

Bogdan Dziobkowski

Quasi-realizm antropologiczny

Słowa kluczowe: antropologia, człowiek, postawa, quasi-realizm, Wittgenstein

Celem niniejszego tekstu jest prezentacja stanowiska, które nazywam „quasi-realizmem antropologicznym”. Jest to zainspirowana filozofią późnego Wittgensteina próba odpowiedzi na tradycyjne sokratejskie pytanie „Czym jest człowiek?”, próba, która zasadniczo różni się od ujęcia metafizycznego, naukowego i konwencjonalnego. Na gruncie tego stanowiska człowieczeństwo nie jest faktem. Inaczej mówiąc, zdania o postaci „x jest człowiekiem”, w których za zmienną x podstawimy wyrażenie oznaczające dowolne indywiduum, nie mają warunków prawdziwości, tylko warunki stwierdzalności. Z drugiej strony, quasi-faktualna forma tych zdań, czyli to, że formułujemy je tak, jak gdyby mówiły o faktach, ma istotne znaczenie. W ten sposób dajemy wyraz naszym postawom względem pewnych obiektów.

Zacznę od przedstawienia trzech przykładów, które ukążą wielowymiarowość sporu o status człowieka. Przykłady te w dalszej części tekstu będą wykorzystane jako materiał porównawczy, z którym zestawię realistyczne oraz quasi-realistyczne ujęcie omawianego problemu.

I. Wiele twarzy sporu o status człowieka

Spór o status człowieka ma wiele postaci. Obecnie najczęściej stykamy się z nim przy okazji kontrowersji bioetycznych, w szczególności sporu o dopuszczalność aborcji oraz zapłodnienia *in vitro*. Jednak problem ma dużo szerszy zakres. Natykamy się na niego w różnych miejscach. Oto trzy przykłady.

Pierwszy to następująca historia, którą opisał na łamach „Rzeczpospolitej” ojciec Maciej Zięba.

Mój wuj siedział po wojnie, jak to się w PRL polskim patriotom zdarzało, w celi śmierci wraz z generałem Wehrmachtu skazanym na śmierć za udział w tłumieniu powstania w getcie. Opo-
wiedział, że gdy po pierwszym okresie milczącej wrogości zaczęli ze sobą rozmawiać, okazało

się, że ów generał był prawdziwym erudytą i arystokratą. Z każdym dniem rozmawiali bardziej szczerze, będąc sobie intelektualnie coraz bardziej bliscy i dzieląc wspólnotę więziennych doświadczeń. Po wielu rozmowach o Leibnizu i Rillem, Clausewitzu i św. Augustynie, a także po wymianie rodzinnych wspomnień wuj zaryzykował i zadał pytanie, które nurtowało go coraz bardziej natręcznie: „Jak to się stało, że pan, pochodzący z domu o wielowiekowych oficerskich i rycerskich tradycjach, a zarazem człowiek gruntownie wykształcony, koneser europejskiej kultury, nakazał strzelać w getcie do bezbronnych ludzi?”. Ów generał spojrzał z niechęcią na wujka, który poruszył tyleż dlań oczywisty, co nieprzyjemny temat, i mruknął jedno słowo: „Die Lause”. Wszy. (Zięba 2008: A27)

Następnym przykładem jest stanowisko prof. Bogusława Wolniewicza odnośnie do kary śmierci. W artykule „Filozoficzne aspekty kary głównej” Wolniewicz przedstawia dwa „fundamentalne przeświadczenia rygorysty”. Pierwsze: „człokształtność nie stanowi kryterium człowieczeństwa” (Wolniewicz 1995: 15), przy czym człokształtność rozumiana jest tu jako kategoria biologiczna, a człowieczeństwo – jako kategoria aksjologiczna. Drugie: „Są czyny, które swą immanentną ohydą przekraczają granicę człowieczeństwa” (Wolniewicz 1995: 16). Kto popełnia jeden z nich, według rygorysty „przekreśla swe prawo do życia”. O jakie czyny tu chodzi, czyli gdzie przebiega dolna granica człowieczeństwa – Wolniewicz nie mówi. Zaznacza jedynie, że granica ta zmieniała się w różnych okresach historii, i że wytacza ją sumienie ferującego wyroki. Współcześnie rygorysty zapewne uznaliby, że opisany wyżej generał Wehrmachtu jest osobą, która tę granicę przekroczyła.

Trzeci przykład to opinia działaczki feministycznej Wandy Nowickiej na temat przedstawionego przez posła Platformy Obywatelskiej Jarosława Gowina projektu regulacji prawnych dotyczących pewnych kwestii bioetycznych. W projekcie tym znalazł się m.in. zapis zakazujący zamrażania nadliczbowych zarodków powstałych w trakcie zapłodnienia *in vitro*. Gowin, zgodnie ze stanowiskiem Kościoła katolickiego, uznał, że zarodek jest istotą ludzką, której należy się szczególna ochrona. Nowicka w artykule „Gamety ważniejsze od ludzi” skrytykowała tego typu podejście do problemów bioetycznych. O zapłodnieniu *in vitro* napisała:

Rząd polski w świetle malejącego przyrostu naturalnego, wydłużenia życia oraz nasilającej się niepełności ma obowiązek prowadzić politykę, która umożliwi parom posiadanie potomstwa. (Nowicka, 2009: A13)

Według Nowickiej rozstrzygnięcie, jaki status ma ludzki zarodek, nie powinno opierać się na przesłankach religijnych, etycznych czy naukowych. Twierdzi ona, że jest to problem o charakterze społecznym, który należy rozwiązać, podejmując określoną decyzję polityczną.

II. Realizm

Realisci uważają, że gdy o jakimś indywiduum orzekamy, iż jest człowiekiem, wypowiadamy zdanie prawdziwe albo fałszywe. Łączy ich przekonanie, że termin „człowiek” ma mniej lub bardziej określoną ekstensję, rozumianą jako zbiór obiektów, które stanowią jego odniesienie przedmiotowe. Natomiast zasadniczo różnią się co do sposobu, w jaki ekstensja ta jest wyznaczana. Deskrypcjoniści utrzymują, że z nazwą ogólną „człowiek” łączy się intensja (pojęcie, konotacja, sens, znaczenie), która wyznacza ekstensję tej nazwy: zbiór ludzi. Natomiast zwolennicy przyczynowo-historycznej teorii odniesienia przedmiotowego uważają, że w mechanizmie łączącym nazwy ogólne ze światem intensja nie odgrywa istotnej roli.

Jeżeli chodzi o terminy ogólne, deskrypcjonistą był m.in. J.S. Mill. W *Systemie logiki* podzielił on nazwy na niekonotatywne (niewspółznaczające) i konotatywne (współznaczające). Te pierwsze oznaczają, nie opisując. Na przykład, słowo „białość” odnosi się do pewnej cechy, a słowo „Warszawa” – do pewnego miasta, nie charakteryzując tych obiektów. Inaczej funkcjonują w języku nazwy drugiego typu. Słowo „biały” jest konotatywne, bo oznacza te i tylko te przedmioty, które posiadają własność będącą konotacją tego terminu. Orzekamy go poprawnie np. o śniegu, mleku, papierze czy mgie, bo wszystkie te obiekty mają cechę białości. Analogicznie sprawa wygląda w przypadku słowa „człowiek”.

Słowo *człowiek*, na przykład, oznacza Piotra, Jana, Janinę i nieokreśloną liczbę innych jednostek, których, wziętych jako klasa, jest ono nazwą. A stosuje się ta nazwa do nich dlatego, że te jednostki posiadają pewne cechy, i stosuje się ją właśnie dlatego, żeby wskazać, że te jednostki dane cechy posiadają. Tymi cechami są, jak się zdaje: cielesność, życie zwierzęce, rozumność oraz pewien kształt zewnętrzny, który dla odróżnienia nazywamy kształtem ludzkim. (Mill 1962: 50)

Widzimy więc, że według Milla tylko o tych istotach możemy powiedzieć, że są ludźmi, które posiadają wszystkie cztery cechy składające się na intensję słowa „człowiek”. Gdyby na przykład w Afryce odkryto zwierzęta o rozumie dorównującym człowiekowi, ale o wyglądzie słonia, nie zaliczylibyśmy ich do zbioru ludzi. Jednak nie we wszystkich przypadkach mamy tego typu jasność. Ponieważ konotacja słowa „człowiek” jest według Milla „częściowo nieokreślona”, co należy rozumieć w ten sposób, że składają się na nią cechy dopuszczające stopniowalność, to w pewnych wypadkach „nie jest łatwo rozstrzygnąć dokładnie” (Mill 1962: 59), czy dane indywiduum należy, czy też nie do zbioru ludzi. Szczegółne problemy sprawia rozumność oraz kształt ludzki. Nie jesteśmy w stanie jednoznacznie ustalić, jak duże odchylenie od wzorcowych przypadków występowania tych cech powoduje, że przestajemy mieć do czynienia z człowiekiem.

W pierwszej połowie dwudziestego wieku deskrypcjonizm był powszechnie akceptowanym stanowiskiem. Spierano się nie o to, czy terminy ogólne mają

intensję, która wyznacza ekstensję, tylko o to, jaki charakter ma intensja. Czy jest to zbiór cech odkrywanych, czy raczej ustanawianych? Czy cechy te mają charakter obserwowalny? Czy poznajemy je empirycznie, czy może docieramy do nich za pomocą rozumu, intuicji, objawienia? Wreszcie, czy warunkiem należenia do ekstensji danego terminu jest posiadanie wszystkich, czy niektórych cech zawartych w intensji tego terminu?

W przypadku interesującego nas tu słowa „człowiek” rozwiązanie tych problemów wymaga m.in. ustalenia, czy na pojęcie wyrażane przez to słowo składają się cechy odkryte w wyniku empirycznych badań naukowych, racjonalnych dociekań filozoficznych, religijnego objawienia, intuicji etycznej. A może człowieczeństwo ma charakter konwencjonalny? W tym wypadku byłaby to decyzja, a nie odkrycie.

W latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku Hilary Putnam i Saul Kripke niezależnie od siebie odrzucili bronioną przez deskrypcjonistów charakterystykę funkcjonowania języka. Obaj twierdzili, że odniesienie przedmiotowe nazw naturalnorodzajowych, podobnie jak nazw własnych, nie jest wyznaczone przez intensję. Na przykład, ze słowem „złoto” większość z nas łączy następujące cechy: „metal szlachetny o żółtej barwie i silnym połysku, używany m.in. do wyrobu biżuterii i innych przedmiotów ozdobnych” (Bańko 2000: 1355). Choć mówiąc o złocie, zwykle mamy na myśli tego typu opis, to nie należy go traktować jako zbiór koniecznych i wystarczających warunków bycia złotem. O przynależności do danego rodzaju naturalnego decydują nie nasze stereotypowe wyobrażenia, tylko „ukryta struktura” przedmiotów.

Zgodnie z bronionym przeze mnie poglądem, kiedy Archimedes uznawał coś za złoto (χρυσός), twierdził nie tyle, że to coś ma zewnętrzne cechy złota (w wyjątkowych wypadkach jakaś rzecz może przecież należeć do danego rodzaju naturalnego i nie mieć zewnętrznych cech elementu tego rodzaju naturalnego), ile że zasadniczo ma taką samą *ukrytą strukturę* (tę samą „istotę”, że tak powiem), co dowolny normalny kawałek tamtejszego złota. (Putnam 1998: 125)

Gdy zamierzamy kupić złoty naszyjnik, nie chodzi nam o to, by nabyć przedmiot wykonany z substancji, która posiada cechy tworzące pojęcie złota. Chcemy dostać przedmiot należący do rodzaju naturalnego wyznaczonego przez relację, którą Putnam nazywa „relacją jednakowości” do paradygmatycznych próbek złota. Naukowcy badając ten rodzaj, scharakteryzowali go za pomocą opisu „pierwiastek o liczbie atomowej 79”. Opisu tego nie należy jednak traktować jako nowej intensji słowa „złoto”, która wyznacza jego ekstensję. Po pierwsze, wiedza tego typu jest znana jedynie specjalistom, a nie przeciętnym użytkownikom języka. Po drugie, obecny opis naukowy złota może ulec zmianie. Nie znaczy to jednak, że zmianie ulegnie ekstensja tego terminu.

W przypadku nazwy „człowiek” sytuacja wygląda analogicznie. Wskazane przez Milla cechy: cielesność, życie zwierzęce, rozumność oraz zewnętrzny kształt ludz-

ki, tworzą stereotypowe pojęcie człowieka. Jest ono rozpowszechnione wśród kompetentnych użytkowników języka, ale nie rozstrzyga, czy jakieś indywiduum należy do zbioru ludzi. O tym decyduje przynależność do określonego rodzaju naturalnego. Znajdują się w nim te i tylko te indywidua, które są w relacji jednakości do paradygmatycznych przypadków człowieka. Inaczej mówiąc, to znana specjalistom określona charakterystyka genetyczna, a nie potoczne wyobrażenia decyduje o ekstensji słowa „człowiek”.

Zarówno deskrypcjoniści, jak i zwolennicy przyczynowo-historycznej teorii odniesienia przedmiotowego przyjmowali realistyczną perspektywę. Spierali się nie o to, czy zdania, w których o jakimś *x* orzekamy, że jest człowiekiem, odnoszą się do pewnych faktów, tylko o to, jak to się dzieje. Główna kontrowersja dotyczyła tego, czy decydują o tym intensje, czy obiektywna struktura rzeczywistości.

W przedstawionych w części pierwszej trzech przykładach kryją się różne odpowiedzi na pytanie: „Czym jest człowiek?”. Realistyczna interpretacja tych odpowiedzi wygląda następująco. Opisany przez Ziębę niemiecki generał sądził, że istnieją wykryte przez nazistowskich naukowców fakty potwierdzające biologiczne różnice między Żydami i Aryjczykami. Jego przekonanie, że ci pierwsi nie są ludźmi, było oparte na założeniu, iż są specjaliści, którym w trakcie badań empirycznych faktów udało się odkryć „istotę” człowieczeństwa. Posługiwał się on słowem „Żyd” tak jak, według Putmana, posługujemy się słowem „złoto”. Sądził, że to wykryta przez naukowców „ukryta struktura”, a nie jawne zewnętrzne cechy dostępne poznawczo każdemu podmiotowi decydują o ekstensji słowa „człowiek”. Wolniewicz człowieczeństwo scharakteryzował w kategoriach aksjologicznych. O tym, czy ktoś należy do zbioru ludzi, decyduje to, czy jego czyny nie naruszają fundamentalnych norm etycznych. Tym samym normy te konstytuują pojęcie człowieka. Nowicka proponuje jeszcze inne rozwiązanie: granice życia ludzkiego nie są ani problemem empirycznym, ani metafizycznym. Wyznaczamy je, podejmując konwencjonalną polityczną decyzję. W tym wypadku ekstensja słowa „człowiek” jest wyznaczona przez arbitralnie ustalone fakty o charakterze społecznym.

III. Quasi-realizm

Realisci utrzymują, że zdania o formie „*x* jest człowiekiem” mają taki sam charakter, co zdania typu „*x* ma liczbę atomową 79”, „*x* jest dobry”, „*x* jest stolicą Polski”. We wszystkich wymienionych przypadkach, zależnie od tego, jakie wyrażenie podstawimy w miejsce *x*, otrzymujemy zdanie prawdziwe albo fałszywe. Decydują o tym odpowiednio: zastane w świecie fakty, byty metafizyczne i przyjęte konwencje.

Nie podzielam tego stanowiska. Uważam, że orzekanie o jakimś indywiduum, iż jest człowiekiem, przypomina raczej twierdzenia typu „*x* jest wolny”. Czy

gdy komuś przypisujemy wolną wolę, to odnosimy się w ten sposób do jakichś faktów? Czy wolność jest poznawanym w wyniku filozoficznych dociekań bytem metafizycznym, empirycznym zjawiskiem bądź ma charakter konwencji? Sądzę, że gdy ktoś mówi „Jestem wolny” lub „Jan Kowalski jest wolny”, to jego wypowiedzi nie odnoszą się do żadnych naturalnych, nadnaturalnych czy społecznych faktów i tym samym nie mają warunków prawdziwości. Formułując tego typu zdania, dajemy wyraz swoim postawom.

Inaczej traktujemy ludzi, inaczej zwierzęta, a jeszcze inaczej przedmioty fizyczne. Gdy chcemy, by jakaś osoba zachowała się w określony sposób, przekonujemy ją do tego, kiedy postąpi niewłaściwie, uznajemy, że zasłużyła na karę, jeśli wyróżni się pracowitością lub odwagą – nagradzamy. Natomiast gdy nasz komputer przestaje wykonywać polecenia, nie namawiamy go, by „zmienić zdanie”, a za długą i wydajną pracę nie dajemy nagrody. Te i podobne, często bardzo złożone działania określamy krótko, mówiąc, że ludzie są wolni, a komputery nie. Nie stwierdzamy w ten sposób żadnych faktów, tylko w quasi-faktualny sposób zdajemy sprawę z naszych postaw względem tych obiektów. Zdania, których przy tej okazji używamy, mają warunki stwierdzalności, lecz nie warunki prawdziwości. Są konteksty, w których zasadne jest powiedzenie, że jakiś x jest wolny, w innych tego typu stwierdzenia są niedopuszczalne, a czasami mamy do czynienia z sytuacjami problematycznymi. Ten ostatni przypadek dotyczy zwierząt. Część z nas uważa, że mają one wolną wolę, inni się z tym nie zgadzają, a większość wzbrania się przed zajęciem jednoznacznego stanowiska. Różnica zdań w tym wypadku nie bierze się z nieznanomości faktów, tylko jest pochodną różnych postaw względem zwierząt.

Jednocześnie trzeba podkreślić, że to, iż używamy quasi-faktualnego języka jest bardzo istotne. Postawy mają charakter niewerbalny, a ich językowe ujęcie przybiera formę pozornego opisu faktów. Jednak nie jest to żadna ułomność. Przeciwnie, traktowanie pewnych obiektów, jak gdyby posiadały faktycznie rozumianą wolną wolę, jest wplecione w naszą postawę względem tych obiektów. Gdybyśmy przestali traktować wolność woli w taki sposób, skutkowałoby to modyfikacją naszych działań.

Analogicznie sprawa wygląda w przypadku zdań orzekających o jakimś x, że jest bądź nie jest człowiekiem. Tutaj również wypowiadamy się tak, jak gdyby chodziło o fakty, a w rzeczywistości zdajemy sprawę z naszych postaw rozumianych jako zbiór pewnych zachowań. Na gruncie quasi-realizmu, gdy odpowiedzialny za pacyfikację getta generał Wehrmachtu mówi o Żydach „Die Lause”, wypowiedź ta nie opisuje żadnych faktów. Jest ona wyrazem jego swoistej postawy, na którą składają się takie działania jak strzelanie do bezbronných mieszkańców dzielnicy żydowskiej, brak współczucia dla ich cierpienia, zadowolenie z dobrze wykonanego zadania itd. Podobnie, twierdzenie rygorysty, który odmawia niemieckim zbrodniarzom wojennym człowieczeństwa, nie jest prawdziwe bądź fałszywe. Ktoś,

kto je wypowiada, zgadza się po prostu na to, by te osoby zostały unicestwione. Wreszcie działaczka feministyczna utrzymując, że zarodek nie jest człowiekiem, nie mówi nic ani na temat własności określonego zbioru komórek w ciele kobiety, ani na temat faktów społecznych, tylko w quasi-faktualny sposób manifestuje swoją aprobatę m.in. dla tworzenia dodatkowych zarodków w trakcie procedury zapłodnienia *in vitro*.

Dobłą ilustracją tego, co mam na myśli, mówiąc o quasi-realizmie antropologicznym, jest fragment z drugiej części *Dociekań filozoficznych*, w którym Wittgenstein pisze: „Moja postawa wobec niego jest postawą wobec duszy. Nie uważam, że on ma duszę” (Wittgenstein 1972: 249). Gdy sądzę, że ktoś ma duszę, to może się wydawać, że chodzi mi o to, iż w fizycznym ciele tej osoby znajduje się jakaś нефizyczna substancja, która sprawia, że osoba ta należy do innej kategorii ontycznej niż na przykład krzesła. Wittgenstein stara się pokazać, że takie dosłowne rozumienie tego typu przekonań napotyka na poważne trudności. Po pierwsze, nie mam pojęcia substancjalnej duszy. Ponieważ nie doświadczam takiego bytu w swoim własnym przypadku, nie jestem w stanie przypisywać go innym osobom. Po drugie, pojęcie „posiadania” w odniesieniu do duszy jest niezrozumiałe. Co to znaczy, że jakieś ciało „ma duszę”? Czy chodzi tu o tożsamość lokalizacji?¹ Problemy te znikną wraz z przyjęciem quasi-realistycznej interpretacji tego typu przekonań i wypowiedzi. Gdy mówię o kimś, że ma duszę, nie opisuję tej osoby, tylko określám swój stosunek do niej. Daję wyraz temu, że będę zachowywał się względem niej w określony sposób, inny niż w przypadku zwierząt czy przedmiotów fizycznych. Krótko mówiąc, manifestuję w ten sposób swoją postawę, na którą składa się cały szereg rozmaitych działań.

Tak rozumiana postawa ma charakter pierwotny. Nie da się jej uzasadnić przez odwołanie do czegoś bardziej fundamentalnego. Nie jest ona pochodną przyjęcia pewnej metafizyki, poznania określonych zjawisk czy zaakceptowania jakiejś konwencji. Przeciwnie, często wyznawane przez nas wartości, uznawane fakty i przyjmowane konwencje są wyrazem naszych postaw. Wittgenstein w swojej późnej filozofii wielokrotnie zwracał uwagę na to, że istnieje kres wszelkich dociekań i że kres ten nie ma charakteru propozycjonalnego, tylko jest działaniem.

Tak jakby uzasadnienie nie dobiegało gdzieś kresu. Kres nie jest jednak nieuzasadnionym założeniem, lecz nieuzasadnionym sposobem działania. (Wittgenstein 2001: 26)

Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel zwija się. (Wittgenstein 1972: uwaga 217)

Jego postawa jest dowodem jego postawy. (Wittgenstein 1972: uwaga 310)

Gdy próbujemy dać werbalny wyraz naszym postawom, możemy zrobić to tylko używając quasi-realistycznego języka. Działanie, jako podłoże mówienia,

¹ Szczegółowa analiza tego problemu znajduje się w „Postscriptum” do książki Saula Kripkego *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*.

samo wymyka się opisom językowym. Próbując je wyrazić, jesteśmy skazani na mówienie „jak gdyby”: jak gdyby chodziło o fakty fizyczne, mentalne, metafizyczne, społeczne.

Za przedstawionym wyżej quasi-realizmem antropologicznym przemawiają cztery argumenty. Po pierwsze, stanowisko to lepiej niż realizm tłumaczy gwałtowność sporów o status człowieka. W Stanach Zjednoczonych co jakiś czas zdarzają się przypadki zabójstw zarówno lekarzy dokonujących aborcji, jak i działaczy organizacji sprzeciwiających się przerywaniu ciąży. Gdyby spór ten dotyczył faktów, trudno byłoby wytłumaczyć tego typu zdarzenia. Co do faktów możemy się porozumieć, co do postaw – nie.

Po drugie, kontrowersje związane z ekstensją słowa „człowiek” zwykle są nierozstrzygalne. W tym przypadku, często pomimo tego, że strony zgadzają się co do wszystkich faktów, skłaniają się ku zupełnie innym rozstrzygnięciom. Gdy próbujemy kogoś przekonać, by zmienił swój stosunek do kary śmierci, ani nie przedstawiamy mu empirycznych badań mówiących o tym, czy działa ona odstraszaюще, ani nie wysuwamy zgrabnie skonstruowanych argumentów filozoficznych. Raczej, staramy się stopniowo zmodyfikować jego sposób życia, dając mu do przeczytania odpowiednie powieści albo pokazując filmy mówiące o tym zagadnieniu.

Po trzecie, w tego typu sporach bardzo często nawet nie jesteśmy w stanie zrozumieć kogoś, kto zajmuje przeciwne stanowisko. Gdy czytamy relację Zięby, uderzające jest to, że w żaden sposób nie potrafimy spojrzeć na świat z perspektywy niemieckiego generała. Wydaje się nam zupełnie niepojęte, że człowiek, który wychował się w tym samym co my kręgu kulturowym, z którym możemy prowadzić dyskusje o Leibnizu i Rillem, Clausewitzu i św. Augustynie, pod pewnym względem tak się od nas różni. Jeśli, zgodnie z tym, co mówi realista, przyjęlibyśmy, iż różnica między nami dotyczy faktów, to wtedy pomimo tego, że nie podzielamy poglądów generała, byłibyśmy w stanie je zrozumieć, tak jak potrafimy zrozumieć stanowisko uczonych, którzy twierdzili, że istnieje eter czy flogiston. Nasza dojmująca bezradność myślowa przemawia za tym, że spór dotyczy czegoś innego. Różnica między nami to różnica postaw.

Po czwarte, zastanówmy się, kiedy powiemy o dziecku, że posiada pojęcie człowieka. Czy wtedy, gdy będzie potrafiło podać konieczne i wystarczające warunki bycia człowiekiem, jak chcieli deskrypcjoniści? A może zgodnie z propozycją zwolenników przyczynowo-historycznej teorii odniesienia przedmiotowego, gdy będzie elementem łańcucha komunikacji, który „prowadzi” do określonego rodzaju naturalnego? Obie te możliwości wydają się niewiarygodne. Pierwsza – bo wymaga zbyt wiele od podmiotu, druga – bo wymaga zbyt wiele od świata².

² Gdyby się okazało, że indywidua, które nazywamy „człowiekiem”, nie mają żadnej „takiej samej ukrytej struktury”, to nasze pojęcie człowieka nie uległoby zmianie. Albo jeśli ktoś odkryłby, że mieszkańcy Europy mają zasadniczo inną „ukrytą strukturę” niż mieszkańcy pozostałych kontynentów, to nikt nie powiedziałby, że wykryto, iż Europejczycy nie są ludźmi.

Dziecko opanuje pojęcie człowieka, gdy pewne indywidua znajdujące się w jego otoczeniu: rodziców, rodzeństwo, inne dzieci, będzie traktowało w pewien szczególny sposób, inaczej niż traktuje na przykład zabawki. Kiedy dorośnie, nabędzie umiejętność werbalnego wyrażania swoich zachowań względem tych indywiduów we właściwej dla swego sposobu życia formie. Mówiąc językiem naukowym, filozoficznym, religijnym czy politycznym, wyrazi to, co robiło wcześniej, przytulając się do mamy czy smucąc na widok chorego rodzeństwa.

IV. Podsumowanie

Starałem się pokazać, że zdania typu „x jest człowiekiem”, podobnie jak zdania typu „x jest wolny”, wbrew pozorom nie opisują faktów. Mają one w języku swoistą funkcję. Służą manifestacji postaw względem pewnych indywiduów. Zdania wypowiedziane przez niemieckiego generała na temat Żydów dotyczą jak gdyby faktów empirycznych, stanowisko Wolniewicza jest jak gdyby na temat wartości, a Nowicka jak gdyby odnosi się do faktów społecznych. Taki sposób mówienia jest jak najbardziej poprawny. Nie ma innej werbalnej możliwości oddania naszych postaw niż użycie quasi-faktualnych zwrotów. Chodzi jedynie o to, by zwroty tego typu właściwie interpretować, by zrozumieć, jaka jest ich rola.

Tak jak w szachach mamy figury, które, pomimo fizycznego podobieństwa, poruszają się w różny sposób, tak w języku mamy wyrażenia, które pomimo zbieżności form odgrywają różne role. Zdanie „Światło to strumień fotonów” opisuje fakt naturalny, zdanie „Zabijanie jest złe” – fakt nadnaturalny, a zdanie „W terenie zabudowanym nie wolno przekraczać prędkości 50 km/h” – fakt konwencjonalny. Natomiast rola zdania „Zarodek ludzki jest człowiekiem” jest zasadniczo odmienna od tych przypadków. W quasi-faktualny sposób charakteryzuje ono pewne praktyki.

Tak więc pytanie „Czym jest człowiek?” ma inny charakter niż pytania: „Czym jest woda?”, „Czym jest dobro?” czy „Jakie uprawnienia ma w Polsce wojewoda?”. Odpowiedzią na pierwsze z tych pytań nie jest ani podanie deskrypcji kryjących się za słowem „człowiek”, ani stwierdzenie, że człowieczeństwo, podobnie jak skład chemiczny wody, odkrywają naukowcy badając otaczający nas świat. Mówimy o kimś, że jest człowiekiem, nie dlatego, że posiada jakieś znane przeciętnemu użytkownikowi języka lub specjaliście własności, lecz dlatego, że użycie tego zwrotu w pewnych sytuacjach jest użyteczną formą werbalnego wyrażenia naszych złożonych zachowań.

Na zakończenie warto dodać, że pod pewnym względem wskazana wyżej analogia między szachami i językiem zawodzi. W szachach reguły poruszania się każdej z figur są precyzyjnie ustalone. W języku spotykamy wyrażenia, których reguły użycia są nieostre. Takim słowem jest właśnie „człowiek”. Zastanówmy się na przykład, jakie są w naszej wspólnocie językowej warunki stwierdzalności

dla wypowiedzi „To jest człowiek”. Wśród kompetentnych użytkowników języka panuje zgoda co do tego, że uprawnione jest użycie tego wyrażenia, gdy wskazujemy na noworodka, i niedopuszczalne – gdy chodzi nam o kalkulator. Jednak są obiekty, w przypadku których nie mamy tego typu jasności. Jednym z nich jest ludzki zarodek. Bierze się to nie z braku wiedzy na temat faktów, tylko z tego, że w tym przypadku praktyki członków naszej wspólnoty nie są jednolite.

Literatura cytowana

- Bańko, M. (red.) (2000), *Inny słownik języka polskiego PWN*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mill, J.S. (1962), *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. 1, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Nowicka, W. (2009), „Gamety ważniejsze od ludzi”, „Rzeczpospolita” 2 stycznia, s. A13.
- Putnam, H. (1998), „Znaczenie wyrazu »znaczenie«”, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 93–184.
- Wittgenstein, L. (1972), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (2001), *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wolniewicz, B. (1995), „Filozoficzne aspekty kary głównej”, „Edukacja Filozoficzna” 20, s. 11–20.
- Zięba, M. (2008), „Błąd dobrych ludzi”, „Rzeczpospolita” 8–9 listopada, s. A27–A28.

Anthropological Quasi-Realism

Keywords: *anthropology, human being, attitude, quasi-realism, Wittgenstein*

The philosophical position of 'quasi-realism' has been inspired by the work of late Ludwig Wittgenstein. It has arisen from the attempt to answer the traditional question initially put by Socrates: 'What is man?' This approach is radically different from the three main methods of coping with the problem: scientific, metaphysical, and conventional. For 'quasi realism' the human status is not a fact, but a manifestation of an attitude. This observation may be phrased in more formal terms by saying that the sentence 'x is human' does not have truth conditions but only assertability conditions. On the other hand the 'quasi-factual' character of such utterances, which indicates that we intend to describe a fact by using them, is fundamental. We assign human status in order to make account of our basic attitude to humans.