widziałem tu wielki cud”, w istocie oznajmia: „Nie badaj tego, co tu widziałem, bo nic nie zobaczysz. Wyobraź sobie, co ja tu widziałem”. Cuda to nie widzenie czegoś niemożliwego do zobaczenia, tylko nie-standardowe objaśnianie tego, czego nie można deklarować bez niewiary w prawdziwość dokonywanych deklaracji. Cuda są wydarzeniami zachodzącymi w perswazyjnie podtrzymywanym obrazie świata, celowo odróżnianym od świata realnego. Zdarzenia ważne dla religii można uznawać za część autonomicznie pojętego obrazu rzeczywistości, inspirowanego własną, wewnętrzną, religijną słusnością.

Wróćmy zatem do Świętego Piotra, by ustalić, jak jego pozycji bronią rozmaite okoliczności – i czy nie bronią ich być może tak konsekwentnie, że cud i tajemnica znikają całkowicie, przemienione w realistyczną trywialność. Otóż jest możliwe (choć tu chyba Pismo nie jest całkiem jednoznaczne), że Piotr dwa razy wybrał milczenie i tylko raz skłamał. Ale jeśli tak było, to ile razy Piotr wyparł się swego związku z Jezusem? Raz, czy trzy razy? Jeśli powiemy wyraźnie: „Jeden raz skłamał; w dwóch pozostałych przypadkach milczał”, to na takiej podstawie nie da się ogłosić żadnego prostego rozstrzygnięcia o strukturze: „W sumie było tak a tak”. Prawda nie powstaje ze zsumowania twierdzenia i milczenia. Co biorąc pod uwagę, musimy docenić pomysłowość i nieustępliwość Anscombe, która podkreśla, że powinniśmy odróżniać przeciwne aspekty naszych przekonań: fakty i wyobrażenia. Tylko fakty mamy prawo przedstawiać jako zawartość realnego świata, a cuda mamy prawo uznać jedynie za intencjonalnie przyjmowane wyobrażenia, pozbawione empirycznej rzeczywistości.

Powinniśmy zatem otwarcie przyznać, że przekonania składające się na wiarę w cuda dotyczą świata myśli i intencji, a nie świata faktów i natury. Świat intencji jest dla człowieka wierzącego równie ważny jak świat empiryczny, i jest równie realny, choć inaczej niż świat doświadczenia, bo nie przez fakty. Wydarzenia składające się na wiarę zachodzą w świadomości i w wyobraźni, a nie przed oczami zwróconymi na świat wypełniony przez przedmioty empiryczne. Dlaczego więc wierzący z trudem utrzymują sens swej wiary w wyznaczonej jej granicach? Kardynał J.H. Newman wyraził odpowiedź w prostych słowach: „Zrozumieć jest trudno, uwierzyć jest łatwo”. Wyobraźnia wplata w wiarę urojenia i efektowne zmyślenia, nie troszcząc się o to, że nie można mieć jednocześnie wiary i wiedzy na ten sam temat. Tę trudność doskonale ilustruje koncepcja gry językowej. Na szachownicy możemy grać w szachy, albo w warcaby, albo w grę „owce i wilk”. Ale nie możemy trzech takich partii rozgrywać jednocześnie na tej samej szachownicy.

Stanowiska Wittgensteina i Anscombe implikują ponadto, że do tego, by brać udział w jakiejś grze, nie wystarczy wykonanie odpowiednich ruchów przewidzianych przez reguły gry. Konieczne jest jeszcze emocjonalne i intelektualne zaangażowanie w wynik toczącej się rozgrywki. Jeśli ktoś przystępuje do gry konkurencyjnej, ale tylko pozoruje odpowiednie ruchy i decyzje, bez zamiaru zdobycia zwycięstwa, to w ogóle nie bierze udziału w grze, tylko występuje w jakiejś maskaradzie. Do gry brakuje mu odpowiedniej intencji. Odtwarzanie partii Alechina z pozycji przeciwnika Alechina w oparciu o kronikę turniejów szachowych nie jest rozgrywaniem partii szachów z Alechinem. Nie jest też prawdziwą grą w szachy partia rozgrywana z oportunistą, który nie planuje ataku, ale czyha wyłącznie na nasz błąd, by nas ograć w chwili nieuwagi. Wtedy gramy z samymi sobą o nieomyślność, a nie z przeciwnikiem o zwycięstwo. Coś podobnego zdarza się nawet w piłce nożnej. Drużyna, która tylko się broni i nie dąży do zwycięstwa, wypacza sens widowiska. Bierze udział w grze do jednej bramki, czyli raczej prowadzi trening sportowy niż grę turniejową. Intencje można łatwo zmyślać i pozorować.

I to jest być może najważniejsza konkluzja inspirowana przez Wittgensteina na temat intencji w ludzkim życiu. Autor *Dociekań filozoficznych* podkreślał rolę poważnego traktowania i autentycznego zaangażowania w sprawy niepewne. Zwracał uwagę na fakt, że każdą rzecz trudną w relacjach międzyludzkich można uprościć, przekształcając ją w parodię, zmieniając w teatr kukielkowy bez ducha walki i bez realnego zaangażowania. Każdą rzecz można też zredukować wyłącznie do walki, i to jest równie prymitywne wypaczenie – bez kunsztu i bez pomysłowości. Anscombe zawdzięczamy przede wszystkim to, że opisała w sposób wnikliwy i konsekwentny sens zaangażowania w działania motywowane intencjami. Dla niej całe ludzkie życie było grą opisaną przez silne reguły, uznawane dobrowolnie i stosowane z autentycznym zaangażowaniem. Czyli bez uproszczeń, bez ułatwień, bez udawania i bez pozorów. Mimo swej ekscentryczności była nieugiętą rygorystką.

To jednak nie znaczy, że w sprawie nagrody dla prezydenta Harry'ego Trumana miała rację. Jej ocena militarnej sytuacji była pośpieszna i sentymentalna. To nie Truman i Amerykanie byli okrutnikami, tylko Niemcy i Japończycy. Miała rację, że w walce z przeciwnikiem, który narzuca reguły wojny totalnej, nie wolno przyjmować jego metod walki. Rząd amerykański nie miał prawa stosować masowego zniszczenia z intencją dokonania krwawego odwetu. Ale nie takie były intencje Trumana. Zniszczenie dwóch japońskich miast było zapowiedzią prowadzenia dalszych planowanych działań militarnych (nawet jeśli było blefem i trzeciej bomby nie było – bo intencje są ważniejsze niż szczegółowe fakty). Nie było odwetem i mściwym niszczeniem cywilnej ludności, tylko zabiegiem wybiegającym w przyszłość, osłabiającym Japonię i przybliżającym zwycięstwo Sprzymierzonych. Ten punkt widzenia rozumieli w latach 50. właściwie wszyscy z wyjątkiem pacyfistów i radykałów religij-

nych. Niewiele osób domagało się przestrzegania reguł kodeksu rycerskiego podczas wojny totalnej. Uznano natomiast, że warunki życia podczas wojny usprawiedliwiały wzrost zaufania do utilitaryzmu i konsekwencjalizmu.

Warto z tego faktu wyciągnąć ogólny wniosek. W czasie wojny szczególnego znaczenia nabiera skuteczność działania i intencje pojednawcze tracą swą wiarygodność. Podczas walki łatwo uznajemy, że utilitaryzm i konsekwencjalizm to jedyne wersje etyki, które jesteśmy gotowi stosować wobec ludzi, którym nie mamy skłonności przypisać dobrej woli, bo widzimy ich zawziętość i bezduszość. Wskutek tego podczas walki wiele społeczeństw wyrzeka się inicjatyw, które sprzyjają szerzeniu aktów dobrej woli. Chcą twardych i bezwzględnych rozliczeń we wszystkich relacjach. Wojna to czas upadku wiary w naturalny porządek społeczny oparty na dobrej woli i na życzliwych intencjach. Anscombe miała jednak skłonność do propagowania zasad ścisłej dyscypliny także w czasach pokoju. Gniewne intencje i wiara w słuszność rygoryzmu kojarzyły się jej nie z wojną, ale z normalnością. Była przekonana, że każdy ojciec powinien wiedzieć, jak pogodzić wymagania, które stawia przed nim rodzicielstwo, z żądaniami patriotyzmu. I jeśli jakiś mężczyzna nie wie, jak ma te cele spełnić jednocześnie, to los może go napiętnować winą obiektywną, od której nie ma uwolnienia.

Jest oczywiście możliwe, że każdy katolik powie sobie: „Moją dominującą intencją religijną i etyczną będzie wyłącznie spełnianie nakazów mojego Kościoła”. Do tego sprowadza się wąsko rozumiany naturalizm moralny. Wiara nie polega na odnajdywaniu zasad kierujących postępowaniem, tylko na rozpoznaniu konkretnych nakazów płynących z szacunku dla wiary. Ojciec ma iść na wojnę, jeśli to zostanie uznane za jego obowiązek, albo ma zająć się swym dzieckiem, jeśli tak zdecyduje jakaś nadrzędna instancja. Tylko jaką rolę ma odgrywać ta instancja, i jak ma uzasadniać swe decyzje? Po prostu jako nakazy wiary, jeśli czyjes przekonania obejmują postulat, że dowolna, byle odpowiednio zatwierdzona, intencja staje się niepodważalnym nakazem.

Takie odczytanie stanowiska Anscombe nie może być wykluczone, ponieważ trudno w jej pismach znaleźć argumenty za jego odrzuceniem. Być może Anscombe istotnie sugeruje przyjęcie takiej interpretacji; być może tylko niepotrzebnie flirtuje z diablem? To nie jest moim zdaniem jasne. Anscombe zarzuca Wittgensteinowi, że nie sprowadził intencji moralnych do konkretnych, naturalistycznych nakazów. Ale czy to był zarzut teoretyczny, czy wyraz osobistego żalu, to sprawa dyskusyjna. Myślę, że bardziej chodziło o to drugie, bo jej wyrzut wyrażony jest w słowach: „Wydaje mi się, że Wittgenstein popełnił błąd pisząc o «naturalnym wyrazie intencji» (*Dociekania filozoficzne* § 647)” (Anscombe 1957b, s. 5). Chodziło o kota podkradającego się do ptaka. Czyli jest to raczej uwaga na temat tego, jakimi zasadami powinniśmy się kierować opisując moralnie niepokojącą sytuację, a nie na temat kryteriów, jakimi powinniśmy się posłużyć ustalając obowiązki moral-

ne, i ewentualnie jakiej gotowej teorii moralnej powinniśmy zaufać bez zastrzeżeń.

Czy świat mógłby być bardziej doskonały, wyraźny i jednoznaczny? Nie wiem. Jest skomplikowany i splątany. Nie ma jednego naturalnego wyrazu i nie stawia nam jednoznacznych wymagań. Wittgenstein też nie starał się tych wymagań sprecyzować, tylko poprzestał na uwadze, że czyny mają być zgodne z intencjami (jak ruchy skradającego się kota), ale nie przedstawił konkretnej teorii powszechnie ważnych intencji. Czy mógł zrobić coś więcej? Czy mógł wybrać nasze intencje za nas? To właśnie wydaje się wykluczone. Nie istnieje nic takiego, jak teoria powszechnie ważnych intencji niewymagających osobistego zaangażowania i zatwierdzenia.

Tymczasem Anscombe uważała, że spełnianie wszystkich wysokich i właściwych celów jest bezwzględnym obowiązkiem każdego z nas. Jednak Wittgenstein nie proponował w *Dociekaniach filozoficznych* etyki posłuszeństwa nieomylnym nakazom, tylko etykę odpowiedzialnego wyboru osobiście wybranych celów. Mężczyzna stojący przed dylematem, czy ma być dobrym ojcem, czy dobrym żołnierzem, ma przed sobą trudny wybór, i nikt nie ma dla niego właściwego rozwiązania. A gdyby je miał, to ten wybór byłby określony przez etykę posłuszeństwa i jakieś kodeksy, a nie przez etykę intencji, czyli etykę osobistych rozstrzygnięć i wewnętrznej konsekwencji. Wittgenstein słusznie zatem sugeruje, że powinniśmy brać pod uwagę własne ograniczenia i ograniczenia sytuacji, w której się znajdziemy. Kot musi kluczyć i nie może iść wprost, bo by zdechrł z głodu. Istotnie, nie ujawnia swych intencji, ale też nie okazuje okrucieństwa. Stara się osiągnąć swe cele na rozmaite pokrętne sposoby, ale to właśnie jest dostatecznie naturalnym wyrazem jego intencji.

Jeden człowiek potrafi być dobrym ojcem, ale będzie marnym żołnierzem, inny ma odwrotną konstytucję psychiczną i musi postępować odwrotnie. W rozpoznaniu tych osobistych odczuć obowiązku i publicznych wymagań tkwi praktyczny sens rozważań na temat moralnych intencji. Być może więc, jak już wspomniałem, Anscombe ubolewała jedynie nad tym, że Wittgenstein nie powiedział czegoś podobnego na ten temat. Nie mamy powodu przypuszczać, iż motywowana własną wiarą, starała się rozpowszechniać pogląd, że jedynie nauczanie Kościoła katolickiego powinno być uznane za dostatecznie zgodne z „naturą”, czyli powinno wskazywać wiernym i niewiernym ich właściwe intencje, które Kościół rozpoznaje lepiej niż sami zainteresowani.

Nic więc nie stoi na przeszkodzie, byśmy uznali, że zdaniem Anscombe religia może być wnikliwa, subtelna, paradoksalna, zaskakująca i dociekliwa dla tych, którzy tego potrzebują. Może też być prosta, niewyszukana i pomocna w strapieniu dla tych, którzy tego właśnie szukają. Nie jest tylko jasne, czy Anscombe dostrzegała, że religia może też stać się autorytarna, bezmyślna, odklepująca niezrozumiałe formuły, naiwna i uparta, jeśli to najbardziej będzie odpowiadać jej wyznawcom. A to jej niestety grozi, gdy będzie podważać

znaczenie intencji lub nie zechce dostrzec, że posługiwanie się intencjami to kierowanie się własnymi przekonaniem bez ich opisywania i definiowania. Intencje to dopuszczalny typ „działania na wyczucie”, bez ścisłego ustalania szczegółowych norm i bez formułowania reguł, które będą „dostatecznie naturalnym wyrazem intencji”. Zatem to Wittgenstein raczej niż Anscombe zabiegał o naszą podmiotowość moralną i to on zobowiązywał nas do przyjęcia własnej wersji odpowiednio zestrojonych intencji moralnych.

Bibliografia

- Anscombe G.E.M. (1957a), *Intention. Meeting of the Aristotelian Society at 21, Bedford Square, London, W.C.I., on 3rd June, 1957, at 7.30 p.m.*, „Proceedings of the Aristotelian Society. New Series” 57 (1), s. 321–332.
- Anscombe G.E.M. (1957b), *Intention*, Ithaca – New York: Cornell University Press.
- Anscombe G.E.M. (2005), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, red. M. Geach, L. Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Exeter – Charlottesville, VA: Imprint Academic.
- Anscombe G.E.M. (2008), *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, red. M. Geach, L. Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Exeter – Charlottesville, VA: Imprint Academic.
- Tolstoj L. (1985), *Trzej starcy*, przeł. R. Łużny, w: L. Tolstoj, *Opowiadania i nowele. Wybór*, przeł. J. Jędrzejewicz i in., Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

J a c e k H o ł ó w k a

Intentions according to G.E.M Anscombe

Keywords: *absolute norms, acting for a reason, consequentialism, intention, normativism, social cooperation, social order, utilitarianism*

In the fifties of the previous century G.E.M. Anscombe produced a philosophical theory, which challenged ethical consequentialism, interpreted as a philosophy that comprises all forms of utilitarianism plus those ethical views that reduce the function of moral norms to evaluation of consequences disregarding thereby intentions, fidelity to commitments, moral feelings, noble resolutions and demanding life styles. An outstanding representative of consequentialism was in her mind Henry Sidgwick. Against his position, a reliable version of ethics was to be found in traditional normativism and pure theory of moral commitments. An essential interpretative problem for her ethics was therefore finding a way to justify absolute norms. Anscombe met this requirement by

stating that the role of ethics was to organize the lives of various individuals into a society. A well-ordered society assigns various roles to various individuals. Each role is executed by performing intentional activities. The roles are combined into a functional system by commitments assigned to individuals who work together by fulfilling appropriate intentional acts and roles. This theory had been strongly inspired by the concept of language games invented by Ludwig Wittgenstein. It opens a strange possibility of saving Saint Peter from the dilemma of either betraying Jesus (once or three times), or losing his moral stature. We may assume that his betrayal was not an abandonment of his formerly professed faith but a choice of the only available appropriate intention in the circumstances – safeguarding divine prophecy.