

## Dlaczego Wittgenstein nie był dualistą?

Marcin Miłkowski\*

Zanim odpowiem na postawione w tytule pytanie, należy je doprecyzować i wyjaśnić kilka założeń. W istocie pytanie, które sobie stawiam, brzmi: „Dlaczego późny Wittgenstein nie był kartezjańskim dualistą w filozofii umysłu?”. Założeniem tego pytania jest teza, że późny Wittgenstein nie był w rzeczy samej kartezjańskim dualistą<sup>1</sup>. Tymczasem — zgodnie z obiegowym rozumieniem filozofii języka potocznego — filozofia taka sprowadza się do filologicznych rozważań na temat zastanych w języku naturalnym znaczeń i struktur gramatycznych. Jeżeli uznamy, że język naturalny zawiera takie wyrażenia, jak „dusza”, „jaźń”, „świadomość”, „oko umysłu”, „spojrzeć w głąb siebie” itd., to należy się spodziewać, iż filologiczna filozofia wyjaśni lub opisze stojącą u podstaw użycia tych wyrażeń teorię. Zdaje się zaś, że jest nią właśnie kartezjański dualizm. Jakże więc to, czyżby Wittgenstein we własnej twórczości sprzeniewierzał się założeniom swej metody?

Jeśli wizja filozofii języka potocznego jako filologicznej rekonstrukcji poglądów zawartych w języku naturalnym jest słuszna, to dlaczego Gilbert Ryle prowadzi kampanię na rzecz behawioryzmu logicznego? Skąd biorą się rozbieżności między filozoficznym rezultatem a zdrowym rozsądkiem? A jeśli owe filozoficzne rezultaty nie są i nie muszą być zgodne ze zdrowym rozsądkiem, to w jaki sposób uzasadnia się ich ważność?

### 1. Opis, wyjaśnienie i zdrowy rozsądek

Późny Wittgenstein podkreślał, że filozofia ma dostarczać jedynie opisy faktycznego użycia języka, nie zaś je uzasadniać czy też krytykować (§ 124)<sup>2</sup>. Jeśli filozof odnajdzie sprzeczności w języku potocznym, ma jedynie przejrzeć je opisać (§ 125), nie zaś rozwiązywać owe sprzeczności. Dać opis to nie wyjaśnić jakiegoś zjawiska, podkreśla (§ 126). Filozofia zatem nie wyjaśnia zjawisk.

Unikanie wyjaśnień można rozumieć dwojako. Z jednej strony, można twierdzić, że filozofia Wittgensteina jest czysto opisowa, a w związku z tym nie zawiera żadnej teorii na jakikolwiek temat<sup>3</sup>. Znaczyłoby to, iż Wittgenstein nie może być ani dualistą kartezjańskim, ani behawiorystą, ani przedstawicielem teorii identyczności itd., gdyż wszystkie te określenia wskazują na pewną teorię, która wyjaśnia, czym są zjawiska psychiczne. Tego rodzaju odpowiedź można by więc dać na postawione w tytule pytanie.

Z drugiej strony, wyjaśnienie może być niepotrzebne, gdy mamy opis: „Skoro wszystko leży jak na dłoni, to nie ma czego wyjaśniać” (§ 126). Opisuje przy tym Wittgenstein faktyczny sposób użycia języka; nie wyjaśnia jednak, czym są zjawiska psychiczne, bo to, co go

\* Autor jest w roku 2002 stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

<sup>1</sup> Przeciwnego zdania jest Ian Hacking, por. tegoż „Wittgenstein the Psychologist”, *New York Review of Books*, 29, 5, 1982, s. 42, 44. Zasadniczym jednak argumentem za tezą, iż Wittgenstein jest kartezjańskim dualistą jest wg Hackinga to, że autor *Dociekań filozoficznych* nie uznaje metod nauk przyrodniczych za poprawne i przydatne w psychologii. Wydaje się jednak, że Hacking (1) myli wyjaśnienia pojęciowe Wittgensteina, które nie mają zaiste podstaw w metodach nauk przyrodniczych, z jego ujęciem psychologii; (2) nawet jeśli można uznać, że Wittgenstein przypisuje psychologii inną metodologię niż fizyce, to nie świadczy to bynajmniej o dualizmie. Nawet „zatwardziali” materialści w typie Churchlanda nie proponują, żeby psychologią zajmowali się po prostu fizycy. Wówczas po prostu wystarczyłoby zlikwidować wydziały psychologii jako zbędne. Por. także Joachim Schulte, *Experience & Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 161.

<sup>2</sup> Poprzedzone znakiem paragrafu liczby odnoszą się odpowiedniego fragmentu *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina, przeł. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000 (wydanie 2.).

<sup>3</sup> Malcolm Budd, „Wittgenstein, Ludwig” w: Samuel Guttenplan (red.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, s. 617. Por. także Ludwig Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. Adam Lipszyc i Łukasz Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, s. 192.

interesuje, jest już przejrzyste. Znajdziemy więc np. opis użycia wyrażenia „ból”, lecz nie wyjaśnienie, na czym polega to zjawisko (np. w kategoriach teorii neurofizjologicznych). A więc albo Wittgenstein tylko opisuje, a nauka dopiero wyjaśnia; albo opisuje, bo nauka nie ma nic tu do wyjaśnienia.

Wydaje się, że rozróżnienie opis-wyjaśnienie odpowiada dosyć ściśle metodologicznym różnicom między opisową filozofią a wyjaśniającą nauką. Podczas gdy autonomiczna względem nauki filozofia zajmuje się pojęciami, wyjaśniająca nauka podaje prawa wyjaśniające empiryczne zjawiska. Jeśli taki był w istocie pogląd Wittgensteina, to jego rozważania na temat pojęć psychologicznych i języka potocznego, który owe zjawiska opisuje, nie mogą zawierać teorii w sensie naukowym. Problem polega jednak na tym, że dualizm kartezjański niekoniecznie jest teorią naukową: jakież prawa naukowe ma zawierać? Jest to więc raczej pewna propozycja pojęciowa; pewna teza metafizyczna. Takiego rodzaju tezy czysto opisowe filozofia Wittgensteina mogłaby zawierać, ale nie zawiera. Nie jest to jednak całkowity przypadek i wiąże się z charakterystyczną metodą krytyki i rozstrzygnięcia sporów filozoficznych, jaką Wittgenstein stosuje.

Drugi problem, jaki się tu wyłania, to oczywiście trudność rozgraniczenia rozstrzygnięć czysto pojęciowych (apriorycznych) od empirycznych (aposteriorycznych, obserwacyjnych); jeśli podział taki nie daje się utrzymać, to cała analiza faktycznego użycia języka jest bezużyteczna, nie ujawnia bowiem wcale prawd pojęciowych i uniwersalnych apriorycznych struktur. Do tej sprawy wróć pod koniec artykułu.

Zastanówmy się, na ile opis pojęciowy może wykluczać pewne teorie – lub ściślej mówiąc tezy – filozoficzno-metafizyczne. Jasne jest, że intencją Wittgensteina jest walka z tezami filozoficznymi, które wyrastają z błędnego ujęcia porządku pojęciowego; taką tezą może być teza dualizmu. Dualizm kartezjański (np. w postaci idealistycznego solipsyzmu) może być więc skrytykowany, jeśli wyjaśnia zjawisko błędnie opisane. Można także krytykować pewne filozoficzne wyjaśnienia jako niezasadne oraz inne tezy, które mają stanowić rację do przyjęcia tezy dualistycznej. Jakie są zasady tej krytyki u Wittgensteina?

Opisywany przez późnego Wittgensteina język jest językiem potocznym – niemieckim lub angielskim (z rzadka zdarzają się przykłady w innych językach). Jednak analizy języka potocznego nie są rekonstrukcją poglądów zdroworozsądkowych:

Nie ma zdroworozsądkowych odpowiedzi na problemy filozoficzne. Zdrowy rozsądek można obronić przed atakami filozofów jedynie rozwiązując ich zagadki, tzn. lecząc ich z pokusy atakowania zdrowego rozsądku. Filozof nie jest człowiekiem, któremu zmysły odmówiły posłuszeństwa, człowiekiem, który nie widzi tego, co widzą inni; ani też nie jest tak, że filozof protestuje przeciw zdrowemu rozsądkowi w taki sam sposób, w jaki naukowiec nie zgadza się z prymitywnymi poglądami człowieka z ulicy. Innymi słowy, jego niezgoda nie opiera się na subtelniejszej wiedzy o faktach<sup>4</sup>.

Zamiast, jak Moore, rekonstruować poglądy zdrowego rozsądku, Wittgenstein ma pokazać, że tezy filozoficzne – takie jak np. dualizm kartezjański – są odpowiedziami na zagadki, które filozofowie sami sobie zadali, błędnie dobierając narzędzia pojęciowe. Właśnie do tego terapeutycznego celu służy cały arsenał przykładów, które mają usunąć intuicyjne przekonanie filozofów do pewnych niezgodnych ze zdrowym rozsądkiem tez. Przykłady – często wykoncypowane i fikcyjne – spełniają bardzo istotną rolę w filozofii języka potocznego. Mają mianowicie doprowadzić do wyraźnego uświadomienia sobie intuicji przez czytelnika. Nie są oparte na introspekcyjnej metodzie, jak twierdzą niektórzy, lecz są pewnymi przepisami, jak należy sobie to lub owo wyobrazić i opisać. Owe wyobrażenia i opisy przejrzyste mają uświadamiać pewne założenia. Przykład więc odwołuje się do intuicji. Wyrażenie „intuicja” w analizie języka potocznego można rozumieć dwojako. Z jednej strony, spotkać się można z dyskusjami, w których uczestnicy mówią, że ich intuicje są

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, dz. cyt., s. 102.

takie lub siakie, w przeciwieństwie do intuicji przedmówcy. Z drugiej zaś strony istnieje pewien sens wyrażenia „intuicja językowa”, który odpowiada lepiej intencjom Wittgensteina: „przekonanie podzielane przez wszystkie i tylko te osoby, które mówią danym językiem, bez którego nie mówiłyby tym językiem poprawnie”. Wyróżnienie jednak takich intuicji i oddzielenie ich od mniemań czy też mętnych wyobrażeń wcale nie jest proste. Jeśli przyjmiemy, że przykłady tylko tworzą pewne mniemania, to analiza języka potocznego tak czy siak sprowadzi się do obrony zdrowego rozsądku jego własnymi siłami; jeśli jednak pełnią istotniejszą rolę, uświadamiając intuicje, to będą niezbędnymi środkami w walce z błędnymi tezami filozoficznymi.

Owe błędne tezy nie biorą się jednak znikąd. Płyną z niewłaściwego zrozumienia języka potocznego, z przywiązania do gramatyki powierzchniowej. I tak w analizach zdań „Mam zamiar”, mających taką samą gramatykę powierzchniową, jak zdania „Mam 12 złotych”, nie należy szukać głębokich podobieństw. Podobnie inaczej należy analizować zdanie „Kret ma czarne futro” od zdania „Obraz Kandinsky’ego ma nieprzemijającą wartość”. Zamęt metafizyczny płynie z powierzchownego i uproszczonego poglądu na język, czasem na tyle powierzchownego, że nie w pełni uświadomionego. Celem Wittgensteina jest więc krytyka błędnych tez i uwyrażenie realnej struktury języka potocznego.

## **2. Zdroworozsądkowa teoria znaczenia wyrażen psychologicznych**

Przez „wyrażenia psychologiczne” rozumiem tu wyrażenia odnoszące się do zdarzeń mentalnych lub psychicznych takie jak „doznania”, „uczucia”, „myśli”, „przekonania”, „powidok”, „przekonanie, że” itd. Takie wyrażenia występują w zdaniach. Przypisuje się w nich pewne stany lub zdarzenia psychiczne podmiotom. Jeśli sam mówię, że np. zimno mi w stopy, to sam przypisuję sobie pewne stany mentalne. Takie zdania nazywam „raportami w pierwszej osobie”. Należą tu takie zdania, jak „Śniło mi się, że Antonio Banderas całował mnie po rękach.”, „Mam ochotę coś przegryźć.”, „Naprawdę cię kocham.”, „Nie lubię bryndzy”. Jeśli natomiast powiem, że takie zdania opisują przekonania innej ode mnie osoby, to wypowiem raport w trzeciej osobie, np. „Agnieszce śniło się, że Antonio Banderas całował ją po rękach”. Zdrowy rozsądek rozdziela te zdania na dwie odrębne klasy; istnienie zaś takiego podziału może być racją za przyjęciem dualizmu kartezjańskiego. Wittgenstein zaś polemizuje ze zdroworozsądkową i filozoficzną teorią znaczenia takich zdań.

Zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, tylko ja wiem, czy raporty w pierwszej osobie są prawdziwe, i tylko ja bezpośrednio znam treści psychiczne, z których te raporty mają zdawać sprawę. Raportów w pierwszej osobie nie można korygować. Inaczej rzecz się ma z raportami w trzeciej osobie<sup>5</sup>. Nikt nie zna bezpośrednio treści psychicznych innej osoby, a więc nikt poza opisywaną w raporcie osobą nie może być pewien, czy opis zawarty w raporcie jest adekwatny. Oto tradycyjna, filozoficzna interpretacja tego zjawiska. Powiada się, że obserwując inne osoby, jedynie przypisuję im pewne stany psychiczne itp., natomiast obserwując samego siebie, mogę stwierdzić z całą pewnością, że wiem, jakie mam stany psychiczne itp., ponieważ bezpośrednio je znam i one mi przysługują. O innych mówię pośrednio przez analogię do siebie samego, znając siebie bezpośrednio. Dlatego też podstawą raportu w pierwszej osobie jest introspekcja, natomiast raportu w trzeciej osobie – obserwacja zachowania.

Istnienie introspekcyjnej, pewnej wiedzy o własnych stanach psychicznych, a jednocześnie niepewnej, empirycznej wiedzy o stanach psychicznych innych ludzi jest argumentem za słusznością dualizmu kartezjańskiego: duszę dusza zna bezpośrednio, istnienia duszy w ciele

<sup>5</sup> Przeciwno tezie, że zasada „nie można czytać w umysłach innych ludzi” jest zdroworozsądkowa, świadczy fakt, iż ludzie najczęściej „czytają w umysłach innych”, nie zauważając bynajmniej wskazanej wyżej różnicy, co prowadzi do notorycznych zaburzeń komunikacji. Zadaniem psychoterapeutów jest często uświadomienie, że taka różnica w ogóle istnieje. Por. Richard Bandler, John Grinder, *The Structure of Magic I. A Book about Language and Therapy*, Science and Behavior Books, Palo Alto 1975, s. 104.

innego można się tylko domyślać. Wskazany jednak podział nie jest, oczywiście, jedynie charakterystyczny dla dualizmu Kartezjusza. Może prowadzić też do innych rozwiązań i trudności, np. problemu istnienia umysłów innych ludzi w empiryzmie lub do solipsyzmu. Wittgenstein nadaje tradycyjnej epistemologicznej tezie wymiar semantyczny<sup>6</sup>. Zamiast mówić o bezpośredniej znajomości stanów psychicznych, mówi o znaczeniu wyrażen psychologicznych. Powyższa teoria wówczas brzmi tak<sup>7</sup>:

- (1) Znaczeniami wyrażen psychologicznych są pewne świadome przeżycia.
- (2) W raportach w pierwszej osobie znaczenia wyrażen psychologicznych znane są bezpośrednio przez introspekcję.
- (3) W raportach w trzeciej osobie znaczenia wyrażen psychologicznych znane są pośrednio przez obserwację, przez analogię do samego siebie.

Wittgenstein podważa wszystkie te tezy: najpierw pokazuje, że (2) jest nie do utrzymania, gdyż prowadzi do przyjęcia absurdalnej tezy o języku prywatnym; następnie podważa (3), gdyż jeśli nie ma analogii, to i teza jest nie do utrzymania. Jeśli zaś uda mu się podważyć te tezy, to znika argument na rzecz dualizmu.

### 3. Język prywatny i ekspresyjna teoria znaczenia

Zacznijmy od krótkiej rekonstrukcji argumentu przeciwko istnieniu języka prywatnego. Należy podkreślić, że Wittgensteinowi nie chodzi o możliwość istnienia takiego języka. Przecież bardzo łatwo sobie wyobrazić, że stworzyłem własny język na określenie rozmaitych przeżyć psychicznych, ale nie podzieliłem się definicjami z innymi; jest to więc język na mój własny użytek: „Można by więc wyobrazić sobie ludzi mówiących tylko monologami [...] Nie o to mi jednak chodzi. Wyrazy takiego języka miałyby odnosić się do czegoś, o czym wiedzieć może tylko mówiący; do jego bezpośrednich prywatnych doznań. Inna osoba nie mogłaby więc tego języka rozumieć” (§ 243)<sup>8</sup>. Chodzi więc o język, którego inna osoba zasadniczo nie *może zrozumieć*, ponieważ odnosi się on do czysto prywatnych, subiektywnych doznań. Zgodnie z tradycyjnym poglądem jednak wszystkie raporty w pierwszej osobie formułowane są właśnie w takim prywatnym języku, bo tylko podmiot doznań ma bezpośredni dostęp do owych doznań.

Argument Wittgensteina można podzielić na dwa kroki<sup>9</sup>. Najpierw pokazuje, że potoczny język wcale nie funkcjonuje tak, jak opisywany język prywatny. Następnie twierdzi, że zasady nadawania znaczenia wyrażeniom języka prywatnego są niezgodne z ogólnymi zasadami sensownego użycia wyrażen.

Język potoczny wcale nie zawiera wyrażen, których znaczenia definiuje się przez wskazanie na czysto prywatne doznania („żuki w pudełkach”, § 293). Odnosi się on do doznań, lecz ich nie *opisuje*, lecz *zastępuje* (§ 244). Słowo „ból” nie jest opisem, lecz wyrazem bólu (§ 245). Nie trzeba więc wiedzieć, że czuje się ból, aby sensownie używać słowa „ból”. Co więcej, Wittgenstein twierdzi, że nawet wiedzieć *nie można*, że się ból czuje, bo znaczy to tylko, że ból się czuje (§ 245). Dlaczego Wittgenstein tak twierdzi? Otóż dlatego, że jego zdaniem kiedy ktoś powie, iż coś wie, to zawsze można spytać, skąd to wie (innymi słowy, wiedzieć coś można tylko wtedy, gdy się ma uzasadnienie; na pytanie o uzasadnienie jest sensowna odpowiedź). Gdy ktoś mnie spyta, skąd wiem, że mnie boli, to uznaję to za głupie pytanie. Odpowiem co najwyżej: bo mnie boli. Takich twierdzeń się nie uzasadnia przez odwołanie do dalszych racji.

<sup>6</sup> Ernst Tugendhat, *Selbstbewußstein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, 1979, s. 113.

<sup>7</sup> Modyfikuję tu nieco analizę ter Harka. Por Michel ter Hark, *Beyond the inner and the outer: Wittgenstein's philosophy of psychology*, Synthèse Library, Kluwer Academic Publishers 1990, s. 120.

<sup>8</sup> Przekład poprawiony zgodnie z oryginałem.

<sup>9</sup> Moja interpretacja opiera się na analizie Tugendhata, dz. cyt., s. 98 i nn.

Paradygmatycznym przykładem u Wittgensteina jest ból. Weźmy jednak predykat epistemiczny, np. „postrzegać”. Czy można sensownie zapytać, skąd wiem, że postrzegam książkę przed sobą? Jaka miałaby być odpowiedź na takie pytanie? Zdanie „postrzegam książkę przed sobą” nie wymaga dalszego uzasadnienia (które *notabene* prowadziłyby do regresu w nieskończoność — skąd wiem, że wiem, że postrzegam? itd.). Może być ono natomiast uzasadnieniem dla zdania „Przede mną jest książka” (Dlaczego? Bo postrzegam książkę przed sobą).

Przejdźmy do drugiego kroku argumentacji. Dlaczego jednak nie można by stworzyć nowego języka prywatnego? Dlaczego np. nie można by stworzyć języka fenomenalistycznego do opisu subiektywnych doznań? Ponieważ nikt nie mógłby się takim językiem porozumiewać (§ 257); nie byłoby wiadomo, co słowa znaczą. Nie ma żadnego kryterium poprawnego użycia wyrażeń (§ 258), bo definicja ostensywna, która wskazuje prywatne doznania, nie jest efektywną definicją językową.

Tak, w telegraficznym skrócie, wygląda argumentacja Wittgensteina. Oznacza to, że trzeba odrzucić (2). Wittgenstein, na podstawie argumentu z braku uzasadnień dla zdań typu „Boli mnie nos”, nakłania nas, by przyjąć (4):

- (4) W raportach w pierwszej osobie znaczenia wyrażeń psychologicznych wyrażają doznania psychiczne.

Znaczenia wyrażeń psychologicznych języka potocznego nie są więc definiowane przez wskazanie czysto prywatnych doznań; wyrażenia te raczej zastępują pewne doznania, a ściślej mówiąc – są ich wyrazem. Innymi słowy, Wittgenstein twierdzi, że psychologiczne wyrażenia języka potocznego nie opisują doznań czysto prywatnych, lecz wyrażają doznania, co oznacza, że te doznania nie są czysto prywatne. Logiczny status okrzyku „au” jest identyczny, jak zdania „Boli mnie głowa”: tu nie ma miejsca na uzasadnienia.

Prowadzi to jednak do bardzo nieintuicyjnych konsekwencji. Zdanie „Postrzegam książkę przed sobą” należy traktować – prawdopodobnie – jako pozbawione wartości logicznej.

Czemu? Przecież i ja sam, i obserwator zewnętrzny może dobrze stwierdzić, czy postrzegam, czy nie (jeśli książki przede mną nie ma, a wygłaszam takie zdanie z przekonaniem, to i tak zdanie pozostaje fałszywe). Nikt nie może mówić, że wygłaszam zdanie fałszywe, kiedy powiem „Śniło mi się, że jestem kwadratowym kołem” (nawet jeśli mi się to nie śniło). Brak możliwości weryfikacji twierdzeń czy też określenia ich wartości logicznej nie powinien przecież automatycznie rozstrzygać kwestii, czy przysługuje im taka wartość, czy nie.

Co więcej, zdaje się, iż fakt, że nie wymagamy dalszych racji uzasadniających dla zdań typu „Boli mnie noga”, „Wierci mnie w nosie” czy „Śnił mi się premier wyganiający chłoporobotników z mojego pokoju hotelowego”, wcale nie rozstrzyga, że te zdania wcale uzasadnień nie mają. Po prostu rozmówca, o ile jest kompetentnym użytkownikiem języka, wie, kiedy używa się tych zdań i że uzasadnieniem jest odpowiednio fakt, że noga boli, że wierci w nosie, czy że ktoś miał dziwny sen przedwyborczy. Nie musi więc pytać i nigdy nie pyta. Ale są wyjątki. Małe dzieci mogą spytać poważnie: „Skąd wiesz, że cię kręci w nosie?”. Warto zauważyć, że podobne problemy z raportami w pierwszej osobie mieli inni filozofowie języka potocznego. I tak Gilbert Ryle obstawał przy bardzo podobnej teorii, zwalczając przy tym – tak samo jak Wittgenstein i Austin – teorię danych zmysłowych<sup>10</sup>:

[...] od początku było błędne przeciwstawianie intersubiektywnych przedmiotów czyjejkolwiek obserwacji, jak drozdy i sery, domniemanym osobliwym przedmiotom mojej własnej uprzywilejowanej obserwacji, mianowicie moim doznaniom; doznania bowiem nie są w ogóle przedmiotami obserwacji.

Zdania w pierwszej osobie są stwierdzeniami (*avowals*), nie zaś raportami obserwacyjnymi. Austin z kolei dostrzegł, że czasowniki w pierwszej osobie liczby pojedynczej mogą wyrażać

<sup>10</sup> Gilbert Ryle, *Czym jest umysł*, przeł. Witold Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, s. 332. Krytyka fenomenalizmu i danych zmysłowych znajduje się na str. 335-371.

pewne czynności – stało się to podstawą do teorii performatywów. Genezą tej teorii był problem przypisywania stanów psychicznych sobie i innym. To tłumaczy, dlaczego Austin uznał czasownik „wiem” za podobny do czasownika „obiecuję”<sup>11</sup>. Innymi słowy, odmówił Austin raportom w pierwszej osobie statusu obserwacji, analizując je raczej jako pewne czynności, które mogą się udać w określonych okolicznościach. Tak więc najważniejsi przedstawiciele filozofii języka potocznego ujęli zdania z czasownikami typu „boleć”, „patrzeć” i „odczuwać” w podobny sposób: jako pewne czynności czy też ekspresje. Warto na marginesie dodać, że wszystkie ekspresyjne teorie znaczenia opierają się na nieostrym terminie „wyrażać”. W nieco lepszej sytuacji są teorie performatywne Austina: są po prostu ściślejsze. Wszystkie jednak te teorie obarczone są tymi samymi problemami, co teoria Wittgensteina: twierdzą nie tylko, że zdania psychologiczne w pierwszej osobie nie są obserwacyjne, lecz także że nie mają wartości logicznej. Czy na pewno? Weźmy zdanie „Wiem, że Józef K. został oskarżony”. Czy nie ma ono wartości logicznej? „Wiedzieć” to chyba czasownik (także) psychologiczny: filozofowie języka potocznego nie podają kryteriów różnicowania takich czasowników od innych. Krótko mówiąc, ekspresyjna teoria znaczenia nie napotyka wprawdzie trudności związanych ze zdroworozsądkową, obserwacyjną teorią znaczenia, lecz rodzi nowe.

Jeśli przyjmiemy za Wittgensteinem, że znaczenia wyrażen psychologicznych nie są definiowane ostensywnie przez wskazanie na pewne prywatne doznania, to nie mamy bezpośredniej znajomości doznań psychicznych. Jeśli nie mamy bezpośredniej znajomości psychiki, to nie możemy pośrednio poznawać umysłów innych ludzi czy też ich bólów. W istocie to obserwator ma „wiedzę bezpośrednią, a cierpiący nie ma żadnej wiedzy, tylko ma ból”<sup>12</sup>. W ten sposób Wittgenstein odrzuca (3).

Prawidłowy opis znaczeń wyrażen psychologicznych nie zakłada, jego zdaniem, żadnej obserwacji jako koniecznego warunku sensowności: nie muszę obserwować własnych stanów psychicznych, ja je tylko mam i wyrażam; nikt nie musi przez analogię do siebie wnioskować, że ktoś inny ma stany psychiczne, lecz tylko przyjmuje odpowiednie nastawienie wobec ciała jako wyrazu psychiki<sup>13</sup>. Innymi słowy, nie ma tu nawet miejsca na problem istnienia innych umysłów, bo nie pojawia się sceptyczna wątpliwość przez „gorszy” status twierdzeń o umysłach innych. Takie samo rozwiązanie problemu istnienia innych umysłów znajdziemy u Ryle’a<sup>14</sup> i Austina. Istnienie innych umysłów przyjmujemy w momencie, gdy rozumiemy innych ludzi. A że ich rozumiemy, to problem empirystycznych sceptyków jest złudny. Niemniej ani Wittgenstein, ani Ryle, ani Austin nie zajmują się dokładniej problemem przypisywania stanów mentalnych innym ludziom, tj. problemem, jakie stany należy przypisać i na jakiej podstawie. Ten problem pojawi się w filozofii umysłu później.

#### **4. Operacjonizm filozofii języka potocznego**

Filozofów języka potocznego często uznaje się za behawiorystów logicznych. Behawioryzm logiczny pojawił się w latach 30. jako kontrpropozycja wobec materializmu i dualizmu; miała to być teoria znaczenia wyrażen psychologicznych nie odwołująca się do niesprawdzalnych i nonsensownych, bo nieweryfikowalnych tez metafizycznych. Pokrewieństwo behawioryzmu logicznego, będącego w istocie zastosowaniem operacjonizmu w psychologii, z weryfikacyjną teorią znaczenia jest oczywiste. Empiryści logiczni tworząc tę teorię, chcieli określić pewne granice odpowiedzialnego i sensownego języka. Behawioryzm logiczny ma podobny cel: co nie da się sformułować w kryteriach pewnych operacji: dokładniej operacji obserwacyjnych zewnętrznego zachowania, nie jest sensowne.

---

<sup>11</sup> J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993, s. 138 i nn.

<sup>12</sup> P.M.S. Hacker, *Wittgenstein*, przeł. Jacek Hołówka, Wydawnictwo Amber, Warszawa 1997, s. 68.

<sup>13</sup> Por. ter Hark, dz. cyt., s. 138.

<sup>14</sup> Ryle, dz. cyt., s. 115.

Wittgenstein bywa często zaliczany do behawiorystów logicznych na równi z Ryle'em. Sam zastrzega, że nie jest behawiorystą (§307), to jednak behawioryzm rozumie jako tezę, iż „poza ludzkim zachowaniem wszystko jest fikcją”. To zaś znaczy, że nie jest radykalnym behawiorystą psychologicznym (jak np. B.F. Skinner). Niemniej argument przeciwko językowi prywatnemu często odbierano jako behawiorystyczny – w sensie behawioryzmu logicznego. Nie da się zaprzeczyć, że twierdzenie o konieczności istnienia intersubiektywnych – zachowaniowych – kryteriów poprawności językowej jest bliskie behawioryzmowi logicznemu. Weźmy jednak przykład analizy behawiorystycznej autorstwa Rudolfa Carnapa<sup>15</sup>: zdanie „Jestem zdenerwowany” znaczy tyle, co „Widzę, że trzęsą mi się ręce”. Innymi słowy, zamiast obserwować swoje własne doznania psychiczne, muszę obserwować moje ciało, np. ręce. Słowem, behawiorysty logiczni przyjmują, że znaczenie wyrażen psychologicznych należy definiować przez wskazanie pewnych obserwowalnych intersubiektywnie zachowań. Zdaniem Wittgensteina obserwacja jednak jest niepotrzebna do wyrażania doznań psychicznych. Natomiast przypisywanie doznań psychicznych innym ludziom opiera się na interpretacji wyrazów ich ciała, nie zaś na opisywaniu ich ciał w języku fizykalistycznym.

Jednym słowem, Wittgenstein odrzucając język prywatny odrzuca jednocześnie i fenomenalistyczną, i fizykalistyczną teorię znaczenia wyrażen psychologicznych (czyli behawioryzm logiczny w stylu Carnapa). Odrzuca też zdroworoządkową interpretację takich słów, jak „wnętrze” i „wejrzenie w głąb siebie”: powierzchniowa gramatyka tych wyrażen stanowi źródło metafizycznego zamętu. Jednak wyrażen tych nie należy traktować poważnie, gdyż czysto prywatnego obserwowalnego „wnętrza”, teatru doznań psychicznych po prostu nie ma. To błędny opis.

Nie znajdziemy jednak u Wittgensteina żadnej tezy ontologicznej na temat substancji umysłu i ciała, identyczności psychiki z materią itp. Porzuciwszy fenomenalizm, fizykalizm, behawioryzm logiczny w stylu Carnapa, dualizm kartezjański, solipsyzm itd., sam Wittgenstein nie proponuje żadnej analogicznej tezy. Można to rozumieć dwojako: albo jako świadectwo niechęci Wittgensteina do wszelkiej teorii filozoficznej, która wyjaśniałaby, czym są doznania psychiczne; albo jako zwykły brak rozstrzygnięcia w tej sprawie. Za pierwszą interpretacją przemawia terapeutyczny patos dociekań Wittgensteina. Jeśli jednak odwołamy się ponownie do czysto opisowego charakteru filozofii i faktu, że zajmuje się ona dociekaniem pojęciowymi, to wcale nie znajdziemy tam argumentu na rzecz tezy, że opis filozoficzny nie może zawierać tez ontologicznych. Dlaczego identyczność ciała i umysłu nie miałaby być np. prawdą pojęciową, a tylko empirycznym wyjaśnieniem naukowym, obcym z gruntu filozofii Wittgensteina?

Gilbert Ryle, uprawiający filozofię analityczną w podobnym duchu, co Wittgenstein, nie unika bynajmniej w swych pojęciowych analizach rozstrzygnięć ontologicznych. W istocie proponuje aparat pojęciowy, w którym istotnym terminem jest „kategoria ontologiczna”; analizy Ryle'a mają wskazywać na popełniane często błędy kategorialne. Brak, co prawda, ścisłej i wyraźnej definicji „kategorii”; zdaje się, że kategorii ontologicznych jest nieskończenie wiele, a wykrywa się je przez poszczególne analizy i przykłady. Jest więc Ryle – z punktu widzenia metafizyki – skrajnym pluralistą, nie zaś fizykalistą<sup>16</sup> czy fenomenalistą<sup>17</sup>. Nie wystrzega się jednak wypowiedzi na tematy ontologiczne. Różnice te wynikają z innego zakresu analizy języka potocznego. Ryle odkrył metodę, która pozwalała wyróżniać kategorie ontologiczne, zaś Wittgenstein – nie, dlatego też nie może w sposób odpowiedzialny głosić żadnych tez ontologicznych.

<sup>15</sup> ter Hark, dz. cyt., s. 109 i n.

<sup>16</sup> Ryle, dz. cyt., s. 58-9. Stwierdzenie, że istnieją tylko umysły lub istnieją tylko ciała, byłoby to coś takiego „jak powiedzenie: Ona kupiła lewą i prawą rękawiczkę albo kupiła parę rękawiczek (ale nie obie)”. Innymi słowy, fizykalizm popełnia błąd kategorialny.

<sup>17</sup> Tamże, s. 366 nn.

Wittgenstein nie jest może behawiorystą logicznym w stylu Carnapa, czyli czystym operacjonistą<sup>18</sup>, jednak z pewnością przywiązany jest do pewnych zasad operacjonizmu. Dane wyrażenie jest sensowne, gdy może być zrozumiałe, zaś zrozumiałość wymaga istnienia intersubiektywnych podstaw rozumienia – kryteriów lub symptomów, dostępnych w obserwacji, które pozwalałyby określić, czy rozumienie zachodzi, czy też nie. Dlatego też Wittgenstein będzie twierdził, że język złożony wyłącznie z wyrażen typu „nastrój mojej znajomej owego pamiętnego wieczora” jest niezrozumiały (przy założeniu, że rozmówca nigdy nie dowiaduje się, o jaką znajomą chodzi i jaki wieczór).

Operacjonizm – nawet w postaci, jaką odnajdujemy u Wittgensteina – może podlegać trafnej krytyce Zabłudowskiego<sup>19</sup>, jako że można traktować go jako pewien wariant weryfikacjonistycznej teorii znaczenia. Wypowiedź Schlicka „Nie możemy uchwycić żadnego znaczenia (*to understand any meaning*) bez ostatecznego odwołania się do definicji ostensywnych, to zaś oznacza, oczywiście, odwołanie się do doświadczenia, czyli możliwość weryfikacji”<sup>20</sup> mogłaby się znaleźć równie dobrze w uwagach Wittgensteina: tworzenie języka prywatnego rozumie przecież jako ostensywne definiowanie jego terminów, a niemożność przeprowadzenia efektywnej operacji definiowania jest rozstrzygającym argumentem w sporze o język prywatny.

Zdawałoby się, że różnica jednak między neopozytywistami a Wittgensteinem jest widoczna gołym okiem. Podczas gdy oni usiłują dokonać reformy języka i wyrugować metafizyczne miazmaty, oferując w zamian dziwny język fizykalistyczny lub fenomenalistyczny, to Wittgenstein opisuje język potoczny i zwalcza właśnie prywatny język fenomenalistyczny narzędziami weryfikacjonizmu (który to język należałoby założyć na gruncie nieprzemysłanych, błędnych teorii zdroworozsądkowych). Zakłada jednak, że język potoczny w istocie spełnia warunki sprawdzalności, tj. że komunikujemy się skutecznie, mogąc sprawdzać rozumienie znaczenia terminów za pomocą definicji ostensywnych. Wypowiedzi zaś, które tym kryteriom nie mogą sprostać, odrzuca Wittgenstein jako gramatyczno-metafizyczne złudzenia. Skoro jednak takie wypowiedzi notorycznie się pojawiają, to może operacjonistyczne założenia Wittgensteina, nie zaś krytykowane przezeń metafizyczne tezy, są fałszywe?

Powyższa krytyka Wittgensteina opiera się jednak na założeniu, które sam Zabłudowski uznaje za wątpliwe, że mianowicie zdroworozsądkowe intuicje językowe użytkowników języka są spójne i miarodajne. Zastanówmy się, czy w zasadzie umiarkowanego weryfikacjonizmu, który nie nakazuje rewolucji językowej, lecz uznaje, że odpowiedzialne mówienie wymaga możliwości sprawdzenia, czy rozumienie dochodzi do skutku, nie tkwi ziarno prawdy. Stawką jest oczywiście zasadność jakiegokolwiek krytyki metafizyki z punktu widzenia Wittgensteina.

Wyobraźmy sobie pewną nową doktrynę spiskowo-sekciarską. Jej założyciele powiadają, że są w depozytariuszami Prawdy Uczonych Kosmitów (dalej: PUK), która to prawda może być zdradzona wyłącznie posłusznym członkom sekty; uczestnictwo zaś w sekcji gwarantuje tani przydział własnego lokum w Nowym, Wspaniałym, Kosmicznym Świecie. PUK nie można zrozumieć, nie będąc członkiem sekty; jednak jakiegokolwiek wątpliwości co do sensowności czy prawdziwości PUK wykluczają zrozumienie PUK. Sceptyczni przeciwnicy sekty twierdzą, że PUK wcale nie jest zdaniem (względnie) zbiorem zdań prawdziwych, lecz zapewne jakimś frazesem lub bełkotem. Nie mogą jednak, jako sceptycy, być przez sektę do

---

<sup>18</sup> Zarzucają mu to Fodor i Chihara. Por. Charles S. Chihara, Jerry A. Fodor, *Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein*, *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), ss. 281-295. Niestety, ich analizy są niepełne, gdyż rozpatrują wyłącznie zagadnienie raportów w trzeciej osobie, pomijając zupełnie raporty w pierwszej osobie i ekspresyjną teorię znaczenia.

<sup>19</sup> Andrzej Zabłudowski, *Sprawdzalność i znaczenie*, cz. I i II, *Studia Filozoficzne* 4 (1966) i 1 (1967).

<sup>20</sup> Cyt. za Zabłudowski, cz. I, s. 31.



PUK dopuszczeni; tajne zasady sekty w istocie wykluczają ujawnienie PUK komukolwiek i kiedykolwiek (nawet władzom sekty).

Mamy do czynienia z zamierzonym zakłóceniem komunikacji. PUK nie stanowi już jednostki językowej, lecz przedmiot kultu, niemożliwe (technicznie) jest rozumienie lub wypowiedzanie PUK. Oczywiście, jeśli sekta jest całkiem niegroźna i promuje np. dożywianie dzieci w szkołach, a na wsiach rozprowadza podręczniki języków obcych, organizuje akcje charytatywne itd., to takie drobne dziwactwo nas może razić, ale możemy przejść nad nim do porządku dziennego. Gorzej, jeśli ktoś zobowiązany instytucjonalnie (np. prawnik w sądzie powszechnym, naukowiec) do głoszenia odpowiedzialnych sądów zaczyna wprowadzać do swojego słownika liczne wypowiedzi typu PUK, opatrując je – jak nasza sekta – znane z bajki Andersena zastrzeżenia impregnujące PUK przed jakąkolwiek krytyką (typu: „Głupiec nigdy nie zrozumie PUK!”). Solipsystyczna teoria znaczenia terminów psychologicznych byłaby w ujęciu Wittensteina złożona z bardzo wielu terminów takich jak PUK: niedostępnych intersubiektywnie, odpornych na krytykę wyrażeń.

Jeśli uznać, że wprowadzanie przez naukowca wyrażeń typu PUK jest niedopuszczalne, to jednak w operacjonizmie Wittgensteina kryje się ziarno prawdy. Może nie trzeba posuwać się aż do behawioryzmu, lecz oczywiste jest, że do intersubiektywnego rozumienia muszą istnieć pewne intersubiektywnie dostępne oznaki poprawnego używania terminów. Nie można podawać znaczenia wskazując na niedostępne intersubiektywnie przedmioty. A więc teoria znaczenia zrozumiałego skądinąd języka potocznego nie może się odwoływać do języka złożonego z zasadniczo niezrozumiałych wyrażeń takich jak PUK, czyli do języka prywatnego: rzecz w tym, by tego, co sensowne, nie definiować w terminach tego, co niesprawdzalne. Bliższy jest Wittgenstein tym empirystom, którzy weryfikacjonizm pojmowali jako teorię demarkacji nauki, nie zaś jako teorię znaczenia w ogóle.

## 5. Psychologia potoczna kontra kognitywistyka

Wedle tradycyjnego ujęcia Wittgenstein rekonstruuje nasze potoczne wyobrażenia psychologiczne, walcząc z panującym w naszym języku i poglądach nieładem pojęciowym. Opisuje nasze umiejętności interpretacji działań i ciał innych osób jako *Menschenkenntnis*, czyli „znanie się na ludziach” lub „umiejętność rozumienia ludzi”<sup>21</sup>. Uzyskane na drodze zmuśnych analiz przykładów – czy to rzeczywistych, czy fikcyjnych – prawdy pojęciowe stanowią istotny rezultat filozoficzny. Skoro są to prawdy pojęciowe, są one aprioryczne, czyli uzasadniane niezależnie od doświadczenia. Innymi słowy, analizy (opisy) Wittgensteina pozostaną w mocy niezależnie od rozwoju nauk psychologicznych czy innych, są bowiem od nich niezależne.

Wskazywałem, że jeśli przyjmiemy powyższy pogląd, musimy umieć rozróżnić ściśle opisy i wyjaśnienia lub – odpowiednio – prawdy pojęciowe i prawdy empiryczne. Załóżmy, wbrew panującemu w filozofii analitycznej Quine’owskiemu sceptycyzmowi, że takie rozróżnienie jest do przeprowadzenia. Czy jednak prawdy pojęciowe jednego języka – potocznego języka angielskiego lub niemieckiego – są równie niewzruszone, jak uniwersalne prawdy pojęciowe, których poznanie przypisywał sobie choćby Platon?

Odpowiedź zwolennika Wittgensteina może być prosta: oczywiście, analizy języka dotyczą zawsze konkretnego języka, nie ma apriorycznych prawd obowiązujących niezależnie od języka, w jakim je wyrażono. Pojawia się wówczas inna, poważniejsza trudność. Dlaczego mamy nie użyć innego języka? Dlaczego mamy posługiwać się potocznym językiem angielskim lub niemieckim z połowy XX wieku?

Należy pamiętać, że analiza pojęciowa wcale nie uprawomocnia języka, który jest przedmiotem analizy. Czysty opis to tylko opis; nie idzie nawet o rozwiązywanie tkwiących w języku trudności czy sprzeczności. Sam Wittgenstein przyznaje, że można wprowadzać

<sup>21</sup> Patrz ter Hark, s. 146 i n.

nową terminologię i nie ma w tym nic złego, to dobre prawo nauki<sup>22</sup>. Dlaczego zatem zwolennicy Wittgensteina twierdzą, że nie wolno zmienić naszego języka i używać słowa „myśleć” w odniesieniu do komputerów?

Ataki przeciwko próbom stworzenia sztucznej inteligencji (czy kognitywistyce w ogóle) są wśród zwolenników Wittgensteina bardzo częste<sup>23</sup>, a przedmiotem refutacji jest zwykle test Turinga (operacjonalistyczny!). Argumentami rozstrzygającymi są tezy: (a) Wittgenstein twierdził, że maszyny nie myślą; (b) nie mówimy, że maszyny myślą<sup>24</sup>. Oba są nieprzekonujące: Wittgenstein nie jest człowiekiem nieomylnym, a ja mówię, że maszyny myślą i nawet John Searle rozumie, co mam na myśli.

Ogólnie rzecz biorąc, inne analizy pojęć psychologicznych u Wittgensteina można poddać podobnej krytyce. Rekonstruowana przez niego psychologia jest, jak powiadają kognitywiści, psychologią potoczną (ludową). Można taką psychologię uznawać za naukę *in nuce* (jak Jerry Fodor), można uznawać ją za przednaukowy i z pragmatycznych względów znakomity środek przewidywania zachowań (jak Daniel Dennett), można ją wreszcie odrzucać (jak Steven Stich czy Paul Churchland). Oręż analizy języka potocznego byłby wobec argumentów Churchlanda całkiem bezsilny, gdyby Churchland potrafił zdefiniować cały nowy język, podając intersubiektywnie dostępne podstawy rozumienia znaczeń. Takiej podstawy brak w reformie fenomenalistycznej, lecz w fizykalistycznej i behawiorystycznej można ją wskazać. Co jednak się ostać musi z analiz Wittgensteina? Moim zdaniem, zdrowa idea stojąca za swego rodzaju weryfikacjonizmem i to, co będziemy chcieli z różnych względów zachować w języku potocznym. Za tym idzie argument przeciwko językowi prywatnemu, czyli przeciwko zdroworozsądkowemu pogładowi o raportach w pierwszej i trzeciej osobie. Ten argument podważa raczej skłaniające do przyjęcia dualizmu kartezjańskiego; podważa też tradycyjny pogląd na temat subiektywnych i obiektywnych zjawisk psychicznych<sup>25</sup>.

Wittgenstein bynajmniej nie odtwarza zdroworozsądkowych poglądów zawartych w języku; wówczas nie uprawiałby filozofii języka, lecz filologię (lub wręcz lingwistykę korpusową: cała analiza sprowadzałaby się do podania najczęstszych przykładów z korpusu danego języka). Posługuje się, jak Ryle i Austin, metodą opisu przykładów, które uświadamiają pewne intuicje językowe, podważające błędne teorie filozoficzne i zdroworozsądkowe. Metodą krytyki jest tutaj analiza przykładów *operacji* wyjaśniania lub podawania znaczenia. Czego znaczenia nie da się wyjaśnić, to nie ma sensu.

Pozostaje wszakże wątpliwość, na ile intersubiektywnie sprawdzalne są argumenty z przykładów: najwyraźniej dzieła Wittgensteina mimo wielości egzemplifikacji pozostają wieloznaczne i mało uchwytne dla wielu czytelników. Czy to wina czytelników, czy autora, wierzącego w powszechne intuicje językowe? To może mało istotne; istotniejsze jest to, że jeśli język potoczny nie jest ostatecznym autorytetem, a przykład nie jest jednoznaczny, to metoda późnego Wittgensteina w filozofii umysłu nie jest najlepsza. Świadczy o tym choćby fakt, że nawet ortodoksyjne interpretacje Wittgensteina pisane są w formie znacznie bardziej tradycyjnej i – bardziej zrozumiałej.

---

<sup>22</sup> Ludwig Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 51.

<sup>23</sup> Por. np. P.M.S. Hacker, dz. cyt., s. 82 i nn.; Michel ter Hark, dz. cyt., s. 266 i nn.

<sup>24</sup> Gellner powiedziałby, że to typowy przykład błędu naturalistycznego w filozofii języka potocznego: skoro się tak nie mówi, to tak nie wolno mówić. Por. Ernest Gellner, *Słowa i rzeczy*, przeł. Teresa Hołówska, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 108.

<sup>25</sup> Podważa więc istotność tezy, że nie wiemy, jak to jest być nietoperzem. Oto, co powiedziałby Wittgenstein: „Nie rozumiemy nietoperzy, bo nie mamy wspólnej formy życia; nie czujemy się jak nietoperze, bo nie mamy ich budowy fizycznej. Ale z tego nie wynika, że nie wiemy, jak to jest być człowiekiem. Wiemy, jak to jest być innym człowiekiem (jeśli np. ten człowiek nam powie, jak się nim jest), ale nie wiemy, jak to jest być sobą (bo sobą się tylko czujemy i to wyrażamy w zachowaniu)”. Jest to więc refutacja tezy Nagela. Por. Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat?” w: tegoż, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, New York 1979.