

M a r t a Z a r ę b a

Wiedza bez obserwacji. G.E.M. Anscombe koncepcja wiedzy o działaniach intencjonalnych

Słowa kluczowe: *G.E.M. Anscombe, działanie intencjonalne, intencja, kierunek dopasowania, rozumowanie praktyczne, wiedza bez obserwacji, wiedza praktyczna*

W myśl jednego z najważniejszych twierdzeń sformułowanych przez G.E.M. Anscombe (1919–2001) w jej klasycznym już dziele pt. *Intencja* (Anscombe 2024; oryg. 1957), wiedza o podejmowanych przez nas działaniach intencjonalnych ma swoisty charakter. Nie jest to wiedza, którą nabywamy na podstawie jakiegokolwiek obserwacji siebie i świata. Nie jest ona również wiedzą o charakterze receptywnym („teoretycznym”), czyli taką, którą czerpiemy z faktów stanowiących wyznacznik tego, co należy myśleć. Według Anscombe wiedza o naszych działaniach intencjonalnych jest wiedzą nieobserwacyjną, która ma ściśle praktyczną naturę, a jej funkcja nie sprowadza się do wiernego rejestrowania zastanych faktów.

Powyższa charakterystyka wiedzy o działaniach intencjonalnych jest tyleż intrygująca, co dyskusyjna. Debata na temat właściwej interpretacji twierdzenia Anscombe zaowocowała bogatą literaturą przedmiotu i toczy się po dzień dzisiejszy¹. Po pierwsze, twierdzenie o nieobserwacyjnym charakterze

Marta Zareba, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: zareba.ma@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-0741-062X.

¹ Do najważniejszych opracowań poświęconych egzegezie *Intencji* należą: Wiseman 2016; Schwenkler 2019. Skrótowe streszczenie *Intencji*: Stoutland 2011. Na temat całej twórczości Anscombe: Teichmann 2008. Najważniejsze zbiory esejów na temat prac Anscombe: Teichman 2022; Haddock, Wiseman 2021; Ford, Hornsby, Stoutland 2011.

tej wiedzy budzi zrozumiały sprzeciw, ponieważ działania, w przeciwieństwie do stanów mentalnych, są intersubiektywnie dostępne i można je zaobserwować. W związku z tym trudno pojąć, w jaki sposób wiedza o działaniach mogłaby mieć charakter nieobserwacyjny. Po drugie, pojęcie *wiedzy praktycznej*, która nie polega na adekwatnym odwzorowaniu faktów ani też nie jest tożsama z „wiedzą-jak” (tj. wiedzą, jak wykonywać pewne czynności), również wydawać się może tajemnicze i niezrozumiałe.

W niniejszym artykule przybliżę możliwe odczytania twierdzenia Anscombe o nieobserwacyjnym i praktycznym charakterze wiedzy o działaniach intencjonalnych. W toku analizy pokażę, na jakie zarzuty twierdzenie to jest narażone. Próbę zrozumienia, w jakim sensie wiedza o naszych działaniach intencjonalnych ma, zdaniem Anscombe, swoistą naturę, poprzedzę krótką charakterystyką przedmiotu owej wiedzy, czyli działań intencjonalnych.

1. Czym są działania intencjonalne?

Jednym z podstawowych rysów koncepcji rozwijanej przez Anscombe w *Intencji* jest wyróżnienie klasy działań intencjonalnych za pomocą kryterium natury językowej. Według Anscombe wszystkie działania intencjonalne są zdarzeniami, odnośnie do których zastosowanie znajduje pytanie „Dlaczego?”, mające pewien szczególny sens (por. Anscombe 2024, § 5, s. 17)². To, w jakim sensie pytanie to zostaje zadane oraz czy znajduje zastosowanie, czy też zostaje odrzucone jako niemające zastosowania, stanie się widoczne, gdy rozważymy rozmaite odpowiedzi, jakich na to pytanie można udzielić.

I tak, zdaniem Anscombe, pytanie „Dlaczego?” nie zostaje zadane w owym szczególnym, wyróżnionym sensie w sytuacji, gdy za jego pomocą staramy się ustalić przyczynę pewnego zdarzenia („Dlaczego się przewróciłaś na chodniku?” – „Bo było ślisko”). Owa przyczyna niekoniecznie musi mieć charakter fizyczny. Jeżeli na pytanie, dlaczego zrzuciłam filiżankę ze stołu, odpowiadam, że wydawało mi się, iż zobaczyłam w oknie jakąś twarz i tak się przestraszyłam, że straciłam filiżankę, to opisuję przyczynę mentalną, która spowodowała moje zachowanie. Przyczyną mentalną jest dla Anscombe wszystko to, co widzimy, słyszymy, czujemy, wyobrażamy sobie, o czym myślimy, a co powoduje nasze zachowanie (§ 11, s. 31). Jeśli w odpowiedzi na pytanie „Dlaczego?” przywołujemy wyłącznie tego rodzaju przyczynę mentalną, to dajemy tym samym do zrozumienia, że pytanie to nie ma owego szczególnego sensu, który Anscombe chce przybliżyć, aby móc następnie wyróżnić działania intencjonalne.

² Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszelkie dalsze odsyłacze dotyczą tego wydania.

Pytanie „Dlaczego?” nie ma również owego szczególnego sensu wtedy, gdy zostaje zadane w celu ustalenia, dlaczego ktoś uważa, że coś jest prawdą (§ 9, s. 27). W takim wypadku odpowiedź na nie wskazuje rozmaite świadectwa na rzecz prawdziwości danego stwierdzenia. Przykładowo, gdy pytam, dlaczego mój rozmówca myśli, że za tydzień będzie zaćmienie słońca, on zaś odpowiada, że przeczytał o tym w gazecie, to tym samym pytanie „Dlaczego?” interpretowane jest jako nieposiadające owego swoistego sensu, który Anscombe próbuje uchwycić.

Kiedy zatem pytanie ma ów szczególny sens? Jak przekonuje Anscombe, jest tak wówczas, gdy rozmówca w odpowiedzi przytacza nam rozmaite racje, które ukazują to działanie jako warte – pod pewnym względem – podjęcia. Racje te mogą mieć bardzo różny charakter (§ 13–16). Niektóre z nich wskazują na motyw retrospektywny, czyli pewne przeszłe zdarzenie, które czyni zrozumiałym zdarzenie teraźniejsze („Biję go, bo on uderzył mojego brata”). Czasami odpowiedź ukazuje motyw interpretacyjny, czyli ogólną ramę pozwalającą zrozumieć czyjeś zachowanie i zinterpretować je we właściwym świetle („Zrobiłam to z powodu przyjaźni”). Innym razem podajemy motyw dotyczący przyszłości, czyli intencję (zamiar), z jaką działamy – pewien obrany przez nas cel („Podpisuję ten dokument, bo zamierzam doprowadzić tamtego człowieka do ruiny finansowej”). Jeśli zatem na pytanie „Dlaczego?” sprawca udziela pozytywnej odpowiedzi mieszczącej się w powyższym zakresie, to jego działanie należy uznać za intencjonalne.

Granicznym przypadkiem pozytywnej, choć „pustej”, odpowiedzi na pytanie „Dlaczego?” jest dla Anscombe stwierdzenie: „Bez żadnego (konkretnego) powodu” („Dlaczego nucisz tę melodię?” – „Bez żadnego powodu, ot tak”). W takim wypadku pytanie to ma zastosowanie, lecz otrzymuje „zerową” odpowiedź. Analogicznie, pytanie: „Ile masz pieniędzy w kieszeni?” nie zostaje odrzucone jako niemające zastosowania w sytuacji, gdy odpowiedź na nie brzmi: „Nie mam żadnych pieniędzy” (§ 17, s. 46). Zarówno w wypadku „zerowej”, jak i pozytywnej odpowiedzi na pytanie „Dlaczego?”, wskazującej konkretną rację na rzecz działania, sprawca nie wypiera się swojego sprawstwa. Mógł nie mieć żadnego szczególnego powodu, by coś zrobić, ale mimo wszystko zrobił to świadomie. Działania podjęte bez żadnego powodu są dla Anscombe działaniami intencjonalnymi.

Zatem w jakich wypadkach pytanie „Dlaczego?” nie znajduje zastosowania, a w konsekwencji to, co udzielający odpowiedzi robi, nie jest jego działaniem intencjonalnym? Po pierwsze, pytanie „Dlaczego?” zostaje według Anscombe odrzucone jako niemające zastosowania w sytuacji, gdy odpowiedź na nie brzmi: „To było mimowolne” (§ 7, s. 22). Przykładowo, gdy ktoś zapyta mnie, dlaczego tak dziwnie poruszyłam nogą, a ja odpowiem, że ten ruch był mimowolny, to dam tym samym mojemu rozmówcy do zrozumienia, że nie poruszyłam nogą intencjonalnie. Po drugie, innym sposobem na odrzucenie pytania

„Dlaczego?” jako niemającego zastosowania jest udzielenie odpowiedzi: „Nie zdawałem sobie sprawy, że to robię” (§ 6, s. 20). Działanie, o którym sprawca nie wie, że je podejmuje, nie jest intencjonalne. A zatem ktoś, kto informuje nas, że nie zdawał sobie sprawy z tego, że *coś* robił, nie robił *tego* intencjonalnie.

Warto w tym miejscu podkreślić, że w myśl jednej z kluczowych idei wprowadzonych przez Anscombe do filozofii działania intencjonalność działania zależy od sposobu jego opisu (por. Anscombe 1979). Innymi słowy, nie istnieje coś takiego jak działanie intencjonalne *simpliciter*, lecz – jak ujmuje to Anscombe – działanie jest intencjonalne wyłącznie „pod pewnym opisem” (*under a description*).

Aby wyjaśnić, co Anscombe ma przez to na myśli, odwołajmy się do przykładu (Anscombe 2024, § 23, s. 65). Wyobraźmy sobie mężczyznę, Jana, który porusza ręką, wprawia w ruch pompę, zaopatruje dom w wodę zawierającą truciznę, po to by zabić znajdujących się w domu przywódców partyjnych i w konsekwencji doprowadzić do zmiany władzy w państwie. To, co Jan robi, możemy różnorodnie opisać, na przykład jako „poruszanie ręką”, „obsługiwanie pompy”, „dostarczanie wody do domu”, a także „płoszenie gołębi” (które na dźwięk pompy odlatują), czy też – „zabijanie znajdujących się w domu ludzi” (którzy umierają po wypiciu wody zawierającej śmiertelną truciznę). Nie wszystkie z powyższych opisów będą jednak opisami działań intencjonalnych podjętych przez tego mężczyznę. Jak przekonuje Anscombe, jedno i to samo zdarzenie polegające na urzeczywistnieniu pewnego stanu rzeczy przez sprawcę może być intencjonalne pod jednym, a nieintencjonalne – pod innym opisem. Gdyby – dla przykładu – pompujący wodę mężczyzna zupełnie nie zdawał sobie sprawy z faktu, że woda jest zatruta, to jego intencjonalnym działaniem byłoby dostarczanie wody do domu, lecz nie – otruwanie jego mieszkańców. Jeżeli pewna osoba nie zdaje sobie sprawy z tego, że *x*-uje (np. otruwa mieszkańców), to *x*-owanie (zdarzenie opisane jako „otruwanie mieszkańców”) nie jest jej działaniem intencjonalnym. Widzimy teraz wyrażenie, że na gruncie koncepcji Anscombe pojęcia *działania* i *wiedzy* zostają ze sobą ściśle powiązane: działanie jest intencjonalne tylko, jeśli sprawca dysponuje wiedzą, że je podejmuje.

2. Nieobserwacyjna wiedza o ułożeniu i ruchach kończyn

Wiedzę, którą sprawca ma o swoich działaniach intencjonalnych, Anscombe określa mianem wiedzy „bez obserwacji” lub „nieobserwacyjnej”. Pojęcie *wiedzy bez obserwacji* wprowadza zaś, odwołując się do przykładu wiedzy o sposobie ułożenia naszych własnych kończyn (np. wiedzy o tym, że nasza noga jest zgięta, a nie wyprostowana) i wykonywanych przez nas mimowolnych

ruchach (np. odruchu kolanowym, skurczu mięśni przy zasypianiu), które – choć nie są naszymi działaniami intencjonalnymi – również są przedmiotem wiedzy bez obserwacji³. Przyjrzyjmy się zatem w szczególach, co Anscombe ma tutaj na myśli.

Po pierwsze, według Anscombe – która podąża tutaj za Ludwigiem Wittgensteinem⁴ – mówienie o wiedzy zakłada *możliwość powiedzenia*, jak się rzeczy mają, choć się do owej możliwości nie ogranicza. O wiedzy możemy bowiem sensownie mówić tylko wtedy, gdy zachodzi różnica między „on wie” a „on tylko myśli, że wie”⁵ – i w tym sensie wiedzę posiada tylko ten, kto skądinąd mógł się pomylić.

Po drugie, z obserwacją mamy do czynienia wówczas, gdy jesteśmy w stanie wskazać na osobno opisywalne wrażenia, których doznawanie stanowić może kryterium tego, by móc pewne rzeczy powiedzieć (§ 8, s. 25)⁶. Obserwacja czegoś zakłada, że pewna osoba widzi określony wygląd (np. sylwetkę o określonym kształcie), słyszy określony dźwięk (np. trąbki) czy też doznaje charakterystycznego wrażenia dotykowego (np. chodzącego po jej dłoni owada). Zatem gdy ktoś stwierdza, że zobaczył człowieka, to możemy poprosić go o opisanie owego wyglądu. Możemy również przedstawić tej osobie pewien efekt wizualny i zapytać, czy to właśnie zobaczyła. W takim wypadku istnieje możliwość pomyłki: może się okazać, że osoba ta błędnie zinterpretowała pewien wygląd jako wygląd określonej rzeczy (np. błędnie uznała, że widziała człowieka, a był to płaszcz).

Według Anscombe znajomość ułożenia naszych kończyn jest przykładem wiedzy, ponieważ możemy powiedzieć, jakie to ułożenie jest, a ponadto istnieje w tym wypadku możliwość błędu (por. Anscombe 1962, s. 58). Gdyby pewna osoba wskazała na swoją wyprostowaną nogę, mówiąc, że jest ona zgięta, to twierdzenie to byłoby dla nas zrozumiałe, nawet jeśli uznalibyśmy je za dość zaskakujące i błędne. Jednocześnie w wypadku tego rodzaju pomyłki nie powiedzielibyśmy, że błąd tej osoby polegał na tym, że mylnie

³ Klasa tego, o czym możemy posiadać wiedzę bez obserwacji, obejmuje według Anscombe: (i) ułożenie i ruchy naszych kończyn, (ii) działania intencjonalne, (iii) przyczyny niektórych ruchów (§ 8, s. 26).

⁴ Więcej na temat wpływu filozofii Wittgensteina na *Intencję*: zob. McGinn 2023.

⁵ Tego rodzaju odróżnienia nie można według Anscombe przeprowadzić w wypadku lokalizowania swojego bólu. W konsekwencji możemy *powiedzieć*, że i gdzie czujemy ból, ale tego *nie wiemy*. Jak zauważa Wittgenstein: „O mnie w ogóle nie można mówić (chyba że żartem), iż wiem, że czuję ból. Bo co by to miało znaczyć – poza tym, że go czuję? Nie można mówić, że inni dowiadują się o moich doznaniach jedynie poprzez moje zachowanie, gdyż nie można mówić o mnie, że się o nich dowiaduję. Ja je mam. To prawda: o innych można mówić sensownie, że wątpią, czy czuję ból; ale nie można tego powiedzieć o mnie samym” (Wittgenstein 2000, § 246, s. 130).

⁶ Anscombe jest autorką kilku artykułów na temat wrażeń i percepcji (por. np. Anscombe 1962, 1965, 1974, 1976).

zinterpretowała swoje wewnętrzne kinestetyczne odczucie jako odczucie zgiętej nogi, podczas gdy naprawdę doznawała ona wrażenia wyprostowanej nogi (Anscombe 2024, § 28, s. 87).

Jak argumentuje Anscombe, wiem, że moja noga jest w takiej, a nie innej pozycji w sposób „bezpośredni”, tj. nie muszę przeprowadzać jakiegokolwiek obserwacji, by to wiedzieć⁷. Nic nam nie *pokazuje*, jak ułożone są nasze kończyny – nie jesteśmy w stanie zidentyfikować jakiegoś osobno opisywalnego wrażenia, które byłoby dla nas wskazówką, że nasze nogi są ułożone tak, a nie inaczej. Nawet jeśli prawdą jest, że ponieważ w ogóle doznajemy jakichś wrażeń, to możemy osiąść wiedzę o ułożeniu naszych kończyn (tj. nie moglibyśmy tego zrobić, gdyby noga została całkowicie znieczulona), to wiedza ta nie polega na zidentyfikowaniu konkretnego wrażenia i w owym wrażeniu nie jest zapośredniczona. Zatem – przykładowo – „wrażenie” skrzyżowanych nóg nie jest wrażeniem, o którym moglibyśmy powiedzieć, że występuje w jakichś innych okolicznościach i na podstawie tego, że go doznajemy, określamy, jaka jest pozycja naszego ciała. Różni się ono zasadniczo np. od wrażenia towarzyszącego jeździe windą. Wrażenie jazdy windą może wystąpić również w innych okolicznościach (np. podczas jazdy kolejką górską), jesteśmy w stanie je wyróżnić i opisać jego wewnętrzną treść (np. odczucie lekkości i unoszenia się żołądka do góry), a co więcej, służy nam ono jako wskazówka do ustalenia, że jedziemy windą (§ 8, s. 26).

Twierdzenie Anscombe, że wiedza o ułożeniu kończyn ma charakter nieobserwacyjny, budzi wiele zastrzeżeń. Po pierwsze, można je zinterpretować jako stanowisko uderzające w pewien specyficzny, tj. inferencyjny, model wiedzy propriocepcyjnej, w myśl którego znajomość ułożenia kończyn jest wywnioskowywana na podstawie charakterystycznych wrażeń. Nie wydaje się jednak, by tego rodzaju inferencja była wyznacznikiem wszelkiego rodzaju wiedzy, którą jesteśmy skłonni określić mianem „obserwacyjnej”. Obserwacja kojarzy nam się przede wszystkim z percepcją, a wiedza percepcyjna standardowo uznawana jest za przykład wiedzy bezpośredniej, a nie pośredniej, tj. opartej na wnioskowaniu (zob. Harcourt 2008; McDowell 2011).

Po drugie, możemy zaprzeczyć, iż w wypadku określania pozycji naszego ciała faktycznie nie da się wyodrębnić charakterystycznych wrażeń, traktowanych jako „wskazówki” co do tego, jak nasze kończyny są ułożone. Według niektórych (Braybrooke 1962) jest wręcz oczywiste, że propriocepcja to właśnie umożliwia. Przykładowo, przy skrzyżowanych nogach będzie to kombinacja odczucia oporu w górnej nodze, nacisku i ciężaru w dolnej, wrażenia napięcia mięśni itp. W tej kwestii Anscombe jest jednak nieprzejednana. Według niej wrażenia nie są wyodrębnialne i osobno opisywalne wtedy, gdy opis

⁷ Warto jednak zaznaczyć, że w wypadku tego rodzaju ruchów ich przyczyna (np. uderzenie lekarza w kolano) jest nam znana tylko dzięki obserwacji.

ich treści jest po prostu opisem danego faktu (np. takiego, że nogi są skrzyżowane) – w takim wypadku nie obserwujemy owego faktu za pośrednictwem tych wrażeń. Gdyby poprosić nas o skrzyżowanie nóg w niecodzienny sposób, tj. tak, by się nie dotykały, to mielibyśmy trudności z określeniem, jakiego rodzaju wrażeń w ogóle mamy się spodziewać, trzymając nogi w tej pozycji. Wrażenia te nie są zatem wskazówkami umożliwiającymi nam dowiedzenie się, w jakiej pozycji znajdują się nasze nogi (Anscombe 1962, s. 56).

Po trzecie, możemy mieć poważne wątpliwości co do tego, czy intuicje dotyczące nieobserwacyjnego charakteru wiedzy o ułożeniu naszych kończyn rzeczywiście pomagają zrozumieć, na czym polega nieobserwacyjny charakter wiedzy o naszych działaniach intencjonalnych. Zagadnienie to wymaga szerszego omówienia.

3. Nieobserwacyjna wiedza o działaniach intencjonalnych

Według Anscombe nie musimy dokonywać jakichkolwiek obserwacji, by dowiedzieć się, że coś robimy. Jak wyraźnie zaznacza, jeżeli coś (np. *A*, *B*, *C*) robię z pewną intencją (np. *Z*), to moje powodowanie lub robienie *Z* jest działaniem intencjonalnym. Co więcej, jeśli jest to przykład wiedzy, czy też moje mniemanie jest poprawne, to nie wiem tego, co robię, na podstawie obserwacji, wnioskowania czy świadectw drugiej osoby:

W sytuacji gdy wiedza lub mniemanie dotyczą tego, co jest faktem lub możliwym stanem rzeczy – powiedzmy: *Z* – to gdy ktoś podejmuje jakieś działania – powiedzmy: *ABC* – to może mieć intencję urzeczywistnienia *Z*, robiąc *ABC*. I jeżeli w tym wypadku mamy do czynienia z wiedzą lub prawdziwym przekonaniem, to robienie lub powodowanie *Z* jest działaniem intencjonalnym, a sprawca wie, że robi *Z*, nie na podstawie obserwacji. *Z* kolei w takim zakresie, w jakim sprawca obserwuje, wnioskuje itp., że *Z* faktycznie jest urzeczywistniane, wiedza sprawcy nie jest wiedzą o jego własnych działaniach intencjonalnych (Anscombe 2024, § 28, s. 88).

Jak zauważa Anscombe, w wielu przypadkach odebranie nam możliwości obserwowania tego, co robimy, nie wpłynęłoby na przypisanie nam wiedzy, że to robimy. W takim wypadku nasza zdolność do powiedzenia, jakie działanie podejmujemy, nie byłaby zapośredniczona obserwacyjnie:

Bardzo jasnym i interesującym przykładem, który to ilustruje, jest sytuacja, gdy zamykam oczy i coś piszę. Mogę wówczas powiedzieć, co piszę, i prawie zawsze to, co mówię, że piszę, faktycznie pojawia się na kartce papieru. W tym wypadku nie ulega wątpliwości, że moja zdolność powiedzenia, co jest tam napisane, nie pochodzi z jakiegokolwiek obserwacji. Oczywiście w praktyce, jeśli nie będę posiłkowała się wzrokiem, to to, co napiszę, najprawdopodobniej nie będzie zbyt czytelne. Jednak czy cała nasza wiedza zdobyta na podstawie obserwacji nie pełni wobec wiedzy o tym, co robimy, podobnej funkcji, jaką wzrok pełni wobec udanego zapisania słów na kartce? (Anscombe 2024, § 29, s. 91).

Powyższe twierdzenie ma pozory intuicyjności. Jak już zaznaczyliśmy, osoba, która zupełnie nie jest świadoma, że coś robi, nie robi tego intencjonalnie. W tym sensie odpowiedź: „Wiedziałam, że to robię, ale tylko dlatego, że to zaobserwowałam” uchyla zatem pytanie „Dlaczego?” jako niemające zastosowania, podobnie jak odpowiedź: „Nie zdawałam sobie sprawy z tego, że to robię” (§ 8, s. 25)⁸. W tym sensie wiedza o własnych intencjonalnych działaniach może być interpretowana jako szczególny przejaw samowiedzy (samoswiadomości) podmiotu (Haddock 2011, s. 150–152; Schwenkler 2019, s. 93–106; por. Anscombe 1975). Jest ona wiedzą „od wewnątrz”, bezpośrednią, inną niż wiedza o działaniach innych osób, która jest nabywana na drodze obserwacji. Skoro wiedza o własnych działaniach intencjonalnych jest przejawem naszej samoświadomości, niemożliwe jest, aby ktoś mógł coś robić (np. dzwonić dzwonkiem do drzwi), wiedzieć, że *ktos* to robi – a jednocześnie nie zdawać sobie sprawy, że to on sam jest tym kimś:

Mówiąc o wiedzy, jaką sprawca posiada o własnych działaniach intencjonalnych, mam na myśli wiedzę, której się wypiera, gdy na pytanie: „Dlaczego dzwonisz tym dzwonkiem?”, odpowiada: „Wielkie nieba! Nie wiedziałem, że to *ja* nim dzwoniłem!” (Anscombe 2024, § 28, s. 88).

Co więcej, prawdą jest również to, że czasami tylko my sami jesteśmy w stanie określić, jakie działanie w danym momencie podejmujemy – nasza deklaracja może okazać się niezbędną do tego, by ktokolwiek poza nami mógł stwierdzić, jakie działanie podejmujemy (§ 23, s. 68). Wiedza ta jest „zakryta” przed osobami postronnymi, ponieważ to, co w tej chwili może stać się przedmiotem obserwacji, nie stanowi jeszcze wyraźnej wskazówki odnośnie do tego, jakie naprawdę działanie wykonujemy (tak jak wówczas, gdy osoba postronna widzi przede mną tylko górkę klocków lego, lecz ja wiem, że buduję z nich koparkę).

Jednakże chwila głębszej refleksji wystarczy, by dostrzec, że twierdzenie o nieobserwacyjnym charakterze wiedzy o działaniach intencjonalnych jest wyjątkowo trudne do uzasadnienia. Załóżmy, że ktoś zadaje mi pytanie, co robię, a ja odpowiadam, że otwieram okno. W takim wypadku moim działaniem jest otwarcie okna, i jest to również coś, co faktycznie się dzieje: ma miejsce otwarcie okna. Jak zauważa Anscombe, robię to, co się dzieje, a wiedza o moim działaniu intencjonalnym jest wiedzą bez obserwacji:

⁸ Choć i to nie jest dla wielu oczywiste. Kontrprzykład stanowią sytuacje, kiedy ktoś robi coś intencjonalnie, lecz nie wie, że to robi, jak w słynnym Davidsonowskim przykładzie osoby, która próbuje sporządzić dziesięć kopii pewnego dokumentu na kalce technicznej. Jeśli faktycznie udało jej się zrobić dziesięć kopii oryginalnego dokumentu, to zrobiła to intencjonalnie. Nie jest jednak prawdą, że wiedziała, iż sporządza dziesięć kopii – wszak mogła zakładać, że się to jej nie uda (por. Davidson 2001, s. 50). Na temat argumentu Davidsona: zob. Özalton 2021; Thompson 2011; Wolfson 2012.

Ktoś słyszy, jak się krzątam, i woła: „Co ty robisz, że tak hałasujesz?” a ja odpowiadam: „Otwieram okno”. Od samego początku takie stwierdzenie nazywam wiedzą właśnie dlatego, że w takiej sytuacji to, co mówię, jest prawdą⁹: naprawdę otwieram okno. Znaczy to, że okno zostaje otwarte za pomocą ruchów ciała osoby, z której ust płyną te słowa. Nie mówię jednak: „Sprawdźmy, co to ciało robi. Ach tak! Otwiera okno” ani nawet „A teraz zobaczmy, co też powodują ruchy tego ciała. No tak! Otwarcie okna” (Anscombe 2024, § 29, s. 88).

W innym miejscu czytamy zaś:

Rozważając te problemy, ukułam kiedyś następujące sformułowanie: „Robię to, co się dzieje” (*I do what happens*). To znaczy: gdy opis tego, co się dzieje, jest dokładnie opisem tego, o czym powinnam powiedzieć, że to robiłam, to nie ma żadnej różnicy między moim działaniem a tym, co się dzieje. A jednak każdy, kto zetknął się z tym sformułowaniem, uważał je za skrajnie paradoksalne i niejasne. Sądzę, że powód jest następujący: ustalenie tego, co się dzieje, musi nastąpić na drodze obserwacji, natomiast – jak argumentowałam – moja wiedza na temat tego, co robię, nie pochodzi z obserwacji (Anscombe 2024, § 29, s. 91).

Jednakże skoro w pewnych sytuacjach opis tego, co robię, pokrywa się z tym, co się dzieje, to w jaki sposób mogę poznawać moje działanie w sposób nieobserwacyjny? To, co się dzieje w świecie, jest poznawane za pośrednictwem obserwacji. Jak w takim razie działanie może być znane jego sprawcy bez obserwacji, skoro wiedza o tym, co się dzieje, wymaga obserwacji? Przecież działania – w odróżnieniu od doznań czy stanów mentalnych – są czymś intersubiektywnie dostępnym i obserwowalnym przez osoby postronne, podobnie jak rozmaite inne zdarzenia i stany rzeczy, które działaniami nie są:

Siedzę na krześle i piszę. Każdy, kto osiągnął wiek używania rozumu w tym samym [co ja] świecie, wiedziałby to od razu, gdy tylko by mnie zobaczył; byłby to w ogóle pierwszy opis tego, co robię, który przyszedłby mu do głowy (Anscombe 2024, § 4, s. 14).

Może zatem, w świetle powyższych trudności, winniśmy przyjąć, że to, co się dzieje, jest czymś innym niż czyjeś działanie? Temu jednak Anscombe wydaje się zaprzeczać:

Natrafiamy jednak na następującą trudność: czym mogłoby być otwieranie okna, jeśli nie wykonywaniem takich-a-takich ruchów z takim-a-takim rezultatem? Czym w takim wypadku może być wiedza, że otwieram okno, jeśli nie wiedzą, że to właśnie ma miejsce? Jeśli istnieją tutaj dwa sposoby, w jaki można to wiedzieć – jeden, który nazywam wiedzą o intencjonalnym działaniu, i drugi, który określam mianem obserwacyjnej wiedzy o tym, co ma miejsce – to czy nie muszą wówczas istnieć dwa przedmioty wiedzy? Jak bowiem można w ogóle mówić o dwóch różnych typach wiedzy (*two different knowledges*) dotyczącej dokładnie tej samej rzeczy? Nie chodzi o to, że istnieją dwa znane nam opisy tej samej rzeczy, jak w sytuacji, gdy wiemy, że coś jest czerwone i że jest kolorowe. Nie, w naszym wypadku

⁹ Tego rodzaju stwierdzenie przemawia na rzecz poglądu, że Anscombe opowiada się za faktywną koncepcją wiedzy. W myśl tej koncepcji z wiedzą mamy do czynienia tylko wtedy, gdy to, co ktoś mówi, jest prawdą.

opis – otwarcie okna – jest taki sam, niezależnie od tego, czy wiedza o otwarciu okna pochodzi z obserwacji, czy też stąd, że jest ono [otwarcie okna] działaniem intencjonalnym (Anscombe 2024, § 29, s. 89).

Czy zatem w pewnych wypadkach ten sam przedmiot może być poznawany przez sprawcę na dwa różne sposoby (obserwacyjny i nieobserwacyjny)? A może w takich wypadkach to, co się dzieje, tożsame z działaniem, poznawane jest wyłącznie nieobserwacyjnie? To jednak wydaje się nieintuicyjne z uwagi na możliwość istnienia różnego typu pomyłek. Aby naprawdę wiedzieć, czy – przykładowo – zapisuję określone słowa na tablicy, muszę się upewnić i spojrzeć, czy faktycznie mi się to udało zrobić. Możliwe bowiem, że coś jest nie tak z kredą i słowa na tablicy wcale się nie pojawiają. Jeśli byłabym osobą niewidomą, to w takiej sytuacji żywiłabym błędne przekonanie, że napisałam dane słowo na tablicy, mimo że tego nie zrobiłam (§ 45, s. 139–140). A zatem w jaki sposób wiedza o działaniach intencjonalnych ma mieć charakter nieobserwacyjny?

Anscombe jednoznacznie wskazuje, jak tego twierdzenia *nie* powinniśmy rozumieć. Jeden ze sposobów interpretacji mogłaby podsunąć „dwuskładnikowa” koncepcja wiedzy (por. Falvey 2000), zgodnie z którą nieobserwacyjny charakter wiedzy należy ograniczyć wyłącznie do znajomości ruchu własnego ciała, usiłowania działania lub/i intencji. Na gruncie takiego stanowiska wiedza pewnej osoby jest wiedzą bez obserwacji tylko w tym sensie, że nieobserwacyjnie osoba ta zna wyłącznie intencję i ruchy własnego ciała (na bazie propriocepcji), natomiast cała reszta, tj. to, co naprawdę się w świecie dzieje, czyli rezultaty owych ruchów, są jej znane w sposób czysto obserwacyjny.

Jednakże dla Anscombe tego rodzaju „dwuskładnikowa” koncepcja wiedzy jest absolutnie nie do przyjęcia – nazywa ją wręcz „szalenie niedorzeczną” (§ 29, s. 89). Jej zdaniem wiedza dotycząca owego „rezultatu” jest znacznie bardziej jasna i dokładna niż wiedza dotycząca ruchów ciała: „jedynym opisem tego, co robię, który jest mi dokładnie znany, może być opis czegoś, co znajduje się z dala ode mnie” (§ 30, s. 93). Myśl tę zilustrujmy następującym przykładem: mogę wiedzieć, że zawiązuję rybacki węzeł cumowniczy i cumuję łódź, natomiast zupełnie nie wiem, jakie dokładnie ruchy ręką wykonuję (ruchów tych w ogóle nie rozważam). Z tego też względu to, co jest od nas „oddalone”, lepiej nadaje się na przedmiot naszej wiedzy niż to, co jest nam „bliskie”. W taki sposób Anscombe sprzeciwia się uznaniu, że przedmiotem nieobserwacyjnej wiedzy o działaniu intencjonalnym mogą być wyłącznie ruchy ciała.

Co więcej, za równie absurdałne uznaje ona stanowisko, zgodnie z którym nieobserwacyjna wiedza ogranicza się do wiedzy o intencji. W takim ujęciu w pewnym sensie tego słowa robię wszystko to, co myślę, że robię, ponieważ moje działanie ogranicza się faktycznie do powzięcia jakiejś intencji, nad czym sprawuję całkowitą kontrolę. Jeżeli myślę, że poruszam nogą, lecz moja noga

się nie porusza, to mimo wszystko w pewnym sensie „poruszam” moją nogą, ponieważ to, co najważniejsze, czyli akt mojej woli, już się we mnie dokonał. Natomiast to, czy wywrze on jakikolwiek wpływ na to, co się dzieje w świecie, jest już kwestią przypadku i nie ma większego znaczenia. Jednakże, jak zauważa Anscombe, na gruncie takiego stanowiska nic nie jest w stanie zagwarantować, że moja intencja przejawiać się będzie w czymś poza nią samą, tj. w jakimś nośniku. Przyjęcie, że takim nośnikiem są słowa, także jest problematyczne, ponieważ samo formułowanie słów także jest pewnym działaniem intencjonalnym. A zatem w tym wypadku również nie mamy gwarancji, że mój zamiar sformułowania słów zostanie zrealizowany. Ostatecznie dochodzimy, według Anscombe, do uznania, że w takim ujęciu intencja jest niczym innym jak pozbawionym nośnika brzęczeniem w próżni (§ 29, s. 91).

W jaki sposób możemy zatem nadać sens twierdzeniu, że wiedza o działaniach intencjonalnych jest wiedzą bez obserwacji? Zdaniem niektórych (Paul 2009; por. Zaręba 2023, s. 269–294) nieobserwacyjny charakter tej wiedzy będziemy w stanie ugruntować tylko wtedy, gdy opowiemy się za modelem ewidencjonistycznym (*resp.* inferencyjnym) i uznamy, że nasze intencje stanowią jedno z wielu świadectw na rzecz tego, co robimy. Innym świadectwem może być wiedza o tym, że zazwyczaj udaje mi się realizować własne zamiary, a także o tym, że wykonanie pewnej czynności jest w zasięgu moich możliwości i dysponuję wymaganą „wiedzą, jak” coś zrobić (por. Setiya 2008). W takim ujęciu wiedza dotycząca tego, co robimy, nie jest oparta na obserwacji, lecz zostaje inferencyjnie (być może nieświadomie i bezrefleksyjnie) wywiedziona z pewnych świadectw – tj. aktu powzięcia stosownej intencji oraz innych przekonań żywionych przez podmiot.

Mamy jednak dobre powody, by sądzić, że powyższe rozwiązanie również nie zyskałoby aprobaty w oczach Anscombe. Stwierdza ona bowiem wyraźnie, że wiedza o naszych działaniach intencjonalnych nie ma *żadnych* podstaw. W szczególności, jej zdaniem, wiedza ta nie opiera się na wnioskowaniu, świadectwach, przesądach, plotkach czy jakichkolwiek innych źródłach, na których zwykle opiera się nasza wiedza (§ 28, s. 88).

Kluczem do zrozumienia swoistego charakteru wiedzy o działaniach intencjonalnych jest dla Anscombe spostrzeżenie, że wiedza o tym, co robimy, nie jest zwykłą, receptywną i „teoretyczną” wiedzą zaczerpniętą z faktów:

Z pewnością na gruncie współczesnej filozofii dysponujemy koncepcją wiedzy jako czegoś, co ma niewzruszenie kontemplacyjny charakter. Wiedza musi być czymś, co zawdzięcza swój status temu, że pozostaje w zgodzie z faktami. Jeśli mamy do czynienia z wiedzą, to wtedy fakty, rzeczywistość traktujemy jako uprzednie – to one dyktują, co można stwierdzić. To zaś wyjaśnia ciemności, w których się znaleźliśmy. Jeżeli bowiem istnieją dwa rodzaje wiedzy – jedna zyskiwana dzięki obserwacji (*by observation*), a druga – intencji (*in intention*), to wówczas wydaje się, że muszą istnieć dwa różne przedmioty wiedzy. Natomiast jeśli powiemy, że owe przedmioty są tożsame, to będziemy bezskutecznie poszukiwać jakie-

gość innego trybu (*mode*) wiedzy kontemplatywnej w działaniu, tak jakby w samym środku działania znajdowało się jakieś szczególne i bardzo osobliwe wszystkowidzące oko (Anscombe 2024, § 32, s. 99).

Zauważmy, że wiedza o ułożeniu naszych kończyn, choć jest wiedzą nieobserwacyjną, to dostraja się do tego, jakie są fakty, w związku z czym jest ona wiedzą o charakterze teoretycznym. Jednakże wiedza o własnych działaniach intencjonalnych ma zdaniem Anscombe radykalnie inną – *stricte* praktyczną – naturę. Myślenie o niej w kategoriach szczególnego rodzaju teoretycznej kontemplacji („innego trybu wiedzy kontemplatywnej”) prowadzi tylko na manowce. Mówiąc o praktycznej naturze wiedzy, Anscombe nie ma jednak wcale na myśli wiedzy-jak, czyli umiejętności wykonywania danej czynności (por. Pavese 2022), która na gruncie filozoficznych analiz bywa odróżniana od wiedzy-że, będącej nastawieniem sądzeniowym. Czym zatem jest wiedza praktyczna?

4. Wiedza teoretyczna a wiedza praktyczna

Aby przybliżyć pojęcie *wiedzy praktycznej*, Anscombe odnosi się do trzech kluczowych zagadnień: (i) struktury rozumowania praktycznego, (ii) rozróżnienia na błąd w sądzie oraz błąd w wykonaniu (*resp.* w działaniu) oraz (iii) tomistycznej koncepcji natury wiedzy Bożej.

4.1. Rozumowanie praktyczne

Myślenie o wiedzy praktycznej w kategoriach teoretycznych wynika między innymi z traktowania rozumowania praktycznego jako szczególnego przypadku rozumowania teoretycznego (§ 33–42). Jest to zdaniem Anscombe poważny błąd. Podążając za myślą Arystotelesa, uznaje ona, że konkluzją rozumowania praktycznego nie jest prawdziwe przekonanie, lecz – określone działanie, którego cel wskazują przesłanki. Rozumowanie teoretyczne ma na celu zaspokojenie naszych potrzeb poznawczych i dojście do prawdy. Przeprowadzając tego rodzaju rozumowanie, zależy nam na wyprowadzeniu prawdziwego wniosku, który w sposób konieczny wynika z przesłanek. W rozumowanie praktyczne angażujemy się wówczas, gdy zastanawiamy się, co mamy zrobić, zaś ono samo ma nas doprowadzić do działania, a nie jakiegokolwiek wiedzy teoretycznej. Rozumowanie praktyczne ma zatem postać kalkulacji (*calculation*), czyli rozważania zmierzającego do wyboru dogodnego środka do celu, który jest ujmowany jako – z pewnego punktu widzenia – dobry, wartościowy, odpowiedni czy korzystny. Sprowadzenie rozumowania praktycznego do teoretycznego skutkuje zaciemnieniem prawdziwej natury samej wiedzy praktycznej.

4.2. Błąd w sądzie a błąd w wykonaniu

Wiedza praktyczna posiada zdaniem Anscombe inny *kierunek dopasowania*¹⁰ niż wiedza teoretyczna, której nośnikami są przekonania. Aby zilustrować tę myśl, odwołajmy się do przykładu. Wyobraźmy sobie mężczyznę spacerującego po sklepie z listą zakupów oraz podążającego za nim detektywa, którego zadaniem jest sporządzenie notatki zawierającej listę zakupionych przez mężczyznę produktów (§ 32, s. 97–98). Funkcją notatki detektywa jest wierne rejestrowanie faktów. Jeśli mężczyzna kupuje masło, natomiast detektyw w swoim notatniku zapisuje, że kupuje on margarynę, to powiemy, że błąd wkradł się do notatki detektywa. Z inną sytuacją będziemy mieli do czynienia, gdy rozważymy relację listy zakupów do tego, co robi mężczyzna. W tym wypadku działanie mężczyzny powinno dokładnie odzwierciedlać to, co znajduje się na liście. Jeżeli zawiera ona pozycję „margaryna”, natomiast mężczyzna kupuje masło, to w takiej sytuacji błąd nie tkwi w liście zakupów, lecz w działaniu mężczyzny.

Per analogiam, mówiąc o wiedzy teoretycznej, mamy na myśli wiedzę polegającą na żywieniu przekonania, które adekwatnie odwzorowuje fakty. W wypadku rozbieżności między treścią przekonania a faktami, błąd jest po stronie przekonania, bo to nasz umysł powinien się dopasować do tego, jaki jest świat. Z odwrotną sytuacją mamy do czynienia w wypadku wiedzy praktycznej, którą Anscombe określa mianem wiedzy zawartej „w intencji”. W tym wypadku to świat powinien się dostosować do treści intencji. Gdy zamierzam coś zrobić, dostosowuję to, co robię, do moich zamierzeń. Jeśli się pomylę, to mój błąd nie jest błędnym osądem. Jest błędem w wykonaniu, czyli błędem polegającym na tym, że „to fakty zostają, by tak rzec, zakwestionowane ze względu na to, że nie są zgodne ze słowami, a nie na odwrót” (§ 2, s. 9). Wyobraźmy sobie, że zamierzam nacisnąć przycisk *A* na klawiaturze komputera. Komuś, kto pyta, co robię, odpowiadam, że naciskam przycisk *A*. Jednakże wcale tego nie robię, bo przez przypadek wciskam przycisk *B*. Jak komentuje to Anscombe:

To właśnie będę określała mianem *bezpośredniej* falsyfikacji tego, co powiedziałam. W tym wypadku – by ponownie przytoczyć sformułowanie Teofrasta – błąd nie tkwi w sądzie, lecz w wykonaniu. Inny słowy, nie powiemy: „To, co *powiedziałeś*, było błędne, ponieważ miałeś opisać to, co zrobiłeś, a tego nie opisałeś”, lecz: „To, co *zrobiłeś*, było błędne, ponieważ nie było zgodne z tym, co powiedziałeś” (Anscombe 2024, § 32, s. 98).

Zatem intencje podobne są do rozkazów, w wypadku których również możemy mówić o kierunku dopasowania „świat-do-umysłu”, a nie – „umysł-do-świata”.

¹⁰ Pojęcie „kierunku dopasowania” wprowadził do filozofii John Searle (1975, 1983), powołując się wprost na Anscombe jako źródło inspiracji.

Podobnie jak rozkazy, nie są one uzasadniane za pomocą świadectw na rzecz tego, że zostaną zrealizowane, lecz za pomocą racji natury praktycznej, ukazujących, że warto jest określone działanie podjąć (§ 2, s. 6–7).

4.3. „Przyczyna tego, co poznaje”

W celu jeszcze lepszej eksplikacji pojęcia wiedzy praktycznej Anscombe odwołuje się również do tomistycznej koncepcji wiedzy Bożej. Jak zauważa Tomasz z Akwinu¹¹, wiedza, jaką Bóg posiada na temat rzeczy stworzonych, nie ma charakteru receptywnego. Bóg nie czerpie wiedzy z faktów w taki sposób, że są one uprzednie wobec Bożego umysłu, który musi je adekwatnie odwzorować. Wręcz przeciwnie – według Tomasza wiedza Boża jest przyczyną tego, jakie są fakty. Bóg w sposób dowolny kształtuje je zgodnie z własną wolą, tj. dostosowuje fakty do swojego odwiecznego zamysłu. W tym zakresie Bóg podobny jest do artysty, który zna swoje dzieło, ponieważ jest w stanie je dowolnie ukształtować. Podobnie my, ludzie, gdy działamy intencjonalnie, to dokonujemy zmian w świecie niczym artysta kształtujący swoje dzieło. Zawarta w intencji wiedza praktyczna sprawcy jest według Anscombe „przyczyną tego, co poznaje” (§ 48, s. 148).

Pod adresem powyższej charakterystyki wiedzy praktycznej wysunąć możemy poważne zastrzeżenie. Człowiek, w przeciwieństwie do Boga, nie jest istotą nieomylną, wszechmocną i wszechwiedzącą. Bóg, w odróżnieniu od nas, w działaniu pomylić się nie może. Natomiast nasze zamiary, inaczej niż boskie, mogą spełznąć na niczym. Skąd jednak czerpiemy wiedzę, że popełniamy błąd w działaniu? Umożliwia nam to właśnie obserwacja lub świadectwo innych osób. Innymi słowy, aby wykryć błąd w działaniu, podważający – jak się wydaje – moją wiedzę praktyczną, muszę dokonać obserwacji lub dać wiarę świadectwu innych ludzi (jak wówczas, gdy ktoś mówi mi, że obsługując pompę, wcale nie doprowadzam wody do domu, ponieważ rura jest dziurawa). Trudno zatem zrozumieć, w jaki sposób wiedza, że coś robię, miałaby nie być w jakiś sposób zapośredniczona w obserwacji, skoro za pomocą obserwacji wykrywamy, że takiej wiedzy nie posiadamy.

Stąd też według niektórych (Thompson 2011; por. Moran, Stone 2009; Falvey 2000; Thompson 2008) kluczem interpretacyjnym pozwalającym na zrozumienie Anscombe jest uznanie, że przedmiotem wiedzy praktycznej nie jest ukończony, gotowy wytwór w postaci naszego działania (np. otwarcie okna), lecz działanie w sensie ścisłym, *in statu nascendi*, czyli wciąż trwający, ciągły i jeszcze niedokończony proces. Mogę dysponować wiedzą praktyczną

¹¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I-II, kw. 2, art. 3 oraz I-II, kw. 3, art. 5 (Tomasz z Akwinu 2008, s. 59, 79); *Summa teologii*, I, kw. 14, art. 8 (Tomasz z Akwinu 2001, s. 217).

o tym, że piszę na kartce zdanie „Jestem głupia”, nawet wówczas, gdy ostatecznie nie uda mi się owego napisu sporządzić. Wszak sama Anscombe stwierdza w pewnym miejscu:

Ktoś może *robić* coś, czego jednak nie *zrobi*, jeżeli jest to pewien proces lub przedsięwzięcie, którego ukończenie wymaga czasu i o którym możemy w związku z tym powiedzieć, jeżeli zostało w jakimkolwiek momencie przerwane, że osoba ta coś *robiła*, lecz tego nie *zrobiła* (Anscombe 2024, § 23, s. 68).

W takim ujęciu posiadam wiedzę praktyczną o tym, co robię, tylko wtedy, gdy to robię – przedmiotem mojej wiedzy jest pewna czynność wykonywana tu i teraz, a nie w przeszłości. Nawet wówczas, gdy w trakcie działania doznaję niepowodzenia (kreda nie zostawia śladów na tablicy), wciąż mogę kontynuować moje wysiłki i podejmować kolejne próby¹². Wiem, że działam (w sensie wykonywania pewnej czynności), nawet jeśli tego działania (w sensie wytworu owej czynności) nie ukończę.

4.4. Wiedza, że coś robię, *versus* wiedza, że coś robię intencjonalnie

Czy możemy nadać twierdzeniu Anscombe jeszcze inną interpretację? W tym kontekście przydatna będzie kolejna uwaga autorki *Intencji* na temat tego, że w każdym rzeczywistym działaniu intencjonalnym wiedza teoretyczna i praktyczna są ze sobą splecione:

W normalnej sytuacji ktoś, kto coś robi lub kieruje jakimiś pracami, cały czas korzysta ze swoich zmysłów lub raportów, które są mu przekazywane. Na przykład, nie wyda kolejnego polecenia, dopóki nie będzie wiedział, że poprzednie zostało wykonane, lub – jeśli to on osobiście obsługuje jakąś maszynę – dopóki jego zmysły nie poinformują go o tym, co się dzieje. Oczywiście wiedza ta jest zawsze „teoretyczna” (*speculative*), a nie „praktyczna”. W przypadku każdego przedsięwzięcia możemy więc tak naprawdę mówić o dwóch rodzajach wiedzy – o opisie tego, co ktoś robi, bez odwołania do obserwacji, oraz o opisie tego, co dokładnie się w pewnym momencie dzieje z, powiedzmy, materiałem, na którym się pracuje. Jedna jest wiedzą praktyczną, druga – teoretyczną (Anscombe 2024, § 48, s. 149).

Poniżej zaproponuję interpretację tego fragmentu *Intencji*, która rzuci nieco inne światło na pojęcie wiedzy praktycznej, jakim posługuje się Anscombe. W pewnych okolicznościach to, co się dzieje w świecie, pokrywa się z tym, co robimy. Nasze działanie jest wówczas owym czymś, co się dzieje. Aby nabyć wiedzę teoretyczną, że je podejmujemy, musimy posłużyć się obserwacją.

¹² Interpretacja ta nie wyklucza jednak, że rozstrzygnięcie tego, czy coś możemy opisać jako *pisanie*, czy też jako *napisanie* słowa na tablicy, wymaga nabycia stosownej wiedzy o charakterze *stricte* obserwacyjnym.

Sama obserwacja jednak nie wystarczy do tego, by nasze działanie mogło zostać określone mianem „intencjonalnego”. Jeśli o tym, że owo działanie „się dzieje”, dowiadujemy się (tzn. nabywamy wiedzę teoretyczną) *wyłącznie* na podstawie obserwacji, to stanowi to najlepsze świadectwo na rzecz tego, że nie było ono działaniem intencjonalnym. W tym sensie obserwacyjnie dostępny jest nam fakt naszego *działania*, lecz nie – *działania intencjonalnego*.

Zauważmy następnie, że ustalenie, co w konkretnej sytuacji zrobiliśmy *intencjonalnie*, nie wymaga od nas przeprowadzania jakichkolwiek „dodatkowych” obserwacji. To zaś ujawnia swoisty charakter wiedzy praktycznej. Od tego, jaki cel sobie obraliśmy i w jaki sposób przebiegało nasze rozumowanie praktyczne, umożliwiające nam dobór odpowiednich środków do jego realizacji, zależy, czy to, co robię, będzie można uznać za działanie intencjonalne. Bowiem to nic innego jak moja wiedza, przejawiająca się w możliwości powiedzenia, co robię, czyli udzielenia określonej odpowiedzi na pytanie „Dlaczego?”, umożliwia mi opisanie tego, co się dzieje, jako mojego intencjonalnego działania. Pod nieobecność wiedzy praktycznej to, co się dzieje, w ogóle nie będzie podpadało pod pewien opis, który z formalnego punktu widzenia jest opisem realizowanej intencji:

[...] wiedza sprawcy dotycząca tego, co czyni, dostarcza mu opisu, pod którym to, co czyni, stanowi realizację jego intencji. Jeśli zbierzemy te rozważania w całość, to możemy stwierdzić, że tam, gdzie (a) opis zdarzenia jest tego rodzaju, że formalnie stanowi opis zrealizowanej intencji, a (b) owo zdarzenie faktycznie jest realizacją intencji (wedle naszych kryteriów), tam podane przez Akwinatę wyjaśnienie natury wiedzy praktycznej jest poprawne: wiedza praktyczna jest „przyczyną tego, co poznaje” (*the cause of what it understands*), w odróżnieniu od wiedzy teoretycznej, która „jest czerpana z poznawanych przedmiotów” (*is derived from the objects known*). Znaczy to więcej niż to, że wiedza praktyczna uznawana jest za konieczny warunek zaistnienia rozmaitych rezultatów lub też że takim warunkiem jest posiadanie wyobrażenia takiego-a-takiego działania w taki-a-taki sposób w takich-a-takich warunkach. Znaczy to bowiem, że pod jej [wiedzy praktycznej] nieobecność to, co się dzieje, nie będzie podpadało pod opis – realizowanie intencji – którego charakterystyczne cechy rozważaliśmy (Anscombe 2024, § 48, s. 147–148).

Powyższą myśl zilustrujmy, powracając do przykładu Jana pompującego zatrutą wodę do przydomowego zbiornika. Załóżmy jednocześnie, że mężczyzna ten, choć wie, iż owa woda jest zatruta, na pytanie, dlaczego otruł domowników, szczerze odpowiada: „Nic mnie to nie obchodziło, chciałem otrzymać wynagrodzenie i wykonywałem tylko swoją zwykłą pracę” (§ 25, s. 73–76). Jak zauważa Anscombe, nie jest to odpowiedź mieszcząca się w zakresie wyznaczającym obszar działań intencjonalnych. Mężczyzna nie podaje żadnego motywu retrospektywnego czy interpretatywnego. Co więcej, odpowiedź ta implikuje, że jego intencją nie było wcale zatrucie ludzi, lecz wykonywanie zwykłej pracy polegającej na pompowaniu wody. Mężczyzna nie przeprowadzał żadnego rozumowania praktycznego, w którym za cel obrałby zabicie domowników.

Jeśli mówi to szczerze¹³, to – zgodnie z przyjętymi przez Anscombe kryteriami – nie możemy uznać, że mężczyzna truje domowników intencjonalnie¹⁴.

Zauważmy, że w tym wypadku mężczyzna dysponuje jednak – nabywaną obserwacyjnie – wiedzą teoretyczną dotyczącą tego, co robi. Jednak to brak wiedzy praktycznej („w intencji”) niesie ze sobą konsekwencję, że to, co się dzieje, nie może być opisane jako intencjonalne zabijanie domowników. Przy założeniu, że pojęcie *morderstwa* jest z formalnego punktu widzenia opisem zrealizowania pewnej intencji (tj. intencji pozbawienia życia drugiego człowieka¹⁵), fałszywe byłoby stwierdzenie, że Jan morduje partyjnych przywódców. Jeśli zatem ktoś nie ma intencji pozbawienia kogoś życia, to nie może tej osoby zamordować, a to, co się dzieje, nie może zostać opisane jako morderstwo. To zaś, jakie intencje dana osoba posiada, przejawia się w rozumowaniu praktycznym, które przeprowadza, czyli w doborze środków do celu, postrzeganego przez sprawcę pod postacią jakiegoś dobra. Z tego też względu podjęte przez Jana działanie możemy opisać wyłącznie jako (intencjonalne) pompowanie wody do domu, bo jest ono środkiem do obranego przez niego celu w postaci otrzymania wynagrodzenia. Bez stosownej kalkulacji nie ma zatem wiedzy praktycznej, a bez wiedzy praktycznej – nie ma działania intencjonalnego. Praktyczna wiedza sprawcy – jak zdaje się nas przekonywać Anscombe – jest zatem formalną przyczyną każdego intencjonalnego działania.

5. Zakończenie

W artykule przedstawiłam rozmaite możliwe sposoby rozumienia twierdzenia G.E.M. Anscombe głoszącego, że wiedza o naszych intencjonalnych działaniach ma charakter nieobserwacyjny i praktyczny. Jak starałam się pokazać, koncepcja ta stanie się nieco bardziej przystępna, gdy przyjrzymy się temu, czym dla Anscombe są same działania intencjonalne oraz w jaki sposób postrzega ona nieobserwacyjny charakter wiedzy o ułożeniu kończyn, naturę rozumowania praktycznego, kierunek dopasowania intencji oraz ideę, że wiedza

¹³ Anscombe podaje rozmaite testy prawdopodobności, którym można taką osobę poddać (§25, s. 75).

¹⁴ „W takiej sytuacji, chociaż mężczyzna posiada wiedzę o dokonanych przez siebie intencjonalnym akcie napełnienia zbiornika wodą (w świetle naszych kryteriów jest to bowiem akt intencjonalny), taką mianowicie, że jest on *również* aktem napełnienia zbiornika *zatrutą* wodą, to jednak – wzięwszy pod uwagę nasze kryteria – błędne byłoby stwierdzenie, że napełnienie przez niego zbiornika zatrutą wodą było intencjonalne. Nie mam wątpliwości co do poprawności tej konkluzji; wydaje się ona ukazywać, że nasze kryteria są całkiem dobre” (§ 25, s. 73).

¹⁵ Co oczywiste, definicja morderstwa obejmuje również inne warunki, np. to, że ów człowiek jest niewinny (nie jest naszym przeciwnikiem na wojnie, nie został skazany na karę śmierci itp.). Por. Anscombe 1963, 1981.

sprawcy jest przyczyną jego intencjonalnego działania. Rozwijana przez Anscombe koncepcja wiedzy stanowi bez wątpienia jedno z największych wyzwań interpretacyjnych, z jakimi musi zmierzyć się każdy czytelnik *Intencji*. Nic więc dziwnego, że propozycja ta doczekała się licznych polemik i prób (re-)interpretacji, stając się źródłem inspiracji m.in. dla współczesnych filozofów, skłaniających się do postrzegania intencji jako szczególnego rodzaju przekonań (por. Velleman 1989; Setiya 2007, 2016; zob. Zaręba 2023, s. 75–112). Po dziś dzień pozostaje jedną z najoryginalniejszych i najbardziej płodnych koncepcji, które powstały na styku filozofii działania i epistemologii.

Bibliografia

- Anscombe G.E.M. (1962), *On Sensations of Position*, „Analysis” 22 (3), s. 55–58.
- Anscombe G.E.M. (1963), *The Two Kinds of Error in Action*, „Journal of Philosophy” 60 (11), s. 393–400.
- Anscombe G.E.M. (1965), *The Intentionality of Sensation. A Grammatical Feature*, w: R.J. Butler (red.), *Analytical Philosophy – Second Series*, Oxford: Blackwell, s. 158–180.
- Anscombe G.E.M. (1974), *Comments on Professor R.L. Gregory’s Paper on Perception*, w: S.C. Brown (red.), *Philosophy of Psychology*, London – New York: Macmillan – Barnes and Noble, s. 211–220.
- Anscombe G.E.M. (1975), *The First Person*, w: S. Guttenplan (red.), *Mind and Language. Wolfson College Lectures 1974*, Oxford: Clarendon Press, s. 45–65.
- Anscombe G.E.M. (1976), *The Subjectivity of Sensation*, „Ajatus. Yearbook of the Philosophical Society of Finland” 36, s. 3–18.
- Anscombe G.E.M. (1979), *Under a Description*, „Noûs” 13 (2), s. 219–233.
- Anscombe G.E.M. (1981), *W poszukiwaniu definicji morderstwa: bezprawie i niezgodność z prawem*, przeł. T. Hołówka, „Etyka” 19, s. 77–82.
- Anscombe G.E.M. (2024), *Intencja*, przeł. M. Zaręba, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braybrooke D. (1962), *Some Questions for Miss Anscombe About Intention*, „Analysis” 22 (3), s. 49–54.
- Campbell L. (2022), *On Anscombe on practical knowledge and practical truth*, w: R. Teichmann (red.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, Oxford: Oxford University Press, s. 490–507.
- Davidson D. (2001), *Agency*, w: tenże, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, s. 43–61.
- Falvey K. (2000), *Knowledge in Intention*, „Philosophical Studies” 99, s. 21–44.
- Ford A., Hornsby J., Stoutland F. (red.) (2011), *Essays on Anscombe’s „Intention”*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haddock A. (2011), *The knowledge that a man has of his intentional actions*, w: A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland (red.), *Essays on Anscombe’s „Intention”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 147–169.

- Haddock A., Wiseman R. (red.) (2021), *The Anscombean Mind*, London: Routledge.
- Harcourt E. (2008), *Wittgenstein and bodily self-knowledge*, „Philosophy and Phenomenological Research” 72 (2), s. 299–333.
- McDowell J. (2011), *Anscombe on bodily self-knowledge*, w: A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland (red.), *Essays on Anscombe's „Intention”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 33–75.
- McGinn M. (2023), *Wittgenstein and Anscombe's „Intention”*, „Nordic Wittgenstein Review” 12, s. 7–33.
- Moran R., Stone M. (2011), *Anscombe on Expression of Intention: An Exegesis*, w: A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland (red.), *Essays on Anscombe's „Intention”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 33–75.
- Özaltun E. (2021), *What is the moral of Davidson's Carbon Copier?*, w: A Haddock, R. Wiseman (red.), *The Anscombean Mind*, New York: Routledge, s. 225–240.
- Paul S. (2009), *How We Know What We Are Doing*, „Philosophers' Imprint” 9 (11), s. 1–24.
- Pavese C. (2022), *Knowledge How*, w: E.N. Zalta, U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/knowledge-how/>
- Schwenkler J. (2019), *Anscombe's Intention: A Guide*, Oxford: Oxford University Press.
- Searle J. (1975), *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, w: K. Gunderson (red.), *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 344–369.
- Searle J. (1983), *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Setiya K. (2007), *Reasons without Rationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Setiya K. (2008), *Practical Knowledge*, „Ethics” 118 (3), s. 388–409.
- Setiya K. (2016), *Practical Knowledge: Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Stoutland F. (2011), *Summary of Anscombe's „Intention”*, w: A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland (red.), *Essays on Anscombe's „Intention”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 23–32.
- Teichmann R. (2008), *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford: Oxford University Press.
- Teichmann R. (red.) (2022), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, Oxford: Oxford University Press.
- Thompson M. (2008), *Life and action: Elementary structures of practice and practical thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson M. (2011), *Anscombe's „Intention” and practical knowledge*, w: A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland (red.), *Essays on Anscombe's „Intention”*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 198–210.
- Tomasz z Akwinu (2001), *Traktat o Bogu. Summa teologii, q. 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak.
- Tomasz z Akwinu (2008), *Traktat o szczęściu. Summa teologii I-II, q. 1–5*, przeł. W. Galewicz, Kęty: Marek Derewiecki.
- Velleman D.J. (1989), *Practical Reflection*, Princeton: Princeton University Press.

- Wiseman R. (2016), *Guidebook to Anscombe's „Intention”*, London: Routledge.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolfson B. (2012), *Agential Knowledge, Action, and Process*, „Theoria” 78, s. 326–357.
- Zaręba M. (2023), *Intencje a pragnienia i przekonania*, Warszawa: Semper.

M a r t a Z a r ę b a

Knowledge without Observation: G.E.M. Anscombe on Knowledge of Intentional Actions

Keywords: *G.E.M. Anscombe, direction of fit, intention, intentional action, knowledge without observation, practical knowledge, practical reasoning*

The aim of this article is to critically analyze G.E.M. Anscombe's claim that knowledge of intentional actions has a unique character, namely, it is non-observational and practical. The analysis begins with a presentation of Anscombe's account of intentional actions. I then reconstruct the thesis that both the position of one's limbs and intentional actions are known to the agent without observation. I outline the difficulties associated with the acceptance of the non-observational nature of such knowledge, discuss various unsatisfactory interpretations of this claim, and present potential objections. I explicate the concept of practical knowledge, emphasizing its connections to the notion of practical reasoning, the direction of fit, and the Thomistic idea of God's knowledge as the cause of all beings. Finally, I examine Anscombe's claim that the agent's knowledge of what he is doing provides the description under which an action constitutes the realization of an intention.