

Jak teorię teorii odróżnić od modelu modelu?

Chodziłam niegdyś na seminarium razem z moją znajomą, która pisała doktorat z psychologii. Jeden z prowadzących profesorów od początku tego semestru nosił na głowie czapkę, co samo przez się nie było dziwne, gdyż była to zima, dziwiło jednak to, że nosił ją również w pomieszczeniach. Okazało się, że właśnie był poddawany chemioterapii. Oczywiście przykro mi było, ale nadal wydawało mi się zupełnie absurdalne by cały czas chodzić w czapce, by tak bardzo przejmować się swą aparycją, a nade wszystko by w ten sposób ściągać na siebie uwagę, czego prawdopodobnie właśnie chciał uniknąć. Podzieliłam się moimi zastrzeżeniami i uwagami z moją znajomą. Dość długo mówiłam. Na to ona odpowiedziała lakonicznie: „On potrzebuje czasu”. Byłam oszołomiona tą odpowiedzią. Uświadomiłam sobie wtedy, że ja miałam rację, lecz ona... rozumiała.

* * *

Stara filozoficzna dysputa dotycząca tego, jak rozumiemy innych rozgorzała we współczesnej filozofii umysłu na nowo. Jest to – co więcej – dyskusja prawdziwie multidyscyplinarna, o czym też świadczy różnorodność podejść reprezentowanych choćby w tym zbiorze: od neurobiologicznych, poprzez kognitywistyczne, po filozoficzne. W niniejszym tekście zajmę się pytaniem, które pojawiło się w dyskusjach ściśle filozoficznych, a mianowicie, czy tzw. model modelu (dalej: model MM) w ogóle stanowi alternatywę dla tzw. teorii teorii (dalej: teoria TT).

Warto rozpocząć od odróżnienia dwóch płaszczyzn, na których toczyła się filozoficzna część dyskusji. Pierwsza z nich dotyczy pytania częściowo empirycznego, a może lepiej, implementacyjnego, a mianowicie „W jaki sposób rozumiemy to, co inni robią, myślą, czują?”. Czy zbieramy dane, indukujemy, ew. postulujemy teorie, które potem testujemy i stosujemy w wyjaśnianiu i przewidywaniu tego, co inni robią, myślą, czują? A może stosujemy teorie w jakiś sposób wrodzone? (por. Stich, Nichols [1992; 1995]) Czy też traktujemy siebie jako model, który modyfikujemy uwzględniając specyficzną sytuację innych (np. Goldman [1989])? A może bezpośrednio dokonujemy symulacji w nas samych – w ten sposób generując w sobie stany mentalne odpowiadające stanom mentalnym innej osoby (np. Gordon [1986; 1992; 1995])?

Drugie pytanie dotyczy tego, jaka jest natura rozumienia. Odkładając na bok kwestię, w jaki sposób *de facto* dochodzimy do rozumienia innej osoby (czy stosując teorię, czy stosując myślenie modelowe, czy też symulując), powstaje pytanie, ze względu na co jest to w ogóle rozumienie? W tym punkcie właśnie wielu filozofów skłania się ku pogładowi, że model MM¹ w ogóle nie stanowi żadnej alternatywy dla teorii TT (np. Churchland [1989]; Moran [1994]; Jackson [1999]). Ostatecznie bowiem nawet jeżeli jest tak, że stawiając się w sytuacji drugiej osoby dowiadujemy się, czego ona pragnie i jakie przekonania żywi, to nasze zrozumienie działania tej osoby i tak

¹ Modelu MM funkcjonuje też pod nazwą „teorii symulacji”. Celowo używam nazwy „model MM”, gdyż teoria symulacji, której głównym przedstawicielem jest Gordon jest teorią wybitnie dotyczącą kwestii natury procesu rozumienia, a jako taka wykracza poza pytania, które będą mnie tu interesować.

będzie możliwe tylko jeżeli skorzystamy – świadomie lub nie – z podstawowej zasady psychologii intencjonalnej, że ludzie czynią to, w stosunku do czego są przekonani, że pozwoli to na spełnienie ich pragnień. W tym ujęciu rola modelu MM jest sprowadzona do roli teorii usługowej wobec teorii TT, wskazującej jeszcze jednym sposobem na przypisywanie pragnień i przekonań. Jednak wyjaśnienie zachowania musi być zapośredniczone przez ogólne twierdzenie psychologii pragnień i przekonań. Gdyby tak nie było, to nasze rozumienie w ogóle nie byłoby rozumieniem. Rozumienie bowiem zakłada teorię.

Tekst ten ma dwa cele. Po pierwsze, chcę wskazać na możliwość sformułowania radykalnej wersji modelu MM, w którym rozumienie empatyczne byłoby zupełnie ateoretyczne w tym sensie, że rozumienie empatyczne można spostrzegać nie jako maksymalizujące prawdę, lecz jako maksymalizujące ilość i jakość więzi międzyludzkich, które między innymi dzięki niemu się zawiązują (§2). Po drugie, chcę wskazać na częstokroć przeoczany fakt, że nawet jeżeli zwolennik modelu MM uzna, iż rozumienie empatyczne zakłada prawdziwość jakiejś teorii (a zatem przyjmie umiarkowaną wersję modelu MM), to wcale nie sprawia to, że model MM staje się teorią usługową wobec teorii TT. Zwolennicy teorii TT bowiem korzystają z bardzo specyficznej teorii, a mianowicie teorii działania racjonalnego. W niej dopatrują się klucza do rozumienia ludzkich działań. Zwolennicy modelu MM wcale na teorii działania racjonalnego opierać się nie muszą (§1).

1. Jak odróżnić teorię TT od modelu MM: Jaka teoria jest założona przez model MM?

Zwolennicy teorii TT zakładają psychologię pragnień i przekonań (tzw. psychologię intencjonalną), którą traktują jako powszechnie przyjmowaną psychologię ludową. Twierdzić będę, że zwolennicy modelu MM wcale nie muszą zakładać psychologii intencjonalnej, nie muszą też twierdzić, że psychologię ludową należy z psychologią intencjonalną utożsamiać.

1.1. Natura psychologii ludowej: Fakt F

Jest faktem, że nasza psychologia ludowa jest dużo bogatsza niż psychologia pragnień i przekonań – obfituje w szczególności w wyjaśnienia odwołujące do nie tylko do pragnień sprawcy, ale również do cudzych pragnień, rozkazów, próśb, do cech charakteru, nawyków, do ról i sytuacji społecznych, itd. Nazwijmy ten fakt „faktem F”.

O tym, że ludzie wykazują eksperymentalnie udokumentowaną tendencję do działania wbrew swoim pragnieniom i postanowieniom, przekonywał już Stanley Milgram [1969]. Erving Goffman [1986] proponował alternatywną konceptualizację działań odwołując się do ram interakcji, z których tylko niektóre nawiązują do pragnień i przekonań. Leszek Nowak [1987; 1991] bronił tezy, że teoria działań racjonalnych (maksymalizujących własne preferencje) musi zostać uzupełniona tak, by objąć zjawiska zniewolenia (działania maksymalizujące preferencje innych) oraz zbieszenia (działania minimalizujące preferencje innych), gdyż tylko w ten sposób można zrozumieć pewne globalne zjawiska społeczne.

1.2. Fakt F z punktu widzenia teorii TT: redukcja czy lekceważenie?

W obliczu faktu F powstaje pytanie, jak rozumieć tezę, że psychologia ludowa jest to psychologia pragnień i przekonań. Są dwie możliwe odpowiedzi na to pytanie. Po pierwsze, można fakt F lekceważyć. Taka postawa jest sugerowana – choć w innym kontekście – przez uwagę D. Dennetta [1978/1987, s. 54] „chodzi nie o to, jaką naprawdę jest psychologia ludowa w terenie, lecz o to, co jest w niej najlepsze, co należy brać serio i co włączyć do nauki”². Można innymi słowami uznać, że jedynie wyjaśnienia odwołujące do pragnień i przekonań sprawcy są warte rozważenia, a inne już nie. W takim jednak wypadku trzeba byłoby taki wybór jakoś uzasadnić. Jedno z prawdopodobnych uzasadnień wiązałoby się zapewne z zauważeniem, że „bogatsze” rozumienie psychologii ludowej jest teoretycznie gorsze – „bogactwo” psychologii ludowej związane jest z bałaganem teoretycznym, a nie z teoretyczną głębią. Gdyby taki powód leżał u podstaw lekceważenia faktu F, to nie może umknąć uwadze, że nie byłby to powód, który przekonywałby jednakowo zwolenników teorii TT i modelu MM. Tylko dla tych pierwszych bowiem teoretyczna głębia jest wartością. Możemy zatem od razu zlekceważyć lekceważącą postawę wobec faktu F – przynajmniej w kontekście debaty między zwolennikami teorii TT i modelu MM przyjęcie postawy lekceważącej względem faktu F z powyższego powodu zakładałoby już wybór teorii TT, a więc nie mogłoby stanowić uzasadnienia teorii TT.

Druga możliwa postawa względem faktu F to postawa redukcyjna. Zwolennicy tej postawy mogą przyznać, że istnieje wiele różnych sposobów, na jakie wyjaśniamy działania, lecz działania odwołujące do pragnień i przekonań sprawcy są podstawowe. Taki redukcjonizm charakteryzuje zwolenników indywidualizmu eksplanacyjnego. W innych pracach (por. np. [1998; 2002; 2003]) starałam się wykazać, że – wbrew pozorom – nie zaproponowano dobrego uzasadnienia dla indywidualizmu eksplanacyjnego, powtórzę tu tylko jeden z czołowych argumentów na rzecz tego stanowiska i pokażę, dlaczego argument ten stanowiska indywidualistycznego wcale nie uzasadnia.

Indywidualista jest przekonany, że np. cudze (β -y) pragnienie, żeby osoba α coś zrobiła nie może stanowić niezależnego wyjaśnienia działania α -y. Według indywidualizmu pragnienie α -y jest konieczne, ponieważ gdyby α nie chciała zrobić tego, co β chce żeby α zrobiła, to przecież α by tego nie zrobiła. Skoro α zrobiła to, co β chciała by α zrobiła, to α również musiała to chcieć zrobić.

Argumentacja ta jest jednak nieprawidłowa – opiera się na ekwiwokacji. Nie dostrzega się mianowicie dwuznaczności drzemiącej w zdaniu kształtu „ α nie chce κ -ować”, które można interpretować albo jako pewną negację:

- (1) Nie jest tak, że: α chce κ -ować

a wówczas informuje ono tylko o braku pewnego pragnienia, albo jako afirmację:

- (2) α chce nie κ -ować

² „The issue is not what folk psychology as found in the field truly is, but what it is at its best, what deserves to be taken seriously and incorporated into science.” – Dennett wypowiada się tu przeciwko tezie Fodora by rozumieć przekonania i pragnienia jako wewnętrzne zdarzenia o mocy przyczynowo-skutkowej. Nie powinno jednak ulegać wątpliwości, że postawę tę można przenieść na omawiany spór.

a wówczas zdanie to informuje o posiadaniu przez α -ę pewnego kontrpragnienia. Z tą dwuznacznością związana jest dwuznaczność w kluczowej przesłance indywidualisty:

(A₁) Gdyby nie było tak, że α chce κ -ować, to α by nie κ -owała.

(A₂) Gdyby α chciała nie κ -ować, to α by nie κ -owała.

Aby dowieść, że α musi pragnąć κ -ować, indywidualista musi utrzymywać (A₁). Już jednak z samej natury psychologii intencjonalnej (jako teorii informującej o tym, co się dzieje, gdy pewne postawy intencjonalne posiadamy, a nie, co się dzieje, gdy ich *nie* posiadamy) wynika, że indywidualista może co najwyżej uzasadnić tezę (A₂).³

Wbrew pozorom więc fakt F stanowi pewną anomalię z punktu widzenia teorii TT. Jak postaram się wykazać, wcale tak nie jest z punktu widzenia modelu MM.

1.3. Fakt F z punktu widzenia modelu MM

Jednym z powodów, dlaczego fakt F może wydać się wart lekceważenia jest to, że powszechnie – i czasem bezwiednie – zakładamy, iż aby zrozumieć czyjeś działanie musimy zrozumieć, w jaki sposób było ono racjonalne z perspektywy sprawcy. Nie należy oczywiście kwestionować, że są sytuacje, w których ważne jest to, by wiedzieć, czy podjęte działanie było racjonalne – co więcej, czy było racjonalne z perspektywy sprawcy, ale skąd przekonanie, że w ogóle nie rozumiemy działania chyba, że rozumiemy je jako działanie racjonalne z perspektywy sprawcy?

Nie jest przypadkiem, że eksplanacyjny horyzont teorii TT kończy się z granicą tego, co racjonalne z punktu widzenia sprawcy, a to ze względu na fakt, że teoria TT przyjmuje zasadę racjonalności. Czy model MM może poza tę granicę wykroczyć? Na pewno ma taki potencjał – i jest mniej przywiązany do zasady racjonalności.

Rozważmy przykład Sticha. Mały chłopiec sprzedaje lemoniadę. Krysią kupuje szklaneczkę za 35 groszy oczekując 15 groszy reszty. Dostaje jednak tylko 5 groszy. Gdy zwraca mu uwagę, chłopiec w znanym geście uderza się w czoło, i zażenowany daje jej jeszcze 10 groszy, przeprasząc za pomyłkę. Jego czyn mógł oczywiście być w pełni zamierzony, a wówczas zupełnie inaczej byśmy go rozumieli – podpadałby wtedy pod zasadę racjonalności, choć ocenialibyśmy negatywnie zarówno sam czyn jak i rządzące nim pragnienie oszukania Krysi. Ale mogła to być też zwykła pomyłka. W takim wypadku nie ma jednak możliwości jej wyjaśnienia przez odwołanie do zasady racjonalności, bo pomyłka jest aracionalna. A jednak – w takim wypadku – jakoś rozumielibyśmy tego chłopca – współczulibyśmy mu, rozumielibyśmy jego zażenowanie, a nawet samą pomyłkę – przecież dobrze wiemy, że pomyłki w obliczeniach się zdarzają, szczególnie niewprawnym jeszcze matematykom. Wielokrotnie się nam przecież zdarzały zarówno w życiu dorosłym, jak i na matematycznych kartkówkach, mimo że nie mieliśmy żadnych niecznych zamiarów. Rozumiemy więc chłopca i to, co zrobił, mimo że nie rozumiemy tego jako czegoś, co było z jego perspektywy racjonalne.

Weźmy inny przykład tym razem sprawcy, który jak każdy z nas czasem przejawia słabą wolę. Krzysztof postanowiwszy przejść na dietę decyduje, że nie będzie jadł lodów. Jest wiele powodów – których jest świadom – dlaczego nie powinien jeść lodów. Spożywanie ich podniesie jego i tak za wysoki poziom cholesterolu. Wie on

³ Zarówno zarysowana tu argumentacja, jak inne, są szczegółowiej przedstawione we wspomnianych wyżej pracach [1998; 2002; 2003].

również, że nie potrafi zjeść tylko małej ilości – jeżeli już zacznie jeść lody, to szybko nie przestanie, co doprowadzi do monstualnych wyrzutów sumienia. I wcale nie jest prawdą, że tak bardzo lubi lody – może się bez nich obejść. Nie jest nawet tak, że w pewnym momencie napada go jakieś przemożne pragnienie zjedzenia lodów. Po prostu zdarzało się już wielokrotnie, że otwierał zamrażalnik – widział lody, zjadał łyżeczkę, bo po prostu tam były, a wtedy już nie mógł się opanować. – Działanie akratyka jest trudne do zrozumienia w ramach teorii TT z tego prostego powodu, że działanie takie jest niezgodne z zasadą racjonalności. Nie potrafimy podać racjonalnego wyjaśnienia akrazji, bo akrazja nie jest racjonalna.⁴ Nie znaczy to jednak, że nie potrafimy zrozumieć działań akratycznych.⁵ Możemy bowiem przywołać sytuacje, gdy sami przejawialiśmy słabą wolę, gdy przechodziliśmy przez podobne męki lub gdy nasze działanie jakoś tak się materializowało – jakby wbrew nam samym. Warto zwrócić uwagę, że w wyjaśnieniu działania akratycznego musi być zawarte odwołanie do słabej woli – inaczej takie wyjaśnienie w ogóle nie ma sensu (por. „zjadł lody ponieważ nie chciał jeść lodów” i „zjadł lody mimo, że nie chciał zjeść lodów – kolejny raz przejawiając słabą wolę). Gdy uzupełniamy opis działania o taką diagnozę wówczas oczywiście rozumiemy – nadal nie rozumiemy tego działania jako racjonalnego z perspektywy sprawcy, ale oczywiście rozumiemy to działanie gdyż wiemy, że inni mogą padać ofiarami słabej woli tak samo jak my.

Kolejnym przykładem zachowań, które umykają kalkulacjom wynikającym z teorii TT są zachowania, które obserwował Stanley Milgram [1969, 1978] w swoich eksperymentach nad posłuszeństwem. Milgram chciał się dowiedzieć, jakie są granice posłuszeństwa. Osoby badane były przekonane, że biorą udział w eksperymencie z psychologii poznawczej, mającym na celu stwierdzić, w jaki sposób kara (zadanie szoku elektrycznego) wpływa na proste zadanie poznawcze (zapamiętywanie par słów). Zadanie zapamiętywania słów zlecone było „uczniowi” – wynajętemu aktorowi, który postępował zgodnie z wcześniej ustalonym scenariuszem, a w szczególności symulował otrzymywanie szoków elektrycznych, o czym jednak osoby badane nie wiedziały. Za każdym razem, gdy „uczeń” się pomylił, osoby badane miały na naciskać dźwignię, tym samym powodując szok elektryczny u „ucznia”, a co więcej za każdą pomyłką miały one zwiększać natężenie szoku o 15V. Skala natężenia szoków rozpoczynała się szokiem o natężeniu 15V, a kończyła szokiem o natężeniu 450V. Skala ta oprócz wartości liczbowych miała też skalę „jakościową” określającą każde cztery działki skali jako szok: łagodny, umiarkowany, silny, bardzo silny, intensywny, ekstremalnie intensywny, niebezpieczeństwo ciężkiego porażenia, a ostatnie dwie działki 435V i 450V oznaczone były tylko przez zapis „XXX”.

⁴ Nie znaczy to, że nie ma filozoficznych „wyjaśnień” działań akratycznych (por. np. Davidson [1970/1980]) – problem tylko w tym, że niewiele one wyjaśniają – nie pokazują bowiem jak dane działanie jest racjonalne z perspektywy sprawcy (Tenenbaum [1999]).

⁵ W rzeczy samej działania akratyczne dziwią tylko filozofów. Truizmem jest to, że ludzie czasami przejawiają słabą wolę. Tylko ktoś zniewolony przez teoretyczny obraz (*gripped by the picture*, by użyć obrazu Wittgensteina) mógłby uznać słabą wolę za dziwny fenomen a nawet za coś niemożliwego.

Wbrew wszelkim oczekiwaniom ponad 60% osób badanych (w eksperymencie podstawowym) okazało się gotowymi zadać „uczniowi” szoki o natężeniu maksymalnym – wbrew protestom „ucznia”, wbrew błaganiom o wypuszczenie. Połowa tych osób była w widocznym stresie, co potwierdziły same te osoby w rozmowach przeprowadzonych przez Milgrama po eksperymencie. Chciały one jakoś przerwać eksperyment, nie chciały skrzywdzić „ucznia”, były w pełni świadome tego, że zdrowie innej osoby jest ważniejsze niż posłuszeństwo wobec eksperymentatora, lecz mimo to – wbrew sobie – słuchały poleceń eksperymentatora. W większości osoby te nie potrafiły wyjaśnić tego, co zrobiły. Oczywiście odwoływały się do poleceń eksperymentatora, lecz z drugiej strony żywiły one przekonania, które czyniły tego typu odwołanie irracjonalnym. Nie ma bowiem racjonalnego wyjaśnienia ich zachowania. Zarówno nasze, jak i ich racje, wskazują wyraźnie, że osoby te powinny były nie słuchać, powinny były przerwać eksperyment – tak, jak to uczyniło inne 30% badanych. Te osoby jednak trwały w eksperymencie do końca, w – na szczęście mylnym – przekonaniu, że zadają „uczniowi” groźne szoki elektryczne. Możemy tylko żywić nadzieję, że nigdy nie znajdziemy racjonalnego wyjaśnienia ich działania, że nie znajdziemy racji, które mogłyby uczynić ich działanie racjonalnym z ich perspektywy. To nie znaczy jednak, że ich nie rozumiemy. Możemy przecież przywołać okazje, gdzie np. pod wpływem grupy (*peer pressure*) albo w obecności jakiegoś autorytetu czy osoby charyzmatycznej, robiliśmy coś wbrew sobie, gdzie nie wytrzymywaliśmy naporu wpływu takiej osoby, czy osób. Przypominamy sobie wówczas, jak moglibyśmy siebie negatywnie ocenić, mogliśmy mieć sobie za złe, że postąpiliśmy zgodnie z oczekiwaniami innej osoby, lecz wbrew swoim przekonaniom. Rozumiemy więc – choć nie usprawiedliwiamy.

We wszystkich tych przypadkach racjonalność działania przestaje być istotna dla naszego rozumienia danego działania. Jeżeli racje są istotne, to tylko niejako w tle, bo w każdym z tych działań mamy do czynienia właśnie ze sprzeniewierzeniem się zasadzie racjonalności. To, co okazuje się bardzo istotne to nasze doświadczenia. Kto nigdy nie przejawiał słabej woli mógłby mieć trudności ze zrozumieniem tego rodzaju zachowań. Kto nigdy nie brał udziału w operacjach ratowniczych, gdzie decyzje muszą być podejmowane błyskawicznie, a w każdej sekundzie waży się czyjeś życie, może mieć trudności ze zrozumieniem, jak ktoś może popełnić podstawowe – wydawałoby się – błędy. Kto nigdy nie miał bliskich związków ze swymi rodzicami mógłby mieć trudności ze zrozumieniem, jak głęboki wpływ na dzieci wywierają opinie rodziców. Takie rozumienie oparte jest na doświadczeniu.

Zauważmy, że jeżeli przyjmiemy, iż empatia – modelowanie sytuacji innego człowieka na naszej własnej – jest kluczem do zrozumienia innych, wówczas nie tylko możemy zrozumieć to, że rozumiemy działania niezgodne z zasadą racjonalności, lecz możemy lepiej zrozumieć, dlaczego psychologia ludowa wcale nie przybiera formy psychologii intencjonalnej zorganizowanej wokół zasady racjonalności, lecz jest teoretycznie pomieszana, pełna idiosynkratycznych uogólnień.

1.4. Wnioski

Widzieliśmy, że podczas gdy zwolennicy teorii TT zakładają psychologię intencjonalną – zwolennicy modelu MM psychologii intencjonalnej wcale nie zakładają. Ten fakt powinien już wystarczyć do odróżnienia modelu MM od teorii TT – takimi jakimi teorie te znamy. Co więcej fakt, że model MM jest zgodny z wielce – z

teoretycznego punktu widzenia – nieuporządkowaną rekonstrukcją praktyk naszego wyjaśniania zachowań cudzych i własnych – wzbogaca sens tezy, że rozumienie, o jakim mówią zwolennicy modelu MM jest w jakimś sensie rzeczywiście ateoretyczne.

2. Rozumienie empatyczne a rozumienie racjonalne

Spór między zwolennikami modelu MM a zwolennikami teorii TT pozwala zwrócić uwagę na istotną kwestię, która niejednokrotnie umyka uwadze filozofów zaangażowanych w rozumienie działań, w szczególności działań intencjonalnych. Jest bowiem istotnie tak, że operujemy normatywnym sposobem wyjaśniania działań – wówczas odwołujemy się do racji, które – jak sądzą niektórzy – można reprezentować jako pary pragnień i przekonań. Operujemy jednak również innym sposobem rozumienia działań – nie odwołującym się do racji – i na ten sposób rozumienia działań wskazują zwolennicy modelu MM.

2.1. Trzy różnice między rozumieniem racjonalnym a empatycznym

W przypadku racjonalnego wyjaśnienia działań szukamy racji, ze względu na które dana osoba podjęła dane działanie. W przypadku empatii – racje nie odgrywają roli kluczowej, co najwyżej stanowią część sytuacji, którą musimy mieć na względzie próbując zrozumieć działanie (jak to ma miejsce w rozumieniu działań irracjonalnych). Rozumienie empatyczne jest najczystsze wówczas, gdy nie można działania zrozumieć racjonalnie. Przywołujemy wówczas podobne sytuacje, w których my również działaliśmy niezgodnie z zasadą racjonalności.

Związek z racjami daje wyjaśnieniu racjonalnemu charakter normatywny. Gdy rozumiemy, jakie racje powodowały sprawcą rozumiemy też, dlaczego sprawca uważał, że *powinien* był podjąć dane działanie. Z tym związana jest druga cecha wyjaśnień racjonalizujących, a mianowicie to, że *prima facie* uzasadniają one podjęcie przez sprawcę danego czynu, a gdy uznajemy, że działanie zostało podjęte, aby spełnić pragnienie, które ocenimy jako dobre, wówczas uznamy sprawcę za usprawiedliwionego w podjęciu czynu. Między innymi w ten sposób wyjaśnienia racjonalne są związane z kwestią odpowiedzialności za czyny. Gdy decydując się na wykonanie ryzykownego zabiegu, lekarz doprowadza do śmierci pacjenta, to sposób, w jaki jego decyzja jest uzasadniona – a więc jakie racje nim kierowały – wpływa na to, w jakim stopniu uznamy lekarza za odpowiedzialnego za śmierć pacjenta. Jeżeli się okaże, że lekarz w sposób uzasadniony sądził, że ta ryzykowna procedura jest jedyną szansą pacjenta na przeżycie, to fakt, że ją wykonał będzie w pełni usprawiedliwiony, a śmierć pacjenta przez niego nie zawiniona *ceteris paribus*. (Byłoby tak nawet wówczas gdyby się okazało, że przekonanie lekarza było mylne, choć było uzasadnione w obliczu wiedzy, która była mu dostępna.) Tego związku między rozumieniem a odpowiedzialnością nie ma w wypadku rozumienia empatycznego. Można rozumieć lekarza, który popełnił błąd – na moment się rozkojarzył podczas operacji, zamyślił, a to rozkojarzenie w innych sytuacjach byłoby niewinne, lecz w tej – kosztowało pacjenta życie. A jednak ani na moment nie przestajemy – ani nie powinniśmy – uznawać go za odpowiedzialnego za śmierć pacjenta.

Empatia ma wreszcie wymiar emocjonalny i charakteryzuje się zaangażowaniem osobistym. Rozumieniu racjonalnemu tego rodzaju zaangażowanie towarzyszyć nie musi – nie ma znaczenia, czy racje wyjaśniające czyjeś zachowanie zostaną podane przez inną

osobę, czy zapisane na skutek przypadkowego rozlania atramentu na papier, czy przypadkowe wygenerowane na ekranie komputera – wchodzą one w skład racjonalnego wyjaśnienia czyjegoś zachowania o ile spełniają odpowiednie kryteria (racjonalności, prawdziwości, etc.). W wypadku rozumienia empatycznego natomiast potrzebna jest empatyzująca *osoba*.

2.2. Formy rozumienia empatycznego

U swych podstaw rozumienie empatyczne przybiera formę rozumowania przez analogię [Nozick 1981, s. 637]. Niewątpliwie klasyczną formą rozumienia empatycznego jest empatia *sensu stricto* (empatia ja-ty), z którą mamy do czynienia, gdy traktujemy siebie jako model dla zrozumienia zachowań innej osoby. Nie ma jednak powodu, aby zawężać pojęcia rozumienia empatycznego tylko do empatii.

Może się przecież zdarzyć, że próbując zrozumieć przez co przechodzi moja znajoma, której partner życiowy umiera na raka po prostu nie mam podobnych doświadczeń, do których mogłabym się odnieść. Może się jednak zdarzyć, że wcześniej znałam kogoś, kto znalazł się w podobnej sytuacji – mogłabym wówczas korzystać z tego, co wiem na temat tego doświadczenia, aby próbować zrozumieć lepiej moją znajomą.

Może się też zdarzyć, że będę zdziwiona nie tyle zachowaniem innej osoby, co swoim własnym zachowaniem w pewnych sytuacjach. Mogę nie rozumieć dziwnej tendencji do agresji wobec mojego brata, którą przejawiam bez żadnego powodu i wbrew głębokiemu przywiązaniu do niego. Mogę pocieszyć się tym, że podobny wzorzec zachowań przejawia mój przyjaciel wobec swej siostry. W takim wypadku nie ja stanowią model dla zachowania mojego przyjaciela, lecz odwrotnie – ja biorę jego zachowanie jako model dla swojego zachowania. Moglibyśmy określić tę formę rozumienia empatycznego jako idolizację – druga osoba staje się dla mnie jakby „idolem”. Idolizacja byłaby odwrotnością empatii *sensu stricto*. Często idolami, których traktujemy jako modele dla rozumienia naszych działań są postacie fikcyjne, o których czytamy, lub których dzieje śledzimy na ekranie. Mogą to też być rodzice i przyjaciele, których doświadczenia życiowe są nam znane.

Może być też tak, że pomagamy przyjacielowi zrozumieć jego zachowanie odnosząc je do zachowań innych osób. W ten sposób możemy wykorzystywać też naszą wiedzę o losach innych ludzi, którą zdobywamy czytając literaturę, śledząc ludzkie losy na ekranie, czy też dowiadując się o rozmaitych tendencjach behawioralnych z książek mniej lub bardziej popularno-naukowych. W takim wypadku możemy mówić o sympatii.

Możemy też próbować zrozumieć swoje zachowanie w danej sytuacji modelując je na swoim zachowaniu w innej sytuacji, i podobnie próbować zrozumieć zachowanie przyjaciela w danej sytuacji modelując je na jego zachowaniu w innej sytuacji. Mamy wówczas do czynienia z „auto-sympatią”.

Tabela 1: Formy rozumienia empatycznego

model \ obiekt	ja	ty	trzecia osoba [oni, on, ona]
ja	auto-sympatia ja-ja	empatia ja-ty	empatia ja-oni
ty	idolizacja ty-ja	auto-sympatia ty-ty	sympatia ty-oni
trzecia osoba [oni, on, ona]	idolizacja oni-ja	sympatia oni-ty	auto-sympatia oni-oni

W tych rozmaitych formach rozumienia empatycznego zebranych w Tabeli 1 nie są powielone wszystkie charakterystyczne cechy empatii *sensu stricto*. Wcale nie musi być tak, że zaangażowanie emocjonalne występujące charakterystycznie w empatii przejawia się też np. w sympatii. Niemniej jednak są to formy rozumienia, które wydają się występować w praktyce. Co więcej są to formy rozumienia, które – podobnie jak empatia – różnią się od rozumienia racjonalnego.

2.3. Radykalna i umiarkowana wersja modelu MM

W tym punkcie narzuca się jednak pytanie, czy rozważenie tych możliwych form rozumienia empatycznego nie prowadzi do tego, że pytanie o podstawę teoretyczną rozumienia empatycznego staje się bardziej naglące. Co z tego, bowiem, że ktoś_x może potraktować kogoś_y jako model dla zrozumienia swojego_x zachowania, jeżeli nie ma po temu żadnych nomologicznych podstaw? Można byłoby uważać, że tylko w wypadku gdy istnieje jakiś obiektywny związek między zachowaniem x -a i zachowaniem y -a, możemy mówić o autentycznym rozumieniu; w innym wypadku tylko o rozumieniu pozornym. W takim jednak razie autentyczne rozumienie czyjegoś zachowania pociąga za sobą istnienie obiektywnego związku między tymi zachowaniami, który mógłby w zasadzie podlegać rekonstrukcji teoretycznej. Wydaje się w takim razie, że wracamy ponownie do zarzutu, że model MM jednak zakłada prawdziwość jakiejś teorii, gdyż zakłada istnienie związków nomologicznych między zachowaniami.

Zwolennik modelu MM ma do wyboru dwie opcje. Po pierwsze może odrzucić założenie, że cel rozumienia empatycznego jest czysto poznawczy, że chodzi w nim o zrozumienie natury zachowań, o wyłuszczenie prawidłowości rządzących zachowaniem ludzi. Można byłoby zasugerować, że celem rozumienia empatycznego jest tworzenie więzów międzyludzkich. Nie jest więc tak, że gdy y używa x -owi swego doświadczenia, pomagając tym samym x -owi się lepiej zrozumieć, to istnieje między zachowaniem x -a i y -a nomologiczna zależność, którą y wykorzystuje w wyjaśnieniu x -owi jego_{x-a} zachowania. Może tak być lecz nie musi. Może być tak, że z nomologicznego punktu widzenia to podobieństwo jest pozorne. To, co jest ważne – mógłby uważać zwolennik takiej radykalnej wersji modelu MM – to fakt, że między x -em a y -iem zawiązała się więź międzyludzka, że x i y odkryli podobieństwa w swoim zachowaniu, w swoich sytuacjach, że mogą je dalej wykorzystywać dla budowania tej więzi. Nie jest ważne, że z nomologicznego punktu widzenia związek między x -em a z -em jest bliższy – bo to y

rozumie x -a, a nie z , który być może x -a w ogóle nie zna. Tę opcję należy określić jako radykalną, gdyż istotnie prowadzi ona do zwrócenia uwagi na zupełnie inny sens pojęcia rozumienia. Niemniej jednak warto o niej nie zapominać.

Druga – umiarkowana – opcja to przystanie na tak postawiony „zarzut”. Istotnie – mógłby uważać zwolennik modelu MM, rozróżnienie rozumienia autentycznego i pozornego prowadzi do przyznania, że muszą być jakieś obiektywne podstawy dla rozumienia empatycznego, które można byłoby ująć w formę teorii. Nawet jednak kapitulacja przed zarzutem tak postawionym nie sprowadza roli modelu MM do roli teorii usługowej wobec teorii TT. Modelu MM nie należy bynajmniej traktować jako teorii wskazującej jeszcze jeden ciekawy mechanizm generowania par przekonanie-pragnienie. Przy tej drugiej interpretacji, model MM nadal podważa teorię TT w jej obecnej postaci. Wcale bowiem nie jest jasne, że owe obiektywne podstawy rozumienia empatycznego przybierają formę psychologii intencjonalnej. Różnice między rozumieniem racjonalnym a empatycznym – w szczególności możliwość rozumienia empatycznego w sytuacjach, w którym rozumienie racjonalne nie jest możliwe, a także normatywny charakter rozumienia racjonalnego – wskazywałyby raczej, że jeżeli model MM zakłada jakąś teorię, to *nie* jest to teoria działania racjonalnego. Jaka to jest teoria, tego nie wiemy. Z istniejących teorii bliższa byłaby teoria ram interakcji Goffmana (1986) niżli psychologia intencjonalna.

Zarówno w wypadku radykalnej wersji modelu MM jak i w wypadku umiarkowanej wersji modelu MM nieprawdą jest zatem twierdzenie, że model MM nie stanowi żadnej alternatywy dla teorii TT.

Katarzyna Paprzycka
Instytut Filozofii
Uniwersytet Warszawski
Krakowskie Przedmieście 3
00-927 Warszawa
kpaprzycka@uw.edu.pl
<http://www.filozofia.uw.edu.pl/kpaprzycka>

LITERATURA

- Churchland, P.M. [1989] — „Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior”, [w:] Tomberlin, J.E. (red.), *Philosophical Perspectives*, Volume 3: *Philosophy of Mind and Action Theory*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, s. 225–242.
- Davidson, D. [1970/1980] — „How is Weakness of the Will Possible”, [w:] *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, s. 21–42.
- Davies, M., Stone, T., red. [1995] — *Folk Psychology. The Theory of Mind Debate*, Oxford: Basil Blackwell.
- Davies, M., Stone, T., red. [1995] — *Mental Simulation. Evaluations and Applications*, Oxford: Basil Blackwell.

- Dennett, D.C. [1978/1987] — „Three Kinds of Intentional Psychology”, [w:] *The Intentional Stance*, Cambridge, MA.: Bradford Books, s. 43–82.
- Goffman, E. [1986] — *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Boston: Northeastern University Press.
- Goldman, A. [1989] — „Interpretation Psychologized”, *Mind and Language* 4, 161–185.
- Gordon, R.M. [1986] — „Folk Psychology as Simulation”, *Mind and Language* 1, 158–171.
- Gordon, R.M. [1992] — „The Simulation Theory: Objections and Misconceptions”, [w:] Davies & Stone [1995], s. 100–123.
- Gordon, R.M. [1995] — „Simulation Without Introspection or Inference from Me to You”, [w:] Davies & Stone [1995], s. 53–67.
- Jackson, F. [1999] — „All that Can Be at Issue in the Theory-Theory Simulation Debate”, *Philosophical Papers* 28, 77–96.
- Milgram, S. [1969] — *Obedience to Authority*, New York: Harper & Row.
- Milgram, S. [1978] — „Badanie posłuszeństwa”, [w:] Jankowski, K. (red.), *Przełom w psychologii*, Warszawa: Czytelnik, s. 83–103.
- Moran, R. [1994] — „Interpretation Theory and the First Person”, *The Philosophical Quarterly* 44, 154–173.
- Nowak, L. [1987] — „Man and People”, *Social Theory and Practice* 14, 1–17.
- Nowak, L. [1991] — *Power and Civil Society. Toward a Dynamic Theory of Real Socialism*, New York: Greenwood Press.
- Nozick, R. [1981] — *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Paprzycka, K. [1998] — „Collectivism on the Horizon: A Challenge to Pettit’s Critique of Collectivism”, *Australasian Journal of Philosophy* 76, 165–181.
- Paprzycka, K. [2002] — „False Consciousness of Intentional Psychology”, *Philosophical Psychology* 15, 271–295.
- Paprzycka, K. [2003] — „Fałszywa świadomość psychologii intencjonalnej, czyli o pewnym dogmacie współczesnej analitycznej filozofii umysłu”, *Filozofia nauki* XI 1(41), 89–116.
- Stich, S., Nichols, S. [1992] — „Folk Psychology: Simulation or Tacit Theory”, [w:] Davies & Stone [1995], s. 100–122.
- Stich, S., Nichols, S. [1995] — „Second Thoughts on Simulation”, [w:] Davies & Stone [1995], s. 87–108.
- Tenenbaum, S. [1999] — „The Judgment of a Weak Will”, *Philosophy and Phenomenological Research* 49, 875–911.