

Damian Leszczyński

Przypisywanie intencjonalności a natura ludzka

Słowa kluczowe: *intencjonalność, epistemologia ewolucyjna, ontologia społeczna, natura ludzka, antropologia, Tomasello, Searle*

Starając się w lapidarny sposób ująć zasadniczą różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, Chesterton pisał: „twierdzenie, że prymitywny człowiek namalował małpę, traktujemy jak truizm, natomiast twierdzenie, że zmyślna małpa namalowała człowieka, traktujemy jako żart”. Możliwość odkrycia zwierzęcej wersji malowideł z Lascaux wydaje się równie nieprawdopodobna jak to, że moglibyśmy „zobaczyć kota skrobiącego na ścianie złośliwą karykaturę psa”¹.

Zwłaszcza ten ostatni przykład jest interesujący. Pomijając manualne umiejętności, możemy zastanowić się, jakiej cechy brakuje zwierzęciu, aby nie tylko sporządzić karykaturę, ale w ogóle wpaść na pomysł ośmieszenia kogoś przez wykonanie jego podobizny przejawiającej pewne cechy czy zachowania. Możemy uznać, że przeszkodą nie byłoby to, że zwierzę nie może w ogóle cokolwiek *chcieć* – istnieje pogląd, w myśl którego nie ma powodu odmawiać zwierzętom, a zwłaszcza ssakom i naczelnym, intencjonalności, a więc nakierowania aktów świadomości na coś. Nie jest to oczywiście pogląd bezdyskusyjny, jednak nawet jeśli uznamy go za przekonujący i przyjmiemy, że zwierzę mogłoby *chcieć* tego czy owego, to wciąż wydaje się to zbyt mało, aby uznać, iż mogłoby w wyniku jakiegoś splotu okoliczności zechcieć sporządzić karykaturę swojego współbratymca. Aby zrozumieć tę trudność, należy więc postawić pytanie: jaką cechą, zdolnością czy własnością musiałoby dysponować zwierzę, aby przynajmniej podjąć zamiar narysowania karykatury? Otóż przede wszystkim musiałoby założyć, że inne istoty – na przykład inni przedstawiciele jego gatunku – będą w stanie rysunek ów odczytać właśnie jako chęć ośmieszenia czy sparodiowania kogoś,

¹ G.K. Chesterton, *Wiekuiesty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004, s. 44.

innymi słowy, zareagują intencjonalnie, odnosząc przerysowaną podobiznę do jej realnego desygnatu. Rozwiązanie przybiera więc postać nierzeczywistego okresu warunkowego: gdyby zwierzęta potrafiły przypisać innym istotom intencjonalność, to – z teoretycznego punktu widzenia – mogłyby rysować karykatury.

W niniejszym artykule chciałbym bliżej zająć się zagadnieniem przypisywania intencjonalności innym istotom jako podstawową cechą różniącą człowieka od zwierząt. Tok rozważań będzie następujący: rozpocznę od ogólnej rekonstrukcji tej koncepcji na podstawie uwag zawartych w pismach Michaela Tomasello oraz jego współpracowników, później przejdę do ukazanie jej związków z zaproponowaną m.in. przez Johna Searle'a koncepcją kolektywnej intencjonalności, a następnie spróbuję pokazać, jakim korektom należałoby poddać tą ostatnią, aby uniknąć teoretycznych trudności i zarazem lepiej dopasować ją do wyników doświadczeń. W ostatniej części tekstu przedstawię kilka ogólnych uwag dotyczących epistemologicznych aspektów koncepcji przypisywania intencjonalności jako zasadniczej cechy różniącej człowieka od zwierząt oraz możliwości jej wykorzystania w antropologii i etyce.

I. Kultura jako specyficznie ludzka forma adaptacji

Idea, w myśl której istota człowieczeństwa polegałaby na umiejętności traktowania innych istot, a zwłaszcza istot tego samego gatunku, jako posiadających intencjonalność, działających rozmyślnie i dysponujących odrębnymi przekonaniami, w rozmaitych postaciach pojawia się w pismach Michaela Tomasello z ostatnich kilkunastu lat, począwszy od badań nad ontogenezą naczelnych, przez analizy wpływu biologicznych i kulturowych czynników na kształtowanie się ludzkiego poznania, aż po prace poświęcone źródłom ludzkiej komunikacji². Spróbujmy prześledzić rozumowanie, które doprowadziło do sformułowania takiego poglądu. Punktem wyjścia dla Tomasello jest następujący problem: jeśli materiał genetyczny współczesnego człowieka i szympansa pokrywa się w 99%, jak w takiej sytuacji wyjaśnić radykalne różnice między oboma gatunkami? Problem ten prowadzi do pytania o to, w jaki sposób wytłumaczyć raptowny przyrost zdolności poznawczych człowieka, który nastąpił w okresie ostatnich dwóch milionów lat. Odpowiedź na to pytanie nie jest oryginalna: źródłem owego geometrycznego wręcz postępu poznawczego, a za nim również technicznego, jest uzupełnienie ewolucji biologicznej ewolucją kulturową. Tego rodzaju propozycję znaleźć można u wielu współczesnych myślicieli, zarówno związanych z epistemologią ewolucyjną, jak też prezentujących bardziej „kulturalistyczne” stanowisko. Oryginalnym wkładem

² Zob. przede wszystkim: M. Tomasello, J. Call, *Primate Cognition*, Oxford University Press, Oxford 1997; M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, London 1999 (tłum. pol. *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002); M. Tomasello, *Origins of Human Communication*, Bradford Book/MIT, Cambridge–London 2008.

Tomasello jest sposób interpretacji tego, czym kultura jest i jakie czynniki leżą u jej podstaw, odrywając zarazem człowieka od jego najbliższych zwierzęcych krewniaków.

Mówiąc najogólniej, kultura w ramach koncepcji Tomasello rozumiana jest jako specyficznie ludzka forma adaptacji do środowiska, u której podstaw leży bliżej nieokreślona mutacja genetyczna utrwalona przez procesy selekcji. W przeciwieństwie do neonatywistów, w rodzaju Chomsky'ego, Fodora czy Pinkera, opowiadających się za istnieniem wrodzonych modułów poznawczych, Tomasello proponuje hipotezę prostszą, która w stosunku do tej pierwszej ma się mniej więcej tak, jak aprioryzm kantowski do aprioryzmu kartezjańskiego: o ile ten ostatni postulował wrodzoność pewnych treści, a więc materii wiedzy, ten pierwszy mówi o aprioryzmie struktur, a więc formy wiedzy. Podobnie tu: zamiast wprowadzać kolejne moduły odpowiadające rozmaitym, specyficznie ludzkim formom aktywności (np. wiedzy o przedmiotach, wiedzy o innych ludziach, wiedzy o liczbach, językowi itd.), należałoby, zgodnie z zasadą ekonomii wyjaśnień, odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie minimalne strukturalne warunki mogłyby stanowić podstawę możliwości nabywania i utrwalania każdego typu zachowań kulturowych – współpracy, komunikacji, tworzenia symboli, budowania instytucji³. Według Tomasello – i na tym polega oryginalność jego hipotezy – u podstaw wszystkich tych aktywności, a więc całej ludzkiej kultury, leży specyficzna cecha czy zdolność człowieka polegająca na postrzeganiu i traktowaniu przedstawicieli własnego gatunku jako czynników bądź istot intencjonalnych oraz utożsamianiu się z nimi⁴. Można w skrócie nazywać to zjawisko przypisywaniem intencjonalności bądź rozumieniem intencjonalności. Ta specyficznie ludzka cecha miałaby być odpowiedzialna za powstanie kultury, a tym samym za szybki wzrost ludzkich zdolności poznawczych.

Należy wyraźnie podkreślić, że nie chodzi tu o uznanie za specyficznie ludzką cechę samej intencjonalności. Tomasello nie przeczy, że zwierzęta, nie tylko naczelne, dają swoim zachowaniem dowody na to, że ich działania mają charakter intencjonalny. Niemniej jednak nie wykazują one tej specyficznej zdolności, jaką jest przypisywanie intencjonalności innym przedstawicielom swojego gatunku. To ostatnie wiąże się m.in. z wyjaśnianiem rzeczywistości w kategoriach ukrytych, celowych i świadomych przyczyn, co wyraźnie widoczne jest w animizmie kultur

³ Jeśli chodzi o dyskusję z neonatywizmem, zob. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, s. 69–71, 76–77, 270–272; Tomasello, *Origins of Human Communication*, s. 11–12, 275, 312. Por. też E. Bińczyk, *Steven Pinker vs Michael Tomasello w sporze o status kompetencji językowych*, „Teksty Drugie” 6, 2006, s. 147–164.

⁴ Czynniki intencjonalny definiowany jest jako „ożywiona istota, która wybiera swoje cele, behawioralne środki ich uzyskania i uwagę w celu monitorowania postępu w ich kierunku”. Nie chodzi tu jedynie o traktowanie innych na zasadzie „ducha w maszynie”, ale „rozumienie, jak są organizowane intencjonalne interakcje organizmu z otoczeniem”. Tomasello, Call, *Primate Cognition*, s. 405.

prymitywnych czy we wczesnych stadiach rozwoju dziecka⁵, kiedy intencjonalność przypisywana jest również przedmiotom nieożywionym, jednak – w bardziej ograniczonej postaci – stanowi podstawę całego kulturowego czy społecznego funkcjonowania człowieka. Tego typu zachowanie, jak twierdzi Tomasello, odwołując się do licznych badań porównawczych nad rozwojem dzieci i naczelnych, jest specyficznie ludzkie i nie występuje w świecie zwierzęcym. Jako argumenty za taką hipotezą można przedstawić na przykład fakt, że zwierzęta (naczelne) w swoim naturalnym środowisku (pomija się tu niejednoznaczne interpretacyjnie zachowania zwierząt wychowywanych i uczonych przez człowieka) nie wykonują następujących działań: nie pokazują innym osobnikom przedmiotów, nie prowadzą innych osobników gdzieś, aby im coś pokazać, nie wykonują gestów ofiarowania czegoś, uczą się jedynie przez naśladownictwo, a także nie oszukują się wzajemnie. Podsumowując:

naczelne, poza ludźmi, nie wykonują powyższych czynności dlatego, że nie rozumieją, iż inne osobniki należące do ich gatunku posiadają stany emocjonalne czy umysłowe, na które można potencjalnie wpłynąć [...] Nie rozumieją [...] innych osobników w kategoriach intencjonalnych sprawców, czy też istot obdarzonych umysłem, które mogą myśleć o świecie zewnętrznym⁶.

Przypisywanie intencjonalności jest więc specyficznie ludzką cechą odróżniającą nasz gatunek od innych, a zwłaszcza od naszych najbliższych zwierzęcych krewniaków – małp. Cecha ta czy zdolność pojawiła się w wyniku pewnych procesów adaptacyjnych i leży u podstaw takich ludzkich czynności, jak komunikacja, nadawanie statusu czy tworzenie instytucji, a więc czynności składających się na kulturę, która z kolei – zwrótnie – formuje i udoskonala ludzkie procesy poznawcze w czasie krótszym, niż mogłaby tego dokonać ewolucja biologiczna. Mamy więc do czynienia z następującą sytuacją: pewne procesy filogenetyczne (adaptacyjne) doprowadziły do uruchomienia nowych sposobów kształtowania się gatunku, które można określić jako procesy kulturowego uczenia się – genetycznie zakorzenione w tych pierwszych, ale rozwijające się od nich względnie niezależnie. Nie dokonują się one już w czasie biologicznym, lecz przebiegają w czasie historycznym, przybierając charakter kumulatywnej ewolucji kulturowej, czyli procesu, w którym człowiek, dzięki uzyskanej w toku ewolucji biologicznej zdolności przypisywania innymi istotom swojego gatunku intencjonalności, tworzy nowe narzędzia, takie jak język, sposoby działania grupowego, instytucje itd., w celu lepszego radzenia sobie ze środowiskiem, a następnie sam – dzięki swego rodzaju sprzężeniu zwrotnemu – poddawany jest wpływowi swoich własnych

⁵ Na temat animizmu dziecięcego zob. klasyczne opracowanie J. Piageta, *Jak sobie dziecko wyobraża świat*, tłum. M. Gawlik, PWN, Warszawa 2006, s. 137–196

⁶ Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, s. 33.

wytworów⁷. Oprócz filogenezy (dostarczającej nowych zdolności czy dyspozycji) i historii kulturowej (utrwalającej i wzbogacającej je) należy tu jeszcze uwzględnić trzeci, bardzo istotny proces, a mianowicie ontogenezę zachodzącą w środowisku kulturowym, które pełni w wypadku istot ludzkich taką samą rolę, jak środowisko przyrodnicze dla innych gatunków. Tę kulturową ontogenezę można podzielić na trzy podstawowe etapy: (a) okres niemowlęcy, w którym inni postrzegani są jako istoty ożywione (co wspólne jest wszystkim naczelnym); (b) okres trwający do około 1 roku życia, w czasie którego ujawnia się specyficznie ludzkie postrzeganie innych jako istot intencjonalnych; (c) okres trwający mniej więcej do 4 roku życia, kiedy rozwija się umiejętność postrzegania innych jako osób posiadających umysł, a więc również własne myśli, przekonania (niekoniecznie tożsame z zachowaniem, choć mogące się w nim przejawiać)⁸.

Ten rozwój dokonujący się w otoczeniu kulturowym prowadzi do wytworzenia się kulturowej inteligencji, a więc specyficznie ludzkich dyspozycji do funkcjonowania w ramach społeczeństwa. Porównując dzieci z innymi naczelnymi można zatem stwierdzić, iż dzielą one z nimi umiejętności niezbędne do radzenia sobie z fizycznym środowiskiem, jednak – za sprawą kulturowej ontogenezy – mają bardziej rozwinięte (bądź też zupełnie nowe) zdolności umożliwiające życie w świecie społecznym⁹.

II. Kolektywna intencjonalność

Według Tomasello zatem elementarną cechą odróżniającą ludzi od zwierząt – a więc cechą, w której można upatrywać istoty człowieczeństwa – jest przypisywanie intencjonalności, a więc traktowanie innych istot (istot swojego gatunku, ale również zwierząt, co wielokrotnie można obserwować) jako bytów intencjonalnych, posiadających własne przekonania i cele. Ta specyficzna cecha leży u podstaw takich składających się na kulturę aktywności, jak współpraca, komunikacja, działania symboliczne i deontyczne oraz tworzenie instytucji. Jednakże – jak stwierdza w ostatnich pracach Tomasello, odwołując się do wyników najnowszych badań – sama zdolność do przypisywania intencjonalności nie jest jeszcze z teoretycznego punktu widzenia wystarczająca do wyjaśnienia odmienności człowieka, a zwłaszcza tworzonej przezeń kultury. Nie odrzucając więc biologicznej pierwotności i nieredukowalności owej cechy, jaką jest przypisy-

⁷ Choć w obrazie tym można dostrzec dalekie echa heglowskiego modelu dziejów, to jednak nie ma żadnych wskazówek, aby dopatrywać się w naturalistycznej koncepcji Tomasello tego rodzaju inspiracji.

⁸ Tomasello, *Kulturowe źródła...*, s. 239. Por. M. Tomasello, *The Human Adaptation for Culture*, „Annual Review of Anthropology” 28, 1999, s. 509–529.

⁹ Na temat hipotezy kulturowej inteligencji zob. E. Hermann, J. Call, M.V. Hernández-Lloreda, B. Hare, M. Tomasello, *Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition: The Cultural Intelligence Hypothesis*, „Science” 317, 2007, s. 1360–1366.

wanie intencjonalności, należy w wyjaśnieniach wziąć pod uwagę jeszcze jeden element, a dokładnie to, co w wyniku owego przypisywania powstaje w grupie ludzkiej, czyli zjawisko „podzielanej intencjonalności”¹⁰. Można je potraktować jako niezbędną fazę pośrednią pozwalającą na przejście od przypisywania intencjonalności do stworzenia pewnej sfery intersubiektywności, czegoś w rodzaju Popperowskiego trzeciego świata bądź Durkheimowskiej świadomości zbiorowej, będącej nie tylko rezerwuarem kulturowo ukształtowanej wiedzy i norm, czyli środowiskiem, w którym przebiega ontogeneza, ale czymś, w czym jednostki mentalnie uczestniczą nie jako oderwane „ja”, ale jako „my”.

Aby wyjaśnić pojęcie podzielanej intencjonalności, spróbujemy sięgnąć do zaproponowanej przez Searle’a w ramach jego projektu ontologii społecznej koncepcji kolektywnej intencjonalności. Czym jest kolektywna intencjonalność? Zaczniemy od spraw najbardziej elementarnych. Termin „intencjonalność”, jak wiadomo, opisuje fakt nakierowania stanów mentalnych na przedmioty, osoby, stany rzeczy – ogólnie rzecz biorąc, na coś. W tradycji brentanowskiej intencjonalność była uważana za podstawową cechę stanów mentalnych czy zjawisk psychicznych, za podstawowy czynnik różniący je od zjawisk materialnych (fizycznych). Ten pogląd podtrzymuje do dziś część filozofów umysłu (np. Michael Tye), inni zaś – o ile, jak materialiści czy redukcjoniści, nie odrzucają tego pojęcia – traktują je jako istotne w analizach świadomości. Niemniej jednak, nawet jeśli uznamy, że intencjonalność dotyczy wszystkich stanów mentalnych podmiotu – czy jego postaw propozycjonalnych – w analizach zazwyczaj odnoszona jest tylko do indywidualnego podmiotu, co wydaje się na pierwszy rzut oka zrozumiałe w kontekście badań świadomości: jeśli intencjonalność jest cechą stanów mentalnych, to te ostatnie można przypisać tylko podmiotom (niekoniecznie ludzkim): „ja widzę”, „ja chcę”, „ja mam zamiar” itd.

Okazuje się jednak, że obok intencji cechujących ja (w literaturze określanych zazwyczaj jako *I-intentions*) można wskazać również szczególnego rodzaju intencje cechujące zbiorowości złożone z dwóch i więcej podmiotów (*we-intentions*)¹¹. Jeśli na chwilę porzucimy ontologiczne pytanie o substancjalną podstawę takich intencji, możemy bez trudu dostrzec, że w języku potocznym czymś naturalnym jest używanie zwrotów odnoszących się do zbiorowych intencji, co więcej, istnieje wiele zachowań w świecie sportu, polityki czy sztuki, w przypadku których można mówić o grupowych zamiarach i celach: drużyna piłkarska *chce* wygrać mecz, partia polityczna *chce* zwyciężyć w wyborach, orkiestra symfoniczna *chce* odegrać IX symfonię Beethovena itd. Przy bliższej analizie można dojść do wniosku, że każdy rodzaj kooperacji wymaga tego rodzaju intencji, które wiążą

¹⁰ Por. M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition*, „Behavioral and Brain Sciences” 28, 2005, s. 675–676.

¹¹ Por. na ten temat R. Tuomela, K. Miller, *We-Intentions*, „Philosophical Studies” 53, 1988, s. 115–137.

się z porzuceniem bądź przekształceniem „ja zamierzam” w „my zamierzamy”. A ponieważ funkcjonowanie społeczeństwa polega właśnie na wspólnym dokonywaniu pewnych działań, zarówno w sferze materialnej, jak i symbolicznej, można postawić hipotezę, że u podstaw rzeczywistości społecznej leżą tego rodzaju kolektywne intencje. To zaś może poprowadzić nas jeszcze dalej, do uznania, że tak jak poszczególne intencje konkretnej jednostki składają się na jej intencjonalność indywidualną, tak też intencje zbiorowe powiązane są z czymś w rodzaju kolektywnej intencjonalności.

Czym innym jest jednak fakt uznania empirycznego zjawiska wspólnych pragnień czy zamierzeń wyrażanych przez jednostki w formie zdań mających za podmiot „my”, czym innym zaś wprowadzenie do języka teoretycznego nowej kategorii „kolektywna intencjonalność” – to ostatnie wymaga przede wszystkim wyjaśnienia ontycznego charakteru jej desygnatu. Jak pokazuje Searle, tradycyjnie dopuszcza się tu dwa możliwe ontologiczne rozwiązania tego problemu: redukcjonizm i idealizm. Redukcjonizm jest zgodny z potocznym, nominalistycznym przekonaniem, że kolektywna intencjonalność jest jedynie ogólnym terminem wyrażającym sumę intencji powstałych w ramach poszczególnych intencjonalności indywidualnych. Uważa się, że podstawą twierdzenia „my chcemy” jest moje przekonanie, że ty chcesz, oraz twoje przekonanie, że ja chcę. Wydaje się to na pierwszy rzut okaz przekonujące – pozwala bowiem uniknąć trudności związanych z określeniem natury takiego przedmiotu, jak świadomość zbiorowa mająca zbiorowe intencje – niemniej jednak można pokazać, że takie rozwiązanie prowadzi do regresu w nieskończoność. Każde bowiem przekonanie dotyczące intencji innego pociąga za sobą przekonanie dotyczące tego przekonania, to zaś następne, co sprawia, że mamy do czynienia z sytuacją: „Jestem przekonany, że ty jesteś przekonany, że ja jestem przekonany, że ty jesteś przekonany...” – i tak dalej¹². Inny argument przeciwko redukcji kolektywnej intencjonalności do intencjonalności indywidualnych wskazuje na fakt, że podstawą tej pierwszej jest wykonywanie jakiejś czynności razem, będące tym, co pierwotnie nadaje sens działaniu (jak w meczu piłkarskim) i zastosowaniu podmiotu „my”, a więc powinno być traktowane jako uprzednie wobec indywidualnych intencji: to raczej te ostatnie można uznać za pochodne kolektywnej intencjonalności. „My chcemy wygrać mecz” jest bardziej podstawowe niż każdorazowa, indywidualna intencja „ja chcę wygrać mecz” – ta ostatnia rodzi się dopiero na bazie tej pierwszej. Zakładając, że ta argumentacja jest przekonująca, można uznać nie tylko, że kolektywna intencjonalność nie byłaby zbudowana z intencji indywidualnych, ale w pewnym sensie mogłaby się bez nich obejść, tzn. jednostki w danej grupy

¹² Por. J. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995, s. 24. Por. J. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo*, tłum. D. Cieśla, Wydawnictwo WAB., Warszawa 1999, s. 189. Taka argumentacja pojawia się u D. Lewisa, *Convention. A Philosophical Study*, Blackwell, Oxford 2002, s. 25–27.

nie musiałby obok intencji zbiorowych przejawiać aktualnie jasno wyrażanych odpowiednich intencji indywidualnych¹³.

Teza Searle'a jest w związku z tym następująca: kolektywne zachowania intencjonalne są pierwotnym zjawiskiem, które nie może być traktowane jako suma indywidualnych zamierzeń i zachowań¹⁴, a zatem sama kolektywna intencjonalność może być – zgodnie z nieredukcjonistycznym naturalizmem Searle'a – rozpatrywana jako „biologicznie pierwotne zjawisko”¹⁵ stanowiące podstawę społecznej rzeczywistości czy kultury. Skoro jednak nie można jej zredukować, to w takim razie jakiego rodzaju jest ona bytem? Jak pisze Searle, z faktu, że kolektywna intencjonalność nie stanowi sumy indywidualnych intencjonalności, nie wynika, że należy postrzegać ją w perspektywie idealizmu obiektywnego w duchu Hegla czy też jako rodzaj transcendentalnej jaźni (nie należy też, pisze Searle, traktować jej na podobieństwo Durkheimowskiej świadomości zbiorowej, jednak nie podaje za tym bardziej szczegółowych argumentów)¹⁶. Skoro zatem w przypadku próby interpretacji kolektywnej intencjonalności zawodzi zarówno redukcjonizm, jak i idealizm, to jakie rozwiązanie pozostaje? Przede wszystkim, twierdzi Searle, sama taka alternatywa jest mylna i nie mamy tutaj do czynienia z prostym eksperymentem krzyżowym, gdzie w wyniku odrzucenia jednej hipotezy (np. redukcjonizmu) należy z konieczności przyjąć drugą (idealizm). Można uniknąć redukcjonizmu, zachowując ontycznie odrębną od jednostkowych zamierzeń naturę kolektywnej intencjonalności, a zarazem nie rozpatrywać jej z perspektywy idealizmu. Mylna alternatywa wynika, według Searle'a, ze słabo uzasadnionego założenia, iż życie mentalne musi wyrażać się w postaci zdań mających za podmiot „ja”, wszelkie zaś zdania z podmiotem „my” należy – zgodnie z regułą indywidualizmu metodologicznego – sprowadzać do tych pierwszych, w celu uniknięcia ryzyka stworzenia ontologicznej fikcji bytu zbiorowego. W przeciwieństwie do tego Searle uważa, że indywidualne stany mentalne mogą przybierać formę „my”¹⁷, co M. Gilbert określa mianem mnogiego czy pluralnego podmiotu (*plural subject*), nieredukowalnego do podmiotów indywidualnych, choć będącego podstawą wypowiedzianych przez nie zdań¹⁸.

To wszakże nie rozwiązuje do końca problemu natury kolektywnej intencjonalności. Chcąc ukazać teoretyczną możliwość zastosowania tego pojęcia, należy tu – za Searle'em – bardziej szczegółowo zbadać kwestię obiektywności i subiektywności rozumianą ontologicznie i epistemicznie. Najpierw warto wprowadzić

¹³ Por. Searle, *The Construction of Social Reality*, s. 24–25; J. Searle, „Collective Intentions and Actions”, w: J. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 93–98.

¹⁴ Searle, „Collective Intentions and Actions”, s. 90.

¹⁵ Searle, *The Construction of Social Reality*, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 25. Searle, *Umysł, język społeczeństwo*, s. 188.

¹⁷ Searle, *The Construction of Social Reality*, s. 25–26.

¹⁸ Por. M. Gilbert, *On Social Facts*, Routledge, New York & London 1989, s. 435–436.

pewne terminologiczne rozróżnienie między tymi cechami świata, które są niezależne od obserwatora, oraz tymi, które są relatywne wobec obserwatora. Oprócz surowych faktów, uznawanych potocznie za niezależne od obserwatora, w naszym otoczeniu istnieje wiele zjawisk zależnych od obserwatora, takich jak pieniądze, urzędy, związki małżeńskie, tytuły naukowe itp. Relatywne wobec obserwatora oznacza tyle samo, co relatywne wobec intencjonalności. Należy tu dodać jeszcze jedną parę określeń, która pozwoli wyjaśnić trudność w nieredukcjonistycznym i nieidealistycznym zarazem rozumieniu kolektywnej intencjonalności: zależność i niezależność od umysłu. Stany świadomości są zależne od umysłu (nie mogłyby bowiem istnieć bez podmiotu), ale nie są relatywne wobec obserwatora (moje stany mentalne nie są względne wobec czyichkolwiek doświadczeń czy myśli)¹⁹. Wynikałoby z tego, że względność czy relatywność wobec obserwatora byłaby szczególnym rodzajem zależności od umysłu, przy czym nie wszystkie zjawiska zależne od umysłu należałyby do tej klasy. To znaczy, istniałyby – jak widzieliśmy – zjawiska zależne od umysłu, ale nie relatywne wobec obserwatora. Wszystkie elementy rzeczywistości społecznej byłyby albo zależne od obserwatora, albo relatywne wobec obserwatora, a wśród tych ostatnich istotną klasę stanowiłyby funkcje przypisywane rzeczom czy narzucane na rzeczy według schematu „X traktuje się jako Y w kontekście C”. Nie wnikając dalej w naturę nadawania funkcji (który to proces stanowi, obok kolektywnej intencjonalności oraz rozróżnienia na reguły konstytutywne i regulatywne, podstawę Searle’owskiej ontologii społecznej)²⁰, należy zauważyć, że wszystkie zjawiska społeczne – w tym funkcje – są relatywne wobec obserwatora, a zarazem konstytuowane są przez niezależne od obserwatora zjawiska mentalne. Aby jeszcze dookreślić tę sytuację, należy wprowadzić rozróżnienia na zjawiska obiektywne ontologicznie i epistemicznie²¹. Zjawiska niezależne od umysłu i niezależne od obserwatora – takie jak np. przedmioty wchodzące w skład przyrody nieożywionej – potocznie rozumiane są jako ontologicznie i epistemicznie obiektywne, natomiast zjawiska zależne od umysłu i względne wobec obserwatora są ontologicznie subiektywne, jednak tylko część z nich jest zarazem epistemicznie subiektywna, część bowiem – jak

¹⁹ Por. J. Searle, „Social Ontology: The Problem and Steps Toward a Solution”, w: *Intentional Acts and Institutional Facts. Essays on John Searle’s Social Ontology*, S.L. Tsohatzidis (red.), Springer, Dordrecht 2007, s. 13.

²⁰ Por. krytyczne omówienie w I. Hacking, „Searle, Reality and the Social”, „History of Human Sciences” 10 (4), 1997, s. 85–88; R. Tuomela, *Searle on Social Institutions*, „Philosophy and Phenomenological Research” 57 (2), 1997, s. 436, a także J. Rust, *John Searle and The Construction of Social Reality*, Continuum Books, London 2006, s. 66–67; N. Fotion, *John Searle*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2000, s. 191–211.

²¹ Por. Searle, *Social Ontology*, s. 14. Precyzyjniej byłoby mówić tu nie o niezależności ontologicznej, lecz ontycznej (to, co ontologiczne, dotyczyłoby teorii bytu i jako takie byłoby zależne od tworzącego ją umysłu, to zaś, co ontyczne, dotyczyłoby bytu samego; analogicznie jak przy odróżnieniu tego, co epistemologiczne, a więc dotyczącego teorii poznania, od tego, co epistemiczne, a więc dotyczącego samego poznania).

zjawiska społeczne czy kulturowe – ma charakter epistemicznie obiektywny. „Dlatego też – pisze Searle – możemy uprawiać epistemicznie obiektywną naukę, która zajmuje się pieniędzmi (ekonomia), nawet jeśli coś jest pieniądzem tylko z uwagi na pewne postawy ludzi wobec tego czegoś”²². Wniosek byłby więc taki: zjawiska społeczne są relatywne względem obserwatora, zależne od umysłu, ontologicznie subiektywne i epistemicznie obiektywne (w przeciwieństwie do np. prywatnych stanów mentalnych, które byłyby niezależne od obserwatora, zależne od umysłu, ontologicznie i epistemicznie subiektywne). Takie wyjaśnienie statusu kolektywnej intencjonalności nie wydaje się wszakże ani wyczerpujące, ani do końca jasne (można powiedzieć, że mamy do czynienia jedynie z rodzajem szerokiej definicji operacyjnej, odwołującej się do bardzo ogólnych, ale nie istotnych cech – wszak zjawisk o opisanym powyżej charakterze może być więcej, choćby w samej rzeczywistości społecznej), nic więc dziwnego, że niektórzy w związku z tym wysuwają wątpliwości nie tylko co do możliwości teoretycznego opracowania pojęcia kolektywnej intencjonalności, ale w ogóle co do istnienia samego takiego zjawiska²³.

Faktycznie trudno znaleźć u Searle’a bardziej szczegółowe charakterystyki ontycznego statusu kolektywnej intencjonalności; w gruncie rzeczy skupia się on na jej funkcjonalnej charakterystyce jako jednego z trzech konstytutywnych filarów rzeczywistości społecznej. Pod tym względem może ona być uważana za

²² Searle, *Social Ontology*, s. 14.

²³ Por. np. L. Zaibert, „Collective Intentions and Collective Intentionality”, *American Journal of Economics and Sociology* 62, 2002, s. 209–232; tamże, „Intentions, Promises, and Obligations”, w: *John Searle, B. Smith (red.)*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 62–63. Również wśród tych, którzy akceptują koncepcję kolektywnej intencjonalności można znaleźć wiele uwag krytycznych, które mają zazwyczaj dwojaki charakter: z jednej strony twierdzi się, że intencje zbiorowe (*we-intentions*) nie są konieczne do wspólnego działania (zob. K. Ludwig, „Foundations of Social Reality in Collective Intentional Behavior”, w: *Intentional Acts and Institutional Facts*, s. 49–71 oraz S. Miller, „Joint Action: The Individual Strikes Back”, w: tamże, s. 73–92), z drugiej zaś, że są konieczne, ale nie wystarczające (zob. M. Gilbert, „Searle and Collective Intentions”, w: *Intentional Acts and Institutional Facts*, s. 31–48 oraz A. Meijers, „Collective Speech Acts”, w: tamże, s. 93–110). Bratman, który badał to pojęcie jeszcze przed Searle’em, uważa, że możliwa jest redukcja mnogiego podmiotu do podmiotu indywidualnego, zob. M.E. Bratman, „Shared Cooperative Activity”, *The Philosophical Review* 101 (2) 1992, s. 341; Hornsby natomiast wskazuje na brak szczegółowego opisu związku kolektywnej intencjonalności z konstytuowaniem się języka (J. Hornsby, „Collectives and Intentionality”, *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (2) 1997, s. 429–434. Istnieje zresztą pogląd, że to nie kolektywna intencjonalność jest źródłem języka, lecz język pozwala na ukonstytuowanie się kolektywnej intencjonalności (por. D. Bickerton, „Language first, then shared intentionality, then a beneficiary spiral”, *Behavioral and Brain Sciences* 28, 2005, s. 691–692). Jeśli chodzi o krytyczną analizę koncepcji Searle’a zob. też S.P. Turner, „Searles’ Social Reality”, *History and Theory* 8 (2) 1999, s. 215–218; H.L. Dreyfus, „Phenomenological Description versus Rational Reconstruction”, *Revue Internationale de Philosophie* 55 (1) 2001, zwi. s. 187–188 oraz odpowiedź Searle’a „Neither Phenomenological Description nor Rational Reconstruction”, tamże, s. 277–284.

warunek możliwości, co pozwala traktować ją jako odpowiednik stosowanego przez Tomasello określenia „podzielana intencjonalność”:

Ogólnie rzecz biorąc, podzielana intencjonalność jest tym, co konieczne dla zaangażowania się w specyficznie ludzkie formy wspólnej aktywności, w które zaangażowany jest mnogi podmiot „my”: wspólne cele, wspólne intencje, wzajemna wiedza, podzielane przekonania – wszystko w kontekście rozmaitych kooperacyjnych motywów²⁴.

Przy czym, dla Tomasello podzielana czy kolektywna intencjonalność byłaby wyrazem bardziej fundamentalnej własności, jaką jest indywidualne przypisywanie intencjonalności, Searle natomiast zazwyczaj podkreśla biologiczną nieredukowalność tego zjawiska. Jednak w pewnym miejscu znajdujemy nieco odmienną, istotną charakterystykę:

kolektywna intencjonalność zakłada należące do Podłoża (*Background*) postrzeganie innego jako kandydata do kooperacyjnego działania, to znaczy, zakłada traktowanie innych jako aktualnych bądź potencjalnych członków kooperacyjnej aktywności²⁵.

Można to rozumieć w ten sposób, że o ile kolektywna intencjonalność stanowi – obok nadawania funkcji statusowych oraz podziału na reguły konstytutywne i regulatywne – podstawę rzeczywistości społecznej, o tyle sama wspiera się na przedkonceptualnej strukturze nieintencjonalnych czy przedintencjonalnych założeń czy dyspozycji (a więc owym Podłożu), które dopiero umożliwiają samą intencjonalność (zarówno indywidualną, jak i zbiorową)²⁶. I to ową zdolność czy założenie polegające na traktowaniu innych istot jako świadomych, potencjalnych partnerów wspólnych działań należy traktować jako zjawisko biologicznie pierwotne (podkreślanie przez Searle’a biologicznej pierwotności kolektywnej intencjonalności związane jest, moim zdaniem, z uwikłaniem jego analizy jej natury w polemikę z redukcjonizmem – do kwestii tej jeszcze wrócę).

W ten sposób w koncepcji Searle’a – odmiennej pod względem teoretycznych założeń i celów – znajdujemy podobne rozwiązania jak to, które formułuje z ewolucyjnej perspektywy Tomasello. W obu bowiem wypadkach źródła kultury upatruje się w pewnych dyspozycjach do działania grupowego, których przejawem jest zjawisko podzielanej czy kolektywnej intencjonalności, a które same należą do biologicznego uposażenia gatunku ludzkiego polegającego na traktowaniu innych istot swojego gatunku jako intencjonalnych i świadomych partnerów wspólnych działań. Niemniej jednak, pomimo tych zbieżności, między oboma koncepcjami zachodzi dość istotna różnica, objawiająca się w kwestiach

²⁴ Tomasello, *Origins of Human Communication*, s. 6–7.

²⁵ Searle, *Collective Intentions and Actions*, s. 104

²⁶ Jeśli chodzi o charakterystykę Podłoża czy Tła (*Background*) zob. Searle, *The Construction of Social Reality*, s. 129–147; Searle, *Umysł, język, społeczeństwo*, s. 172–176, a także N. Fotion, *John Searle*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2000, s. 118–122.

pobocznych, ale mająca ostatecznie wpływ na interpretację podstawowych idei. Różnica ta wiąże się z twierdzeniem o istnieniu kolektywnej intencjonalności w świecie zwierzęcym.

III. Współpraca i koordynacja

W wielu miejscach Searle wyraźnie podkreśla, że zwierzęta – a zwłaszcza naczelne – nie tylko cechują się indywidualną intencjonalnością, ale także intencjonalnością kolektywną:

Kolektywna intencjonalność pojawia się, gdy grupa zwierząt współpracuje ze sobą w trakcie pogoni za ofiarą²⁷.

W innym miejscu czytamy:

Wiele gatunków zwierząt [...] ma zdolność do kolektywnej intencjonalności. Rozumiem przez to nie tylko fakt, że angażują się one we wspólne zachowanie, ale że dzielą ze sobą intencjonalne stany, takie jak przekonania, pragnienia i intencje. Jako dodatek do indywidualnej intencjonalności pojawia się również kolektywna intencjonalność²⁸.

Przy czym jej istnienie nie jest ograniczone jedynie do naczelnych czy nawet ssaków:

połujące razem zwierzęta, ptaki współpracujące przy budowie gniazda i zapewne również tak zwane owady społeczne, jak pszczoły i mrówki, przejawiają intencjonalność kolektywną, a tym samym tworzą fakty społeczne²⁹.

Tego typu twierdzenia sugerujące, że zwierzęta cechują się kolektywną intencjonalnością, wypowiedane są – jak wspomniałem – na marginesie głównych rozważań Searle'a, niemniej jednak rodzą przynajmniej dwa istotne problemy: (1) Jeśli zwierzęta mają kolektywną intencjonalność, to w takim razie muszą nie tylko cechować się indywidualną intencjonalnością, ale ponadto muszą dysponować pewnymi podobnymi do ludzkich dyspozycjami Podłoża, innymi słowy, muszą postrzegać innych przedstawicieli swojego gatunku jako intencjonalnych i świadomych, potencjalnych kandydatów do współpracy. (2) Jeśli kolektywna intencjonalność jest zasadniczą podstawą rzeczywistości społecznej, a przede wszystkim tym, co umożliwia powstawania faktów społecznych³⁰, to pojawia się

²⁷ J. Searle, „Social Ontology and Political Power”, w: *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, F.F. Schmitt (red.), Rowman & Littlefield, Lanham 2002, s. 198.

²⁸ Searle, *The Construction of Social Reality*, s. 23.

²⁹ Seattle, *Umysł, język, społeczeństwo*, s. 192. Na temat kolektywnej intencjonalności u zwierząt zob. też B. Smith, „John Searle: From Speech Acts to Social Reality”, w: *John Searle*, B. Smith (red.), s. 14.

³⁰ Por. J. Searle, *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge 2001, s. 56.

proste pytanie: skoro zwierzęta mają kolektywną intencjonalność, to dlaczego nie tworzą np. instytucji? Searle zresztą sam świadom jest tej trudności, gdyż formułuje ten problem podobnie:

Zwierzęta biegnące w grupie mogą dysponować całą potrzebną im świadomością i kolektywną intencjonalnością. Mogą nawet tworzyć hierarchie, mieć dominujące samce; mogą współpracować w trakcie pogoni, dzielić się pożywieniem, a nawet wiązać się w pary. Ale nie mogą mieć małżeństw, własności albo pieniędzy. Dlaczego nie?"³¹.

Najprościej będzie zacząć od odpowiedzi na to ostatnie pytanie. Z punktu widzenia koncepcji Searle'a do ukonstytuowania się rzeczywistości społecznej potrzeba, oprócz kolektywnej intencjonalności, jeszcze dwóch czynników: nadawania funkcji statusowych i rozróżnienia na reguły konstytutywne i regulatywne, tych zaś zwierzęta nie posiadają. Zwierzęta nie mogą mieć pieniędzy i instytucji, gdyż „nie potrafią przedstawić sobie odpowiednich zjawisk deontycznych”³². W ten sposób problem (2) może zostać rozwiązany – o ile oczywiście zaakceptujemy wcześniej Searle'owską ontologię świata społecznego. Aby ją jednak zaakceptować w proponowanej postaci, należy rozważyć problem (1), co natrafia na pewne trudności. Otóż, jak powiedziałem, jeśli zwierzęta cechować ma kolektywna intencjonalność, to w takim razie powinny również posiadać odpowiednią dyspozycję należącą do Podłoża, którą Searle uznał dla owej intencjonalności za konstytutywną, ale której bardziej wnikliwie nie zbadał: chodzi o przypisywanie intencjonalności innym przedstawicielom swojego gatunku. Zgodnie z twierdzeniem o biologicznej pierwotności tej cechy przyjmijmy, że jest to filogenetycznie wykształcona dyspozycja organizmu osadzona w jego endosomatycznej strukturze poznawczej³³. Organizm wyposażony w tego rodzaju dyspozycję powinien zachowywać się w określony sposób – co zgodne jest z przyjętą hipotezą o jej konstytutywnym charakterze dla pewnego typu aktywności zbiorowej, jaką jest życie społeczne i kultura. Otóż trudność polega na tym, że istnieje wiele argumentów – zarówno empirycznych, jak i teoretycznych – przemawiających za tym, że zwierzęta nie zachowują się w sposób, w jaki powinny byłyby się zachowywać posiadając taką dyspozycję, z czego należałoby wnioskować, że jest ona u nich nieobecna, a skoro tak, to również nie może u nich powstać zjawisko kolektywnej intencjonalności. Oczywiście można to rozumowanie odwrócić (i tak czyni Searle), zaczynając od opartego na ogólnikowych i potocznych intuicjach stwierdzenia, że zwierzęta mają kolektywną intencjonalność, a skoro tak, to muszą mieć również odpowiednie dyspozycje tkwiące w Podłożu (czego Searle już nie

³¹ Searle, *The Construction of Social Reality*, s. 70.

³² Tamże.

³³ Na temat pojęcia wiedzy endosomatycznej zob. W.W. Bartley, „Philosophy Biology versus Philosophy of Physics”, w: *Evolutionary Epistemology*, w: *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, G. Radnitzky, W.W. Bartley, III (red.), La Salle 1987, s. 20, 24.

bada), jednakże (pomijając metodologiczną słabość tego rozumowania) można pokazać, że błąd tkwi tu w tym, iż to, co Searle traktuje jako przejaw kolektywnej intencjonalności, faktycznie jest czymś odmiennym, jedynie powierzchownie do niej podobnym. Podsumowując: należy tu, po pierwsze, wykazać, że źródłem kolektywnej intencjonalności może być jedynie filogenetyczna zdolność czy dyspozycja polegająca na przypisywaniu intencjonalności, ta zaś objawia się na wiele różnych, szczególnych i niezależnych od siebie sposobów, których u zwierząt nie obserwujemy, po drugie zaś, że obserwowane u zwierząt zachowania grupowe mają pod wieloma względami inny charakter niż u ludzi, a w związku z tym nie można ich traktować jako przejawów kolektywnej intencjonalności. To zadanie musi odwołać się do empirycznych testów, jednak jego konsekwencje są również istotne teoretycznie, gdyż pokazują, iż różnica między ludźmi a zwierzętami tkwi gdzie indziej, niż sugeruje Searle, i nie wiąże się z poziomem, na którym działają trzy podstawowe czynniki konstytutywne dla rzeczywistości społecznej, lecz leży głębiej i łączy się z tym, co owe czynniki w ogóle umożliwiają.

Empiryczne argumenty przeciwko twierdzeniu przypisującemu kolektywną intencjonalność zwierzętom przedstawiają Rakoczy i Tomasello, sięgając po badania porównawcze dotyczące zachowania szympanсів i dzieci w trzech różnych sferach: współpracy, komunikacji i społecznego uczenia się³⁴. Podstawowa kwestia wiąże się z odróżnieniem społecznej współpracy (*collaboration*) i współdziałania (*cooperation*) od społecznej koordynacji (*coordination*) działań. Searle co prawda podaje pewne wskazówki dotyczące tego rozróżnienia, jednak odwołuje się przy tym do sfery zachowań językowych³⁵, co w wypadku zwierząt zawodzi. Zresztą, aby test był wiarygodny, należy dokonać porównania zachowań dzieci w okresie przedjęzykowym (prelingwalnym) z niejęzykowymi zachowaniami zwierząt (np. naczelnych). Punktem wyjścia jest przyjęcie, że współpraca czy współdziałanie może pojawić się tylko tam, gdzie wcześniej zaistniało zjawisko przypisywania intencjonalności (co oznacza, że empiryczne stwierdzenie faktu współpracy czy współdziałania jest świadectwem na rzecz istnienia tej własności). Natomiast koordynacja jest aktywnością, która tego rodzaju własności nie wymaga. Ponieważ zachodzenie (bądź nie) współpracy ma być dowodem na istnienie zjawiska przypisywania intencjonalności, ono samo ze zrozumiałych względów nie może być kryterium odróżniania współpracy od zwykłej koordynacji. Rakoczy i Tomasello korzystają tu więc z kryteriów zaproponowanych przez Bratmana, który podaje trzy podstawowe cechy pozwalające uznać pewną grupową aktywność za współpracę. Są to: stała reakcja na zachowanie innych, zobowiązanie do wspólnej aktywności oraz zobowiązanie do wzajemnego wsparcia w odpowiednich rolach. Natomiast koordynacją nazwać można te typy działań, w których

³⁴ H. Rakoczy, M. Tomasello, „The Ontogeny of Social Ontology: Steps to Shared Intentionality and Status Function”, w: *Intentional Acts and Institutional Facts*, s. 114–125.

³⁵ Searle, *Collective Intentions and Actions*, s. 94–95, 103–105

występuje tylko pierwsza cecha³⁶. Na podstawie tych kryteriów można starać się charakteryzować aktywność przedjęzykową, zarówno dzieci, jak i zwierząt. Nie będę tu szczegółowo relacjonował badań porównawczych nad dziećmi i szympanсами, do których odwołują się autorzy; wniosek, który formułują, głosi, iż działania tych pierwszych już około drugiego roku życia spełniają wszystkie kryteria współpracy, natomiast szympanсы niezależnie od wieku nie wykraczają poza poziom koordynacji swoich działań³⁷.

Druga sfera, w której można doszukiwać się świadectw kolektywnej intencjonalności i leżących u jej podstaw dyspozycji, to obszar komunikacji. Za Searle'em można uznać język za specyficzną dla człowieka formę aktywności³⁸, jednak należy pamiętać, że ma ona charakter wtórny i zakorzeniona jest w bardziej pierwotnych typach pozawerbalnych i przedjęzykowych działań komunikacyjnych, które – zgodnie z prezentowaną tu hipotezą – miałyby zasadniczo odmienny charakter u ludzi i u zwierząt z uwagi na obecność u tych pierwszych zjawiska przypisywania intencjonalności. Zasadnicza dla tej kwestii sfera zachowań dotyczy wskazywania i pokazywania innym przedmiotów nie w celu podjęcia pewnych działań, lecz jedynie po to, aby spojrzeć na nie razem, podzielić się uwagą i zainteresowaniem: te pierwsze wskazują na komunikację opartą na współpracy, a więc na traktowaniu innych jako istot intencjonalnych i świadomych, te drugie są jedynie pochodną koordynacji³⁹. Porównanie dwuletnich dzieci i szympanсов pokazuje, że obie te grupy dysponują pewnymi narzędziami do komunikacji, jednak tylko w pierwszej mamy do czynienia ze wspomnianymi wyżej gestami: szympanсы charakteryzują się indywidualną intencjonalnością, jednak brak im zrozumienia intencji komunikacyjnych, budujących „wspólne ramy uwagi”, w których działają jednostki⁴⁰.

³⁶ Bratman, *Shared Cooperative Activity*, s. 328.

³⁷ Rakoczy, Tomasello, *The Ontogeny of Social Ontology*, s. 115–117. Jeśli chodzi o badania porównawcze wspólnych działań u dzieci oraz u szympanсов zob. przede wszystkim F. Warneken, F. Chen, M. Tomasello, „Cooperative Activities in Young Children and Chimpanzees”, *„Child Development”* 77 (3), 2006, s. 640–663; H. Moll, M. Tomasello, „Cooperation and human cognition: the Vygotskian intelligence hypothesis”, *„Philosophical Transaction of The Royal Society B: Biological Sciences”* 362 (1480) 2007, s. 639–648.

³⁸ Wyczerpującą prezentację swoich aktualnych poglądów na język zawarł Searle w: „What is language: some preliminary remarks”, w: *John Searle's Philosophy of Language. Force, Meaning, and Mind*, S.L. Tsohatzidis (red.) Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 15–45

³⁹ Rakoczy, Tomasello, *The Ontogeny of Social Ontology*, s. 118.

⁴⁰ Tamże, s. 119–120. Rakoczy i Tomasello zgadzają się, że można nauczyć szympanсы wskazywania, jednak nie traktują tego jako znaczącego kontrargumentu przeciw ich tezie: co prawda szympanсы wychowywane przez człowieka są w stanie przejąć pewne jego gesty, jednak jeśli weźmiemy pod uwagę badania nad naczelnymi w ich naturalnym otoczeniu, okaże się, że nie ma żadnego świadectwa na to, żeby jedna małpa starała się coś drugiej *pokazać*. Na temat sporu dotyczącego możliwości przypisywania przez szympanсы intencjonalności innym zob. J. Kaminski, J. Call, M. Tomasello, „Chimpanzees know what others know, but not what they believe”, *„Cognition”* 109, 2008, s. 224–234; Ch. Boesch, M. Tomasello, „Chimpanzee and Human Cultures”,

Trzecią analizowaną tu sferą jest społeczne uczenie się. Niewątpliwie i ludzie, i zwierzęta mogą się uczyć, jednak ludzkie uczenie się – analogicznie jak wspólne działania i komunikacja – ma zasadniczo odmienny charakter niż zwierzęce, co, zgodnie ze wstępną hipotezą, wiązone jest z wykorzystaniem umiejętności, jaką jest przypisywanie intencjonalności. O ile zwierzęta uczą się jedynie przez proste, indywidualne naśladownictwo wyłącznie w celu radzenia sobie z otoczeniem, o tyle ludzie naśladowują innych nie tylko z powodów czysto instrumentalnych, ale również w celach socjalizacyjnych, aby – w pewnym sensie – stać się takimi, jak oni. U zwierząt naśladownictwo można opisać jako „robię to, co ty robisz”, natomiast u ludzi przybiera ono formę „robię to, co my robimy”. Tego rodzaju zachowania widoczne są już w okresie poprzedzającym nabycie języka, badania zaś pokazują, że np. dzieci uczące się danej gry nie tylko imitują ją, ale także – poprzez podzielenie intencjonalności z innymi, a więc budowanie jej kolektywnego wymiaru – stają się świadome jej normatywnego charakteru. Ten instruktywno-normatywny charakter ludzkiego uczenia się widoczny jest zresztą również w innych sferach zachowań i można go uznać za podstawę socjalizacji: dziecko uczy się, jak „my” traktujemy różne przedmioty⁴¹.

Wnioski płynące z analiz porównawczych dotyczących trzech obszarów aktywności dzieci i szympanów pokazują, że twierdzenie Searle’a, w myśl którego kolektywna intencjonalność jest szeroko rozpowszechniona w świecie zwierzęcym, należy uznać za błędne. Trzeba raczej przyjąć, że jest ona specyficznie ludzką cechą powstałą wskutek obecnej tylko u gatunku ludzkiego adaptacyjnej zdolności polegającej na przypisywaniu innym istotom swojego gatunku intencjonalności (a w dalszym etapie również świadomości). Podstawowym źródłem błędu Searle’a – oprócz zbyt pospiesznego uogólnienia potocznych świadectw dotyczących życia zwierząt – jest to, że przesadnie podkreślając biologiczną pierwotność kolektywnej intencjonalności, pominął społeczno-kognitywne dyspozycje cechujące jednostki i stanowiące jej właściwe biologiczne podstawy. Jak wspomniałem wcześniej, Searle w pewnym miejscu zaznacza, że kolektywna intencjonalność zakorzeniona jest w pewnych własnościach Podłoża, jednak w przeważającej większości swoich wypowiedzi podkreśla jej pierwotny i nieredukowalny charakter, co wynika, moim zdaniem, z chęci przeciwstawienia się redukowaniu kolektywnej intencjonalności

„Current Anthropology” 39 (5), 1998), s. 591–614 (wraz z dyskusją), a także artykuł podsumowujący kilkudziesięcioletnie badania nad problemem inteligencji szympanów J. Call, M. Tomasello, „Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later”, „Trends In Cognitive Science” 12 (5), 2008, s. 187–192. Krytyczne uwagi na temat takiej interpretacji formułują w swojej recenzji książki Tomasello *The Cultural Origins of Human Cognition* E. Sue Savage-Rumbaugh i W. Mintz Fields, „American Anthropologist” 102 (4), 2000, s. 925–926.

⁴¹ Rakoczy, Tomasello, *The Ontogeny of Social Ontology*, s. 122. Badania nad rozumieniem intencji dorosłych przez kilkunastomiesięczne dzieci można znaleźć w: H. Moll, M. Tomasello, „How 14- and 18-Month-Olds Know What Others Have Experienced”, „Developmental Psychology” 43 (2) 2007, s. 309–317.

do intencjonalności indywidualnych. Searle zdaje się nie dostrzegać jednak, że uznanie istnienia koniecznych podmiotowych warunków kolektywnej intencjonalności nie jest tożsame z jej redukcją do nich, gdyż owe warunki należą – jak sam zresztą zauważa – do nieintencjonalnych dyspozycji zawartych w swego rodzaju naturalnym nastawieniu istot naszego gatunku⁴². Innym źródłem błędu Searle'a – poza brakiem analizy kryteriów pozwalających przypisać kolektywną intencjonalność zwierzętom – jest nie dość precyzyjne rozróżnienie społecznego współdziałania czy współpracy od społecznej koordynacji działań, przede wszystkim w odniesieniu do sfery zachowań przedjęzykowych.

Podsumowując: jeśli uznamy przedstawione tu argumenty, powinniśmy przyjąć, że, po pierwsze, zwierzęta nie posiadają kolektywnej intencjonalności, gdyż brak im zdolności postrzegania innych jako bytów intencjonalnych, obdarzonych świadomością. Po drugie, co wiąże się z pierwszym, źródeł ludzkiej kultury oraz rzeczywistości społecznej złożonej z faktów instytucjonalnych – a jednocześnie przyczyny tego, że w świecie zwierzęcym takie zjawisko nie występuje – należy szukać nie w nadawaniu funkcji statusowych czy zjawisku deontycznej władzy, lecz w zdolnościach konstytuujących kolektywną intencjonalność, a więc w przedintencjonalnej dyspozycji polegającej na przypisywaniu innym intencjonalności. Rakoczy i Tomasello próbują z tej perspektywy nieco przebudować Searle'owską ontologię społeczną, zwłaszcza w obszarze dotyczącym języka⁴³, jednak nie będę już szczegółowo omawiał tu ich propozycji. Spróbuję jedynie, na zakończenie, zarysować kilka, interesujących moim zdaniem, wniosków natury epistemologicznej, antropologicznej i etycznej.

IV. Wybrane konsekwencje

Zacznijmy od następującej kwestii. Otóż wśród części epistemologów ewolucyjnych panuje przekonanie, że na gruncie samych biologicznych mechanizmów ewolucji trudno uzasadnić teoriopoznawczy realizm czy korespondencyjną teorię prawdy, co wyrazić można w twierdzeniu, że prawda nie jest bardziej skuteczną strategią adaptacyjną niż złudzenie czy fałsz⁴⁴. Oznacza to mniej więcej tyle, że przyjmując za kryterium zdolność przystosowania się do otoczenia, należy dopuścić możliwość, iż pewne zachowania oparte na fałszywych (w korespondencyjnym sensie) założeniach dotyczących rzeczywistości mogą okazać się bardziej skuteczne niż te oparte na przesłankach prawdziwych. W słabszej wersji argument ten będzie sprowadzał się do sceptycyzmu w odniesieniu do korespondencyjnego kryterium prawdy, przy zachowaniu decydującego o akceptacji bądź odrzuceniu pewnych twierdzeń czy

⁴² Por. Rakoczy, Tomasello, *The Ontogeny of Social Ontology*, s. 123.

⁴³ Tamże, s. 125–133.

⁴⁴ Por. M. Ruse, „Does Evolutionary Epistemology Imply Realism?” w: *Evolution, Cognition, and Realism. Studies In Evolutionary Epistemology*, N. Rescher (red.), Lanham, New York–London 1990, s. 106.

związanych z nimi zachowań kryterium adaptacyjnego (które pod pewnymi względami jest bliskie pragmatycznemu). Z tej perspektywy można stwierdzić, że jeśli przypisywanie intencjonalności jest pewną strategią adaptacyjną (a tak właśnie się twierdzi), to nie musi opierać się na prawdziwych przesłankach, to znaczy, nie musi wynikać z faktu, że inni rzeczywiście tę intencjonalność mają (i – przeprowadzając to rozumowanie w drugą stronę – fakt adaptacyjnej skuteczności przypisywania innym intencjonalności nie musi być dowodem tego, że inni rzeczywiście obdarzeni są intencjonalnością). W ten sposób można przyjąć hipotezę, że nie ma czegoś takiego jak indywidualna intencjonalność (a dokładnie, że żadne byty nie charakteryzują się tą cechą), lecz istnieje jedynie zdolność do jej przypisywania, w wyniku czego powstaje swego rodzaju epifenomen intencjonalności kolektywnej, będącej uogólnioną postacią jednostkowych złudzeń w odniesieniu do innych polegającą na adaptacyjnie skutecznym przejściu od „ja” i „ty” do abstrakcyjnej formy „my”. Wiara w intencjonalność innych istot i budowany na tym obraz intencji grupowych mogłyby więc być czymś w rodzaju pożytecznego błędu, utrwalonego przez akumulatywną ewolucję kulturową i społeczne uczenie się.

Trzeba tu zaznaczyć, że nie jest to tylko karkołomny eksperyment myślowy: z podobną sytuacją mamy do czynienia np. w wypadku właściwego mentalności pierwotnej animizmu, a więc przypisywania intencjonalności przedmiotom martwym czy siłom przyrody (np. wiatrom). Tęgo rodzaju przekonania – o których błędności wiemy – są wszakże skuteczną strategią adaptacyjną na pewnym poziomie rozwoju gatunku, dobrym sposobem radzenia sobie z otoczeniem, pewną racjonalizacją, dzięki której jednostka (grupa) może przeżyć w określonych warunkach. Jeśli dodamy do tego wspomniane na początku przykłady animizmu dziecięcego, o którym pisał Piaget, można postawić hipotezę, że wśród istot ludzkich przypisywanie intencjonalność nie tylko jest zjawiskiem powszechnym, ale też zakres bytów, którym się intencjonalność przypisuje, jest odwrotnie proporcjonalny do stopnia zaawansowania w ontogenezie czy ewolucji kulturowej: we wczesnych stadiach tych procesów intencjonalność przypisuje się wszystkim bytom, wraz z rozwojem jednak stopniowo ogranicza się to do istot żywych, a następnie do ssaków, potem do naczelnych, a wreszcie tylko do istot ludzkich. Być może wydaje się to ryzykowne, ale można wyobrazić sobie, że w wyniku dalszego rozwoju kulturowego w pewnym momencie również przypisywanie intencjonalności innym członkom naszego gatunku zostanie porzucone tak samo, jak przypisywanie intencjonalności kamieniom czy gwiazdom (co zresztą zgodne byłoby z tym, co głoszą zwolennicy różnych wersji materializmu czy skrajnego naturalizmu w filozofii umysłu, postulujący – a często również prorokujący – eliminację mentalistycznego słownika potocznej psychologii, a pojęcie intencjonalności właśnie do niego należy)⁴⁵.

⁴⁵ Należy tu też zwrócić uwagę, że jeśli uznamy zjawisko animizmu dziecięcego, wówczas należałoby zastanowić się, czy eksperymentów przytaczane przez Tomasello na rzecz obrony tezy o istnieniu zjawiska przypisywania intencjonalności u dzieci w okresie przedjęzykowym nie należa-

Podobne konsekwencje można pokazać, wychodząc z innej perspektywy teoretycznej. Otóż przypisywanie intencjonalności jako pewna dyspozycja należąca do przedintencjonalnego Podłoża (które można ewolucjonistycznie traktować jako wytworzoną filogenetycznie elementarną, endosomatyczną strukturę poznawczą), może być rozumiane jako transcendentálny warunek poznania (w sensie znaturalizowanego transcendentalizmu w stylu epistemologii ewolucyjnej K. Lorenza czy G. Vollmera). Za takim jego rozumieniem przemawiają przynajmniej dwa względy: epistemologiczne i metodologiczne. W pierwszym wypadku zarówno Tomasello, jak i Searle (a także inni badacze zajmujący się tą problematyką, np. Tuomelo), charakteryzują założenie leżące u podstaw kolektywnej intencjonalności (tzn. zdolność przypisywania intencjonalności, postrzegania innych jako potencjalnych kandydatów do współpracy) jako *warunek możliwości* poznania w szerokim rozumieniu tego słowa (a więc także komunikacji, kooperacji). Warunek ów ma charakter indywidualnie aprioryczny (gdyż tkwi w biologicznych strukturach w pewnym sensie wrodzonych jednostce) i gatunkowo aposterioryczny (został bowiem nabyty w wyniku adaptacji gatunku do otoczenia) – co zgodne jest z jedną z zasadniczych tez epistemologii ewolucyjnej⁴⁶ – oraz w pewnej mierze nieświadomy, przedintencjonalny i samorzutny. Jeśli zaś chodzi o drugą kwestię, argumentacja na rzecz istnienia tego typu założenia przybiera – zwłaszcza u Searle’a – postać argumentu transcendentálnego o schemacie „jeśli (możliwe jest) *p*, to (konieczne jest) *q*, otóż *p*, a więc *q*”, gdzie *p* jest pewnym empirycznie stwierdzalnym stanem rzeczy, *q* zaś leżącym u jego podstaw warunkiem możliwości⁴⁷. Tego rodzaju argumentację stosuje Searle przede wszystkim w celu obrony realizmu zewnętrznego, ukazując, najogólniej mówiąc, że komunikacja międzyludzka byłaby niemożliwa bez przedintencjonalnego, należącego do najbardziej elementarnych struktur poznawczych kształtujących nasze naturalne nastawienie wobec rzeczywistości, założenia o istnieniu świata niezależnego od naszych przedstawień⁴⁸. Transcendentálny schemat można wszakże dostrzec również w rozważaniach dowodzących istnienia kolektywnej intencjonalności: jeśli istnieją fakty instytucjonalne, ludzie muszą mieć kolektywną intencjonalność;

łoby odczytać nieco inaczej. Jeśli bowiem dzieci w tym okresie przypisują intencjonalność zarówno istotom swojego gatunku, innym istotom żywym, jak też nieożywionym przedmiotom, wówczas, co prawda, można nadal traktować to jako specyficznie ludzkie zachowanie różniące człowieka od zwierząt, jednak nie jako źródło kolektywnej intencjonalności w przyjętym tu znaczeniu, gdyż w tej sytuacji nie ograniczałaby się ona do ludzi (ani nawet do istot żywych), lecz obejmowałaby wszystkie otaczające podmiot przedmioty: „my” dla dziecka obejmowałoby nie tylko jego opiekunów, ale także zabawki, meble i inne znajdujące się w zasięgu jego percepcji przedmioty.

⁴⁶ Zob. np. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, tłum. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1977, s. 86–88.

⁴⁷ Taki schemat podaje np. S. Pihlström, „Recent Reinterpretations of the Transcendental”, „Inquiry” 47, 2004, s. 291–292; por. też Q. Cassam, „Transcendental Arguments, Transcendental Synthesis and Transcendental Idealism”, „The Philosophical Quarterly” 37 (149) 1987, s. 356.

⁴⁸ Transcendentálny argument za realizmem zewnętrznym przedstawia Searle w *The Construction of Social Reality*, s. 183–190.

otóż fakty te bez wątpienia istnieją, a więc ludzie mają kolektywną intencjonalność⁴⁹. Jeżeli przyjmiemy, że sama intencjonalność kolektywna opiera się na bardziej pierwotnych założeniach – a więc przedintencjonalnym przypisywaniu intencjonalności – wówczas argumentacja może przebiegać tak: jeśli ludzie się komunikują, współpracują i tworzą fakty instytucjonalne, muszą przypisywać sobie wzajemnie intencjonalność; otóż komunikują się, współpracują i tworzą fakty instytucjonalne, a więc przypisują sobie wzajemnie intencjonalność.

Argumenty transcendentalne, jak wiadomo, mają co najmniej dwie istotne wady. Po pierwsze, wyraźnie widać, że z góry zakładają to, co dopiero ma być udowodnione. Jeśli zgodzimy się, że argumentacja transcendentalna ma (przy pominięciu operatorów modalnych) schematyczną postać *modus ponendo ponens* $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$, to zasadniczym problemem nie jest wyprowadzenie q , lecz wykazanie prawdziwości pierwszej implikacji traktowanej jako podstawowa przesłanka. Tego zaś nie można zrobić apriorycznie, gdyż nie chodzi tu o samą formę rozumowania, lecz jego konkretną treść, trzeba więc odwołać się do doświadczenia, co sprawia, że cały argument transcendentalny, choć często traktowany jako dowodzenie wolne od przygodności empirii, fundacjonalistyczne, a nawet normatywne, w istocie u swoich podstaw musi odwołać się do sfery faktów (chyba że uznamy istnienie jakiejś specjalnej „logiki transcendentalnej”, dzięki której prawdziwość pierwszej implikacji będzie „logiczną” koniecznością – problem jednak polega na tym, że jak dotąd wśród obrońców takiego poglądu nie ma zgody co do tego, jak taka „logika” miałaby wyglądać i czym dokładnie różniłaby się od zwykłej logiki)⁵⁰. Natomiast druga wada czy trudność związana z argumentami transcendentalnymi polega na tym, że nawet jeśli uznamy je za prawidłowe rozumowanie, a ich wnioski za poprawnie wyprowadzone z przesłanek, to okazuje się, że ich zasięg ogranicza się wyłącznie do podmiotu i jego założeń⁵¹. Innymi słowy, są one w stanie co najwyżej wykazać, że w pewnych okolicznościach podmiot musi przyjąć takie, a nie inne założenia dotyczące np. innych przedmiotów, osób czy zdarzeń, ale nie, że owe założenia są w klasycznym sensie prawdziwe. Transcendentalna argumentacja za realizmem zewnętrznym, proponowana przez Searle’a, wykazuje więc jedynie, że o ile podmiot komunikuje się, o tyle musi zakładać istnienie świata zewnętrznego, niezależnego od jego przedstawień, do którego należą jego interlokutorzy (inaczej mówiąc: nie może nie zakładać istnienia takiego świata) – ale nie dowodzi, że owo założenie jest

⁴⁹ Zob. analizy Searle’owskich argumentów transcendentalnych w: N. Fotion, *John Searle*, s. 221–229.

⁵⁰ Krytykę „logiki transcendentalnej” przedstawia J. Woleński w artykule „Status epistemologii: pomiędzy naturalizmem a transcendentalizmem”, w: *Epistemologia współcześnie*, M. Hetmański (red.), Universitas, Kraków 2007, s. 149–153.

⁵¹ Zwraca na to uwagę m.in. Ch. Taylor w „The Validity of Transcendental Arguments”, w: *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, s. 26–27, 33.

prawdziwe, a więc, że ów świat faktycznie istnieje. Podobnie więc rzecz się ma z założeniem polegającym na przypisywaniu intencjonalności: w ramach argumentacji transcendentalnej możemy dowieść co najwyżej, że znana nam ludzka kultura i społeczne zachowania, takie jak komunikacja językowa czy kooperacja, nie byłyby możliwe, gdyby ludzie nie przypisywali sobie wzajemnie intencjonalności. Nie wynika jednak z tego, że założenie jest prawdziwe, czyli że ludzie mają intencjonalność: możemy tylko uznać, że gdyby jej sobie nie przypisywali, nie mogliby działać tak, jak działają obecnie⁵². W ten sposób od nieco innej strony doszliśmy do podobnej konkluzji, jak w wypadku odwołania się do zjawiska adaptacji: o ile da się wykazać, że przypisywanie intencjonalności jest koniecznym warunkiem (adaptacyjnym, transcendentalnym) ludzkiego działania społecznego, o tyle trudno dowieść, że to założenie jest prawdziwe⁵³.

Oprócz wspomnianych trudności warto zasygnalizować jeszcze inne konsekwencje wynikające z uznania zdolności przypisywania innym intencjonalności za podstawową cechę różniącą ludzi od zwierząt. Pierwsze wiążą się ze sferą antropologii filozoficznej i klasycznego pytania o naturę człowieka. Rozważana tu koncepcja – pomimo wszystkich jej mankamentów – oferuje interesującą interpretację tradycyjnych kwalifikacji człowieka jako istoty społecznej, *homo ludens* czy istoty mówiącej, pokazując, że u źródeł wszystkich tych (a także wielu podobnych określeń) leży jedna dyspozycja polegająca na traktowaniu innych jako istot intencjonalnych. W tej sytuacji istotna cecha człowieka wiązałaby się z uruchomieniem w obrębie indywidualnego podmiotu unikalnej zdolności polegającej na przejściu od „ja” i „ty” do „my”, co, biorąc pod uwagę twierdzenie o filogenetycznych źródłach owej zdolności, mogłoby stanowić naturalistyczny wariant pewnych idei klasycznej filozofii dialogu. Inne konsekwencje, zresztą związane z tymi pierwszymi, dotyczą etyki, a przede wszystkim konstruowania pojęcia

⁵² W tym miejscu należałoby zapewne szczegółowo zanalizować argumenty mające potwierdzać istnienie takiego zjawiska, jak przypisywanie intencjonalności. U Searle’a mamy do czynienia z argumentacją transcendentalną, natomiast jeśli chodzi o argumenty eksperymentalne podawane przez Tomasello i jego współpracowników, sprawa jest bardziej złożona. Brak miejsca, aby analizować tu tę kwestię, zaznaczę więc tylko, że z tej perspektywy wartość tych argumentów związana będzie z możliwością podania innych świadectw za przypisywaniem intencjonalności niż te, które w punkcie wyjścia zostały hipotetycznie uznane za jej skutki. Innymi słowy, jeśli hipoteza ma postać $p \rightarrow q$ (jeśli istnieją pewne zjawiska takie jak język czy kooperacja, to są one rezultatem przypisywania intencjonalności – czy też przypisywanie intencjonalności jest ich koniecznym warunkiem), wówczas świadectwa na potwierdzenie przypisywania intencjonalności musiałyby pochodzić spoza klasy zjawisk hipotetycznie uznanych za jej rezultaty.

⁵³ A. Meijers słusznie zauważa, że tego rodzaju internalistyczna argumentacja za kolektywną intencjonalnością, dopuszczająca taką sytuację, jak opisana powyżej, w istocie uniemożliwia Searle’owi budowanie realistycznej ontologii społecznej, a zwłaszcza uwzględnianie zjawisk normatywnych. Por. A.M. Meijers, „Can Collective Intentionality Be Individualized?”, „American Journal of Economics and Sociology” 62 (1), 2003, s. 167–183.

osoby⁵⁴. W tym wypadku hipoteza przypisywania intencjonalności innym jako specyficznie ludzkiej cechy mogłaby stanowić uzupełnienie nienaturalistycznych koncepcji osoby, wskazujące na filogenetyczne, ale też kulturowe (historyczne) i ontogenetyczne podstawy tego, co oznacza bycie „osobą” w odróżnieniu od bycia przedstawicielem gatunku *homo sapiens*.

Attribution of Intentionality and Human Nature

Keywords: *intentionality, evolutionary epistemology, social ontology, human nature, anthropology, Tomasello, Searle*

The paper examines Michael Tomasello's idea of attribution of intentionality as specific human disposition. In Tomasello's view understanding of intentionality in other humans is fundamental for cultural development, including acquisition of language, social institutions and cooperation. The author confronts this hypothesis with John Searle's conception of collective intentionality indicating certain difficulties related with Searle's assumption that animals have a collective intentionality. Tomasello's research shows this assumption to be false. Consequently he claims that nonhuman do not have an understanding of intentionality of others. Attribution of intentionality is therefore a fundamental feature of human nature and a foundation of social reality. The final part of the paper deals with some epistemological, anthropological and ethical consequences of this proposal.

⁵⁴ Jak pisze R. Tuomela, „kolektywna intencjonalność i myślenie w kategoriach »my« (*we-thinking*) jest fundamentalną i prawdopodobnie koewolucyjną stabilną dyspozycją, czymś kluczowym dla bycia osobą”, R. Tuomela, *The Philosophy of Sociality. The Shared Point of View*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 221.