

JAN WAWRZYNIAK*

FILOZOFIA JAKO DIAGNOZA. BARRY STROUD O NATURZE FILOZOFII I ZNACZENIA

Słowa kluczowe: Kripke, Stroud, Wittgenstein, diagnoza, filozofia, rozumienie, semantyczne, użycie, znaczenie

Keywords: Kripke, Stroud, Wittgenstein, diagnosis, philosophy, understanding, semantical, use, meaning

I

Pytanie dotyczące tego, co odróżnia filozofię od innych sposobów ujmowania rzeczywistości, jest kwestią często podejmowaną przez filozofów, ale jak zauważył Kołakowski, budzi ona wśród niektórych ‘profesjonalistów’ „głuchą irytację”¹. Zdaniem Kołakowskiego wystąpienie tej reakcji „u ludzi, którzy odczuwają niejaką śmieszność w społecznym statusie zawodu, zmuszonego jakby do ciągłego usprawiedliwiania się z własnego bytu”², jest rzeczą zrozumiałą. Być może ta potrzeba samousprawiedliwienia jest z pewnej perspektywy rzeczywistości śmieszna, niemniej jednak należy ona

* Jan Wawrzyniak – adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Email: janekwaw@poczta.fm.

¹ L. Kołakowski, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa: PWN 1967, s. 9.

² Tamże.

do istoty filozoficznej działalności³. Barry Stroud, którego koncepcję filozofii zamierzam omówić w tym artykule, stwierdza nawet, że brak filozoficznej autorefleksji jest w pewnym sensie nieobecnością samej filozofii⁴. Czy ma on rację? Prowadzenie rozważań nad naturą matematyki nie jest koniecznym warunkiem rzetelnego uprawiania samej matematyki, podobnie rzecz się ma w przypadku innych nauk, czy to humanistycznych, czy też ścisłych. Dlaczego filozofia miałaby być wyjątkowa pod tym względem? Częściową odpowiedzią na ten zarzut mogłoby być następujące zdanie z *Traktatu*: „Filozofia nie jest żadną z nauk”⁵ pod warunkiem, że wyjaśnilibyśmy, czym filozofia różni się od nauki. Odpowiedź na naszą pierwotną kwestię wymaga jednak czegoś więcej, to jest pokazania, dlaczego wszelkie dociekania filozoficzne zakładają refleksję nad ich naturą. Wedle Strouda wynika to między innymi z tego, że to, jaka jest treść pytań stawianych przez filozofów, nie jest wcale oczywiste. Znajomość sformułowań nie jest warunkiem wystarczającym do określenia tego, z jakim problemem mamy do czynienia. Musimy wiedzieć, w jakim kontekście zostały użyte dane słowa – musimy więc między innymi wiedzieć, jakie stwierdzenia i jakie pytania spowodowały wypowiedzenie tych słów. Konieczne jest także określenie tego, co powinno, a co nie powinno być brane pod uwagę przy udzielaniu odpowiedzi na dane pytanie. Przede wszystkim jednak trzeba wskazać, co mamy nadzieję osiągnąć poprzez postawienie tego typu pytań, oraz to, jakiego rodzaju zrozumienie mogłyby nam dać odpowiedzi na nie⁶.

Częściowym wyjaśnieniem przynależności pytania o naturę filozofii do niej samej może być – jak już wskazałem – to, że filozofia nie jest na-

³ Wydaje się, że za takim poglądem opowiada się także Kołakowski, por. tamże. Jego uwagi na temat relacji pomiędzy filozofią a refleksją dotyczącą jej natury można jednak interpretować nieco odmiennie: każda wypowiedź metafizyczna stanowi integralną część filozofii, niemniej jednak można uprawiać filozofię, całkowicie ignorując kwestie dotyczące jej natury. Warto podkreślić, że stanowisko Strouda jest niewątpliwie bardziej radykalne niż ta druga interpretacja.

⁴ Por. B. Stroud, *What is Philosophy*, [w:] *What is Philosophy*, red. Ragland & Heidt, New Haven: Yale University Press 2001, s. 38–39.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1997, 4.111.

⁶ Na tę myśl B. Strouda zwracają szczególną uwagę J. Bridges i N. Kolodny; zob. J. Bridges, N. Kolodny, *The Quest to Understand Philosophy*, [w:] *The Possibility of Philosophical Understanding: Reflections on the Thought of Barry Stroud*, red. J. Bridges, N. Kolodny & W. Wong, Oxford: Oxford University Press 2011, s. 3–13.

uką. (Odmówienie jej tego statusu nie musi oznaczać, że jest działalnością bezwartościową pod względem intelektualnym). Stroud przychyliła się do takiego poglądu. Jego zdaniem dowolną naukę można scharakteryzować – zakładając, że określony jest moment historyczny – poprzez powszechnie stosowane w niej metody oraz zespół twierdzeń, które są przyjmowane przez ogół specjalistów z danej dziedziny. Z tego oczywiście nie wynika, że kompetentni naukowcy nie uznają wielu wzajemnie wykluczających się teorii. Co więcej, Stroud nie twierdzi, że poglądy outsiderów kontestujących powszechnie akceptowane twierdzenia i teorie będą zawsze traktowane jako nienaukowe. Zakłada on jedynie, że naukowcy na danym etapie rozwoju przyjmują bez wahania niektóre twierdzenia za prawdziwe, inne zaś kategorycznie odrzucają jako fałszywe. W filozofii sytuacja jest odmienna. Ta teza nie budzi specjalnych kontrowersji. Wielu filozofów (np. Kartezjusz, Husserl) uważało i uważa, że ten stan rzeczy może, a nawet powinien ulec zmianie. Filozofia ich zdaniem powinna stać się nauką. Niektórzy zwolennicy tego poglądu sądzili nawet, że powinna stać się nauką najdoskonalszą, bo prowadzącą do niepodważalnych rezultatów. Stroud nie zgadza się z takim podejściem, ale nie dlatego, że wątpi, iż filozofowie są zdolni do zaakceptowania jakiegoś wspólnego kanonu twierdzeń i teorii. Kwestionuje on samo przekonanie, że celem filozofii jest odkrycie zbioru tez lub teorii filozoficznych:

Mam na myśli także to, że nie jest ona poszukiwaniem czegoś, co moglibyśmy nazwać filozoficznymi doktrynami lub tezami. Filozofia, tak jak ją postrzegam, jest działalnością, nie zaś zbiorem doktryn lub prawd. Odkrywanie filozoficznych tez lub doktryn nie jest ani jej sednem, ani celem⁷.

Takie podejście do filozofii jest spowodowane tym, że status twierdzeń filozoficznych jest co najmniej problematyczny. Czym miałyby być takie twierdzenia? Jaki jest ich sens? Na jakiej podstawie mogą być one akceptowane? Jak już wspomniałem, wedle Strouda nie da się określić sensu pytania filozoficznego, abstrahując od kontekstu, w jakim to pytanie zostało postawione, czyli od kontekstu innych pytań filozoficznych i odpowiedzi na nie. Podobnie rzecz się ma z twierdzeniami filozoficznymi. Sens danej tezy filozoficznej nie może być określony jedynie na podstawie jej

⁷ B. Stroud, *What is Philosophy*, dz. cyt., s. 32–33.

słownego sformułowania. Problematiczne jest także to, co w ogóle może stanowić rację na rzecz jakiegoś twierdzenia filozoficznego. W przypadku nauk szczegółowych (formalnych, przyrodniczych, społecznych i humanistycznych) potrafimy w większości przypadków wskazać, co może, a co nie może być uzasadnieniem danego twierdzenia. W powyższym cytacie Stroud wyraża przekonanie, że filozofia jest raczej działalnością niż zbiorem doktryn. Powstaje zatem pytanie, na czym polega ta działalność. Wiemy, że jej celem wedle Strouda nie powinno być formułowanie tez. Czy znaczy to, że filozofia ma się ograniczyć do stawiania pytań? Czy filozofowie mają poruszać ważne kwestie, które ze swej natury są nierozstrzygalne? Podejście Strouda jest inne niż sugestie zawarte w tych pytaniach. Zadaniem filozofii jest przede wszystkim zrozumienie pytań i odpowiedzi formułowanych przez filozofów, to zaś prowadzi do osiągnięcia intelektualnej samoświadomości. Jak już wskazałem, zrozumienie, o które chodzi w filozofii, jest możliwe dzięki określeniu źródeł problemów filozoficznych. Filozof musi zatem postawić diagnozę dotyczącą sytuacji, w której się znajduje. Stroud zestawia metaforę filozofii jako diagnozy z metaforą filozofii jako terapii. Zdaniem Strouda to drugie ujęcie roli filozofii w naszym życiu może prowadzić do nieporozumień⁸. Dlaczego? Terapię oceniamy poprzez jej wyniki. Co miałyby być efektem terapii filozoficznej? Pozbycie się problemów filozoficznych. Problemy filozoficzne można usuwać, stosując całkowicie niefilozoficzne metody. Być może takie metody są nawet skuteczniejsze (być może da się stworzyć jakieś pigułki zapobiegające powstawaniu problemów filozoficznych). Jeśli filozofia miałaby być tak rozumianą terapią, to jej zastąpienie przez innego typu procedury ‘lecnicze’ nie przyniosłoby żadnej straty, a wręcz mogłoby przynieść korzyści⁹. Porównanie filozofii

⁸ Jak wiadomo, terapeutyczną koncepcję filozofii dość powszechnie przypisuje się Wittgensteinowi. Wedle Strouda taka interpretacja nie jest jednak trafnym odczytaniem myśli autora *Dociekań*. Zdaniem Strouda, Wittgensteinowi nie chodzi o usunięcie problemów filozoficznych dowolnymi środkami – z filozoficznego punktu widzenia problem przestaje istnieć tylko wtedy, gdy pokażemy, że do jego powstania doprowadził zamęt pojęciowy. W ujęciu Strouda Wittgensteinowska terapia jest diagnozą.

⁹ Wydaje się, że skrajni relatywiści akceptują taką koncepcję filozofii. Ich zdaniem, w sytuacji, gdy to, co uznajemy za perswazję, jest skuteczniejsze niż to, co uznajemy za argumentację, należy stosować perswazję. Użyłem zwrotów „to, co uznajemy za perswazję”, „to, co uznajemy za argumentację”, bowiem wedle nich nie da się wskazać obiektywnej różnicy pomiędzy argumentacją a perswazją. Stanowisko takie jest niepojęte, ponieważ jeśli uznajemy, że każda argumentacja jest perswazją i na odwrót, to

do diagnozy, w przeciwieństwie do uznania jej za swoistą terapię, sugeruje, że tym, co stanowi o istocie filozofii nie są efekty, lecz specyficzne sposoby postępowania, które mają na celu zrozumienie tego, skąd biorą się problemy filozoficzne. Czy zatem filozoficzną diagnozę należy pojmować jako genealogię problemów filozoficznych? Czy ma być ona historią problemów? Dla Strouda filozofia jest ściśle związana z historią filozofii¹⁰. Nie zgadza się z Quine'em, że istnieje coś takiego jak zainteresowanie problemami filozoficznymi, które jest całkowicie niezależne od znajomości historii filozofii i wskazuje, iż filozofia autora *Dwóch dogmatów empiryzmu* także wyrosła z pewnej tradycji:

Fakt, że głównym przedmiotem zainteresowania Quine'a nie jest badanie historii filozofii, nie znaczy, że filozofuje on w oderwaniu od tej tradycji, i że jej nie zna. W rzeczywistości ma on bardzo dużą wiedzę na temat historii filozofii. Tak się składa, iż dla niego historię filozofii stanowiły dzieła Carnapa i *Principia Mathematica*¹¹.

Diagnoza wedle Strouda nie musi jednak polegać na śledzeniu historycznego rozwoju filozoficznej problematyki. Tym, co istotne, jest wskazanie założeń i presupozycji naszych pytań, zrozumienie naszych filozoficznych aspiracji oraz pokazanie warunków, jakie mają spełniać możliwe rozstrzygnięcia. Skrótowno i niezbyt precyzyjnie rzecz ujmując, diagnoza filozoficzna ma być genealogią logiczną naszych problemów, należy jednak dodać, że wedle Strouda najlepszym sposobem zrozumienia pytań, które sobie stawiamy, jest zrozumienie wcześniejszych sposobów myślenia o świecie, z których te pytania wyrastają.

Pogląd, zgodnie z którym filozofia ma wyjaśniać genezę problemów filozoficznych, może wydawać się na pierwszy rzut oka całkowicie absurdalny. Skoro refleksja filozoficzna ma dotyczyć jedynie pewnego zbioru złożonego z pytań filozoficznych i odpowiedzi na nie, to elementy tego zbioru, o ile rzeczywiście mają posiadać charakter filozoficzny, powinny również dotyczyć wypowiedzi o charakterze filozoficznym itd. Mamy zatem

słowu „argumentacja” nie przypisujemy innego znaczenia niż słowu „perswazja”, a tym samym musimy się zgodzić, że wyrażenia „to, co uznajemy za argumentację” i „to, co uznajemy za perswazję” mają ten sam sens.

¹⁰ Por. B. Stroud, *What is Philosophy*, dz. cyt., s. 43.

¹¹ Tamże, s. 36–37.

do czynienia z regresem w nieskończoność. Wydaje się więc, że trzeba przyjmując następujący wniosek: albo filozofia w ostatecznym rozrachunku dotyczy niezinterpretowanych napisów, albo tak naprawdę działalność filozoficzna nie posiada żadnego przedmiotu i dlatego jest pozbawiona jakiegokolwiek sensu. Powyższy zarzut byłby uzasadniony pod warunkiem, że działalność filozoficzna byłaby całkowicie niezależna od innych dziedzin. Wedle Strouda refleksja filozoficzna zakłada – niezbyt precyzyjnie rzecz ujmując – konfrontację z czymś, co jest dane, a co samo nie jest formą filozoficznej aktywności:

Punktem wyjścia naszej refleksji musi być jednak zawsze coś więcej niż tylko sama działalność filozoficzna. Musi istnieć coś, o czym myślimy, coś, co próbujemy zrozumieć, pewne zagadkowe zjawisko lub aspekt świata. [...] Muszą istnieć pewne rzeczy, które wiemy, lub które są określone, bądź też które akceptujemy w naszym myśleniu i nie możemy ich odrzucić, a które są bardziej pewne i stabilne niż cokolwiek, co może być podważone przez filozoficzną teorię¹².

Zatem refleksja nad naturą i źródłem filozoficznych pytań i odpowiedzi musi odwoływać się do czegoś, co uznajemy za prawdę niezależnie od tego, czy akceptujemy ten lub inny pogląd filozoficzny. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że Stroud odrzuca takie ujęcie genezy problemów filozoficznych, zgodnie z którym ich uświadomienie sobie nie wymaga zaznajomienia się z tradycją filozoficzną, a ich sformułowanie stanowi po prostu naszą naturalną reakcją na zjawiska, jakie napotykaemy w naszym życiu. Zdaniem Strouda impulsem do filozofowania nie jest nigdy sam świat lub samo doświadczenie, lecz także wcześniejsza filozofia¹³. Formułowane przez nas pytania i teorie są zawsze wynikiem zapoznania się z innymi problemami i teoriami filozoficznymi. Jak już jednak wskazałem, nie da się ich zrozumieć, nie uwzględniając tego, co uznajemy za zwykłą ‘niefilozoficzną’ prawdę. Na przykład roli i wagi zasady kontekstowej Fregego nie da się uchwycić zarówno w oderwaniu od wcześniejszych koncepcji uznających,

¹² Tamże, s. 43.

¹³ Dlatego też Stroud twierdzi, że wyznanie Moore’a, iż to nie sam świat, lecz to, co inni filozofowie mówili na jego temat, stanowiło dla niego inspirację do filozofowania, dowodzi jego przenikliwości i uczciwości, nie zaś miałości i ograniczenia; por. tamże, s. 35–36.

iz podstawową jednostką znaczenia jest słowo, jak i od tego, że różnica pomiędzy słowem a zdaniem ma dla nas charakter fundamentalny.

Powyższe rozważania mogą sugerować, że wedle Strouda punktem wyjścia każdej filozofii powinna być metafizyka. Taką interpretację uważam za błędną. Stroud odrzuca podejście, zgodnie z którym należy najpierw – tzn. nie przyglądając się temu, co ma miejsce, gdy rozważamy jakieś określone zagadnienie filozoficzne – ustalić, jaka jest natura pytań i twierdzeń filozoficznych, a dopiero później rozstrzygać, jaki jest sens wypowiedzi filozoficznych dotyczących danego tematu¹⁴. Znaczenie rozważań dotyczących natury filozofii nie polega na tym, że na podstawie pewnej uprzednio przyjętej koncepcji metafizycznej można opisywać jakąś dyskusję jako posiadającą bądź nieposiadającą charakteru filozoficznego. Zdaniem Strouda o doniosłości tego typu dociekań decyduje to, że pozwalają nam one lepiej zorientować się, co tak naprawdę robimy, kiedy filozofujemy. Stroud przykładą wielką wagę do tego rodzaju rozważań, bowiem jego zdaniem wielu filozofów nie zauważa, że stwierdzenia takie jak „umysł jest identyczny z centralnym układem nerwowym”, „dobro to maksymalna ilość szczęścia maksymalnej ilości ludzi” są problematyczne nie tylko dlatego, iż są być może błędne, nieuzasadnione lub niezbyt jasne. Filozofowie, którzy formułują tego rodzaju twierdzenia, pytają jedynie o to, czy są one prawdziwe i czy da się je uzasadnić. Zdaniem Strouda nie dostrzegają oni ich specyficzności. Jeśli nasze podejście ma być rzeczywiście filozoficzne, to zanim postawimy te kwestie, powinniśmy między innymi zapytać, jakiego rodzaju mogą to być prawdy bądź fałszy, i co w ogóle może być brane pod uwagę przy ich uzasadnianiu bądź odrzucaniu.

Zrozumienie tego, co Stroud ma na myśli, twierdząc, że zadaniem filozofii jest postawienie diagnozy, wymaga zatem przyjrzenia się temu, jak podchodzi on do określonych pytań filozoficznych. Innymi słowy, badając koncepcję filozofii Strouda, zastosuję jego wskazówkę mówiącą, że właściwe ujęcie tego, jak dany filozof pojmuje naturę swojej działalności, można uchwycić, tylko jeśli zbada się jego podejście do pewnego problemu filozoficznego. Poniżej przedstawię w zarysie podejście Strouda do kwestii znaczenia. Wybrałem to zagadnienie, ponieważ trafne ujęcie problematyki

¹⁴ Podobnie interpretują filozofię Strouda J. Bridges i N. Kolodny. „Dla Strouda zatem metodą pozwalającą zrozumieć filozofię jest uprawianie filozofii”. J. Bridges i N. Kolodny, *The Quest to Understand Philosophy*, dz. cyt., s. 7.

znaczenia może rzucić światło na to, czym jest rozumienie, a w szczególności na to, jak należy rozumieć pytania filozoficzne. Rozważenie kwestii znaczenia powinno więc przyczynić się w dwojakim sensie do ukazania tego, jak Stroud postrzega filozofię: po pierwsze, pozwoli to ustalić, jak traktuje on konkretne zagadnienie filozoficzne, po drugie, bliższa refleksja nad znaczeniem umożliwi lepsze ujęcie rozumienia, a w konsekwencji lepsze zrozumienie kwestii filozoficznych.

II

Stroud w artykułach poświęconych Wittgensteinowi zajmuje się pytaniem „czym jest znaczenie?” oraz ‘Wittgensteinowskim’ hasłem „znaczenie to użycie”. To, że rozpatruje to pytanie w kontekście myśli Wittgensteina, stanowi egzemplifikację jego przekonania, iż uprawianie filozofii jest dialogiem z tym, co powiedzieli na dany temat nasi poprzednicy. (Oczywiście nie zawsze filozofowanie musi przybierać formę interpretacji bądź bezpośredniej krytyki wcześniejszych koncepcji). Naiwne podejście do pytania „czym jest znaczenie?”, polegające na próbie znalezienia odpowiedzi na nie, prowadzi zdaniem Wittgensteina – a Stroud w tej kwestii się z nim zgadza – do filozoficznej katastrofy. Dlaczego? Otóż nie dlatego, że nie będziemy w stanie udzielić żadnej odpowiedzi na to pytanie, lecz właśnie dlatego, że uznamy ‘coś’ za znaczenie. Najbardziej narzucającym się rozwiązaniem jest utożsamienie znaczeń z bytami znajdującymi się w umyśle lub w głowie, to znaczy ze stanami lub procesami mentalnymi. Takie ujęcie znaczeń akceptowali zarówno Kartezjusz jak i empiryści brytyjscy¹⁵. Dlaczego Stroud, podążając za Wittgensteinem, zdecydowanie odrzuca takie podejście do znaczenia? Zanim odpowiem na to pytanie, muszę postawić kolejne: dlaczego uznanie znaczeń za byty mentalne wydaje się czymś

¹⁵ Frege jako pierwszy w pełni uświadomił sobie absurdalność takiego ujęcia znaczenia. Sformułowanie zasady kontekstowej (por. G. Frege, *Fragmenty z „Grundlagen der Arithmetik”*, [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1977, s. 10) uutorowało drogę do uświadomienia sobie, że pytać o znaczenie jakiegoś wyrażenia, to pytać o to, jak ono jest używane, nie zaś o to, z czym jest ono powiązane. Sam Frege nie wyciągnął ostatniego wniosku – uznawał istnienie trzeciego królestwa, czyli dziedziny sensów. Oczywiście nie jest jasne, jak należy rozumieć fregowskie sensy – reifikująca interpretacja nie musi być słuszna.

oczywistym i naturalnym? Same słowa, czyli napisy lub dźwięki, wydają się czymś, czemu nie można przypisać znaczenia, mówiąc obrazowo – są one martwymi znakami. Słowom może nadać życie tylko coś, co samo takie nie jest. Zatem znaczeniem słów nie mogą być inne materialne znaki, bowiem one też są martwe. Trzeba odwołać się do czegoś, co samo zasadniczo różni się od rzeczy, które są tylko znakami. Wydaje się, że tylko to, co znajduje się w ‘umyśle’, może być ze swej istoty znaczące.

Zatem tym, co musi być dodane do ‘martwych’ znaków, by dać im tego rodzaju ‘życie’, jakie im przypisujemy, jest rozumienie i znaczenie. Trudno pojąć, jak operowanie ‘martwymi’ znakami lub dodawanie nowych ‘martwych’ znaków do tych już istniejących mogłoby kiedykolwiek ‘ożywić’ te znaki. Wydaje się więc, że to, co może dać ‘życie’ znakom, czyli myślenie, znaczenie lub rozumienie, musi być czymś niematerialnym¹⁶.

Tak w największym skrócie przedstawia się linia rozumowania prowadząca do wniosku, że znaczenia są pewnymi specyficznymi bytami znajdującymi się w umyśle¹⁷.

Jak już wspomniałem, Stroud odrzuca tę odpowiedź, bowiem zgadza się z Wittgensteinem, że utożsamienie znaczeń z jakimikolwiek przedmiotami uniemożliwia właściwe ujęcie tego, na czym polega rozumienie języka. Idea lub obraz mentalny nie mogą być czymś, co ‘ożywia’ znaki. Sam fakt powiązania słowa ze zwykłym obrazkiem nie sprawia, że nabiera ono znaczenia. Przyporządkowanie słowu obrazu mentalnego nie zmienia zasadniczo sytuacji. W obu przypadkach można postawić pytanie: jak należy rozumieć ten obraz w danym kontekście. Inaczej rzecz ujmując, obraz, czy to materialny, czy mentalny, jest jeszcze jednym ‘martwym’ znakiem. Jak zatem powinna brzmieć odpowiedź na pytanie, czym jest znaczenie.

¹⁶ B. Stroud, *Wittgenstein on Meaning, Understanding and Community*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, Oxford: Oxford University Press 2000, s. 81.

¹⁷ Tę argumentację można by kwestionować, wskazując, że tym, co ‘ożywia’ znaki, nie są byty mentalne, lecz raczej przedmioty idealne powiązane z tymi znakami. Ten zarzut zakłada jednak coś, co wymaga wyjaśnienia – istnienie związku pomiędzy znakami a znaczeniami pojmowanymi jako byty idealne. Nie jest jasne, na czym miałyby polegać ów związek, jedno wydaje się pewne, jeśli w ogóle on istnieje, to my go ustanawiamy, dzięki temu, że uchwytujemy za pomocą umysłu znaczenia rozumiane jako przedmioty idealne. Tak więc w ostatecznym rozrachunku wydaje się, że zachodzenie pewnego procesu mentalnego jest warunkiem koniecznym tego, by słowa posiadały sens.

Wittgenstein wskazuje, że samo postawienie tego pytania może stanowić objaw niezrozumienia funkcjonowania naszego języka. Wydaje się, że pytanie to zakłada, iż znaczenie jest czymś, co towarzyszy naszym słowom. Stroud zgadza się z tą diagnozą:

To nieporozumienie jest wynikiem naszego ujmowania myśli, znaczenia i rozumienia jako czegoś, co *towarzyszy* operowaniu dźwiękami, napisami lub innymi przedmiotami¹⁸.

Najlepszym sposobem uniknięcia takiego podejścia do kwestii znaczenia jest przeformułowanie wyjściowego pytania. Stroud z aprobatą przywołuje początkowe fragmenty *Niebieskiego zeszytu*, w których Wittgenstein wskazuje, jak należy to zrobić:

Pytania takie, jak „Co to jest długość?”, „Co to jest znaczenie?”, „Co to jest liczba jeden?” wprawiają w nas rodzaj umysłowego odrętwienia. Czujemy, że nie jesteśmy w stanie wskazać żadnej odpowiedzi na nie, a przecież powinniśmy to potrafić. [...] Postawienie na początek pytania: „Co to jest objaśnienie znaczenia?” ma dwie zalety. [...] Badanie gramatyki wyrażenia „objaśnienie znaczenia” nauczy cię czegoś na temat gramatyki słowa „znaczenie” i wyleczy cię z pokusy szukania wokół siebie jakiegoś przedmiotu, który mógłbyś nazwać „znaczeniem”¹⁹.

Jak zauważa jednak Stroud, Wittgenstein w dalszych partiach *Niebieskiego zeszytu* oraz w *Dociekaniach filozoficznych* formułuje uwagi, które można by uznać raczej za odpowiedź na pytanie „czym jest znaczenie?” niż na pytanie „czym jest objaśnienie znaczenia?”. Wedle Wittgensteina ‘martwe’ znaki stają się ‘żywe’ dzięki ich użyciu. Jak sądzę, taka odpowiedź na pytanie „czym jest znaczenie?” pokazuje, że to pytanie ma jasno określony sens, tylko jeśli potraktujemy je jako równoważne pytaniu „czym jest objaśnienie znaczenia?”.

Stroud poddaje szczegółowej analizie hasło „znaczenie wyrażenia to jego użycie”. Zwraca uwagę na to, jak przełomowy miało ono charakter, pokazuje jednak także, do jakich nieporozumień doprowadziło niektórych interpretatorów myśli Wittgensteina. Wedle Strouda to hasło należy rozpa-

¹⁸ B. Stroud, *Mind, Meaning, and Practice*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 173.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Niebieski zeszyt*, [w:] *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1998, s. 21.

trywać w kontekście tych koncepcji znaczenia, przeciwko którym było ono skierowane. Znaczenie nie powinno być ujmowane jako coś towarzyszącego wyrażeniom. Należy także podkreślić, że zdaniem Strouda Wittgenstein, formułując to hasło, nie starał się wskazać czegoś, co można by nazwać znaczeniem określonego słowa. Chciał on raczej wyjaśnić, co odróżnia wyrażenia posiadające sens od tych, które go nie mają. Znaki mają znaczenie, tylko jeśli pełnią określone funkcje w języku. Opisanie tych funkcji nie jest zadaniem łatwym. Co więcej, taki opis musi uwzględniać to, że zrozumienie języka wymaga opanowania pewnej techniki – ktoś, kto zna znaczenie danego wyrażenia, musi być w stanie odróżnić jego poprawne użycie od użycia niepoprawnego. Tego typu technika jest powiązana z różnymi sposobami działania oraz reagowania na otaczające nas sytuacje – z pewną formą życia. Język – ujmując rzecz skrótowo – jest swoistego rodzaju praktyką, a zrozumienie wyrażeń należących do niego zakłada umiejętność ich właściwego używania. Zatem wyjaśnienie znaczenia zwrotów danego języka powinno polegać na opisie pewnej praktyki, nie zaś na opisie tego, co znajduje się w naszych umysłach lub głowach. Skierowanie rozważań na temat znaczenia na takie tory jest, wedle Strouda, przełomem.

Wittgensteinowskie przekonanie, że rozpatrując kwestie znaczenia, należy skupić się na praktyce, może być błędnie pojmowane. Podstawowe pytanie, jakie powstaje w związku z nowym podejściem brzmi: w jakich kategoriach powinniśmy opisywać tę praktykę? Stwierdzając, że znaczeniem wyrażenia jest jego użycie, nie przesądzamy, co należy uwzględnić, opisując użycie jakiegoś zwrotu. Gdy na przykład chcemy się dowiedzieć, co znaczy słowo „snow”, to z pewnością nie wystarczy powiedzieć, że ludzie należący do angielskiej wspólnoty językowej są zasadniczo zgodni w jego użyciu. Chociaż oczywiście pewna zgodność jest warunkiem koniecznym, by to słowo posiadało jakiegokolwiek znaczenie. Jak słusznie jednak zauważa Stroud, wiedza dotycząca tego, że pewna grupa ludzi używa mniej więcej w ten sam sposób danego słowa, na przykład słowa „plus”, nie jest równoznaczna z wiedzą na temat tego, co dane słowo znaczy – to samo możemy przecież powiedzieć o słowie „minus”, jest bowiem niewątpliwą prawdą to, że pewna grupa ludzi jest zgodna w użyciu tego wyrażenia. Gdyby wystarczającym wyjaśnieniem tego, jak używamy jakiegoś wyrażenia, a tym samym jego znaczenia, była konstatacja mówiąca, że ludzie należący do danej wspólnoty językowej mniej więcej w ten sam sposób używają tego wyrażenia, to wszystkim (lub prawie wszystkim) zwrotom musielibyśmy przypisać

ten sam sens²⁰. Ta konkluzja jest oczywistym absurdem. Dowiadując się, że ktoś posługuje się słowem „plus” tak samo jak inni członkowie danej wspólnoty językowej, nie dowiaduję się niczego na temat tego, jakie znaczenie zostało mu przypisane przez tę osobę, o ile nie wiem, jak używa tego słowa reszta społeczności²¹. Tak więc tego typu wyjaśnienie jest pomocne tylko pod warunkiem, że skądinąd wiemy, jak używa się tego słowa w tej wspólnocie. Powyższa argumentacja jest oczywiście skierowana przeciwko sceptycznemu rozwiązaniu paradoksu Wittgensteina. Wedle Kripkensteina²² o żadnej jednostce z osobna nie można powiedzieć, że używa w jakis określony sposób danego wyrażenia. Przypisanie znaczenia czyimś słowom polega jedynie na włączeniu danej osoby do wspólnoty tych, którzy w taki sam sposób się nimi posługują²³. Jak zatem cała społeczność używa danego zwrotu? Kripkenstein udziela następującej odpowiedzi:

Sceptyczne rozwiązanie Wittgensteina zgadza się ze sceptykiem co do tego, iż nie ma w świecie żadnych „warunków prawdziwości” czy też „odpowiadających faktów”, które czyniłyby prawdziwymi stwierdzenia takie jak: „Jones, jak wielu z nas, gdy używa ‘+’, ma na myśli dodawanie”²⁴.

Skrótowo rzecz ujmując, zdaniem Kripkensteina nie ma tutaj niczego do zbadania. To, jak używamy danego wyrażenia, jest kwestią całkowicie subiektywną, ale nie tylko w tym trywialnym sensie, że to *my* posługujemy się słowami tak a nie inaczej, ale także w tym, iż to, czy dane wyrażenie jest używane nadal tak samo, czy też inaczej, zależy tylko od tego, co arbitralnie *uznamy* za to samo lub inne użycie. Tak więc zgodnie z rozwiązaniem

²⁰ Ten wniosek wydaje się nieuchronny, ponieważ o każdym (lub prawie każdym) wyrażeniu danego języka można orzec, że jego użytkownicy posługują się nim albo w identyczny, albo w bardzo podobny sposób.

²¹ Por. B. Stroud, *Meaning, Understanding, and Translation*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 124.

²² Termin „Kripkenstein” funkcjonuje w komentarzach poświęconych książce Kripkego *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym* jako nazwisko wymyślonego filozofa, który w pełni akceptuje podejście do kwestii postępowania wedle reguły i znaczenia przypisanych Wittgensteinowi przez Kripkego.

²³ S. Kripke, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, tłum. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa: Aletheia 2007, s. 153.

²⁴ Tamże, s. 139.

sceptycznym nie da się ustalić, jak faktycznie używa się jakiegoś słowa w danej grupie, na przykład tego, jak używa się słowa „plus” w polskiej wspólnocie językowej. Możemy jedynie uznać, że dana jednostka jest traktowana jako posługująca się nim w taki sam sposób jak cała wspólnota. Takie ujęcie przypisywania określonych znaczeń słowom innych ludzi jest jednak niezadowolające – naszkicowana przez mnie powyżej argumentacja Strouda dobitnie pokazuje, że odwołanie się do zgodności w użyciu może być pomocne w interpretacji tylko pod warunkiem, że wiemy, jak posługują się słowami ci, którzy używają ich tak samo jak dana jednostka.

Można by sądzić, że przedstawiona powyżej interpretacja poglądów Kripkego jest niewłaściwa, bowiem nie rozważa on tego, na jakiej podstawie członkowie pewnej wspólnoty przypisują określone znaczenie słowom jakiejś osoby, lecz to, na jakiej podstawie *my* przypisujemy określone znaczenie słowom jakiegoś człowieka. Różnica pomiędzy tymi kwestiami byłaby istotna, gdyby Kripke przyjmował, że rozumienie własnego języka jest czymś nieproblematycznym, to znaczy niewymagającym wyjaśnienia. Tak jednak nie jest. Jego zdaniem Wittgenstein przedstawia ogólne rozwiązanie kwestii rozumienia języka:

możemy powiedzieć, że Wittgenstein proponuje obraz języka opierający się nie na *warunkach prawdziwości*, lecz na *warunkach stwierdzalności* lub *warunkach uzasadnienia*: w jakich okolicznościach wolno nam coś stwierdzić?²⁵

Ten obraz języka może stać się podstawą do sformułowania teorii wyjaśniającej znaczenie w sposób ogólny – to jest takiej teorii, którą Dummett określa mianem pełnokrwistej teorii znaczenia²⁶ – tylko pod warunkiem, że okoliczności, w jakich wypowiada się dane słowa, będą opisane za pomocą terminów niewyrażających pojęć, które należy powiązać z tymi słowami. Zdaniem Strouda to właśnie ten warunek jest źródłem paradoksu

²⁵ Tamże, s. 121–122.

²⁶ M. Dummett pierwotnie przyjmował, że pełnokrwista – czyli właściwa – teoria znaczenia powinna być „tak sformułowana, by komunikować każde pojęcie wyrażane przez słowa danego języka osobie, która nie posiada go”; por. M. Dummett, *Preface*, [w:] *The Seas of Language*, Oxford Clarendon Press 1993, s. viii.

sceptycznego²⁷. Rozumowanie Kripkensteina pokazuje coś bardzo istotnego – mianowicie to, że wszelka próba wyjaśnienia znaczenia w kategoriach nie-semantycznych jest skazana na niepowodzenie. Dlaczego? Żeby to wyjaśnić, trzeba przedstawić przynajmniej w najogólniejszym zarysie argument sceptyczny, jaki Kripke odnajduje w *Dociekaniach filozoficznych*. Prezentując ten paradoks, posłużę się podanym przez niego przykładem.

Załóżmy, że do tej pory dodawałem do siebie wyłącznie liczby mniejsze od 57 – to jest, podawałem rezultat operacji „ $x + y$ ” dla $x, y < 57$. Obecnie mam obliczyć, ile to jest $57 + 68$. Czy moje dotychczasowe użycie znaku „+” przesądza, że wynik wynosi 125? Mogłoby się wydawać, że o ile nie chcemy użyć znaku „+” w sposób odmienny od dotychczasowego, to rezultat naszego obliczenia musi wynosić 125. Kripkenstein zwraca jednak uwagę, że można zdefiniować następującą funkcję:

$$\begin{aligned} x \ddagger y &= x + y, \text{ jeśli } x, y < 57 \\ &= 5 \text{ w innym przypadku.} \end{aligned}$$

Funkcję tę nazwiemy kwodawaniem. Moje dotychczasowe użycie znaku „+” jest zgodne zarówno z hipotezą, że „ $x + y = z$ ” oznacza ‘zwykłą’ funkcję dodawania, jak i z hipotezą, że oznacza funkcję kwodawania. Zatem na podstawie tego, jak do tej pory posługiwaliśmy się znakiem „+”, nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy prawdą jest „ $57 + 68 = 125$ ”, czy też „ $57 + 68 = 5$ ”. Jest tak, ponieważ na podstawie dostępnych nam faktów nie da się ustalić, czy używając znaku „+”, dodawaliśmy, czy też kwodawaliśmy. Tego typu rozumowanie można oczywiście zastosować w każdej sytuacji, bowiem zawsze istnieje liczba większa od tych, które były dodawane do siebie w przeszłości. Co więcej, zarzut, że kwodając nie robilibyśmy tego samego co do tej pory, jest nieuprawniony, ponieważ argumentację Kripkensteina da się zastosować także do zwrotu „to samo”. Zdefiniujmy sobie pojęcie *kwo samo* w następujący sposób:

„kwo samo” denotuje relację identityczności, jeśli zostało użyte przed momentem t_n
denotuje relację nieidentityczności w pozostałych przypadkach.

²⁷ W podobny sposób interpretuje tę kwestię J. McDowell; por. J. McDowell, *Another Plea for Modesty*, [w:] *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, s. 108–131; to zagadnienie omawia w czwartej części tekstu.

Jest jasne, że na podstawie dotychczasowego użycia zwrotu „to samo” nie można stwierdzić, czy wyraża on pojęcie identyczności, czy kwidentyczności. Rozumowanie Kripkensteina ma charakter całkowicie ogólny – może być zastosowane do każdego wyrażenia języka. To, jak używaliśmy języka w przeszłości, nie przesądza o tym, jak powinniśmy używać go obecnie. Znaczenie słów jest całkowicie niezdeterminowane, ponieważ ich dotychczasowe użycie jest zgodne z nieskończoną ilością alternatywnych reguł ich stosowania – oprócz funkcji kwodawania da się zdefiniować nieskończenie wiele innych funkcji, które mogliśmy ‘mieć na myśli’, posługując się do tej pory znakiem „+”.

Stroud zwraca uwagę, że Kripke, prezentując paradoks sceptyczny, opisuje dotychczasowe użycie jako wypowiedanie pewnych dźwięków bądź zapisywanie pewnych znaków w określonych okolicznościach, przy czym związek pomiędzy dźwiękami lub znakami a okolicznościami użycia nie jest ujmowany w kategoriach semantycznych lub intencjonalnych²⁸. Na przykład użycie słowa „czerwony” nie może być opisane tak: słowo „czerwony” *odnosi się do* cechy bycia czerwonym, funkcja zdaniowa „x jest czerwone” *jest spełniona przez* dowolny przedmiot czerwony. Wedle Strouda, jeśli dotychczasowe użycie jakiegoś wyrażenia ujmujemy za pomocą terminów niesemantycznych, to na podstawie tak pojmowanego przeszłego użycia danego zwrotu nie możemy wyciągnąć żadnych wniosków dotyczących tego, jak *należy* go używać. (Warto dodać, że przeszłe użycie dowolnego wyrażenia – i to niezależnie od tego, czy jest ono opisywane w kategoriach semantycznych, czy też nie – nie uprawnia nas do wyciągania niepowątpiewalnych wniosków na temat przyszłego użycia tego wyrażenia. Jest to oczywiście prostą konsekwencją faktu, że indukcja jest rozumowaniem zawodnym). To stanowi istotę paradoksu sceptycznego. Skończony zbiór zachowań werbalnych (a tylko z takimi możemy mieć do czynienia) – jeśli ujmujemy je w kategoriach niesemantycznych lub nieintencjonalnych – nie określa w sposób jednoznaczny sensu użytych wyrażen. Co więcej, na podstawie znajomości takiego skończonego zbioru musimy uznać za dopuszczalne

²⁸ Gdy Stroud stwierdza, że użycie języka jest ujmowane w kategoriach intencjonalnych lub opisywane za pomocą wyrażen intencjonalnych, to chodzi mu o to, że ów opis, np. opis użycia słowa „czerwony”, wygląda mniej więcej tak: „X wypowiedając słowa «a jest czerwone» *ma na myśli* to, iż a jest czerwone”, „Słowa «a jest czerwone» *są rozumiane* przez X-a w następujący sposób: a jest czerwone”, „X wypowiedając słowa «a jest czerwone» *interpretuje je jako znaczące* to, iż a jest czerwone”.

nieskończenie wiele interpretacji każdego z użytych terminów. Na przykład, nasze dotychczasowe użycie znaku „+” rozumiane w behawiorystyczny sposób nie wyklucza tego, że poprawną odpowiedzią na pytanie, ile wynosi suma $57 + 68$, jest 5. Wydaje się, iż z tego wynika, że skoro nie istnieje nic, co decydowałoby o tym, która odpowiedź jest poprawna, to znaczenie tego znaku, a także każdego innego, jest całkowicie nieokreślone – inaczej rzecz ujmując, przekonanie, że słowa posiadają znaczenie, jest oparte na złudzeniu. (Na marginesie warto dodać, że gdyby Kripkenstein miał rację, to nie dałoby się ustalić między innymi tego, jakie przekonanie jest oparte na złudzeniu). Jak słusznie jednak wskazuje Stroud, odwołanie się do takich funkcji jak kwodowanie zakłada, że *prawdziwa* jest *jakaś* interpretacja znaku „+”, na przykład ta, zgodnie z którą „+” oznacza operację kwodowania. Musimy zatem przyjąć, że „+” posiada *jakieś* znaczenie:

Jeśli prawdą jest, że „plus” oznacza [funkcję] *plus*, to wyklucza to, iż oznacza [funkcję] *kwus*. Tego typu relacje wykluczania w ogóle umożliwiają odwoływanie się do terminów takich jak „kwus”. Co najwyżej jedno z niedających się pogodzić twierdzeń o charakterze intencjonalnym lub semantycznym może być prawdziwe. Ale to nie pociąga za sobą wniosku, że żadne z nich nie jest prawdziwe. Zatem nie daje ono podstaw do przyjęcia ‘sceptycznego’ poglądu, że nie istnieją żadne fakty dotyczące tego, co mówiący mają na myśli lub tego, co znaczą wypowiedziane przez nich słowa, bądź też tego, jak są rozumiani lub tego, czy są rozumiani poprawnie²⁹.

Wniosek, jaki płynie zdaniem Strouda z argumentacji Kripkensteina jest następujący: jeśli opis użycia wyrażen danego języka ma służyć określeniu ich znaczenia, to w tym opisie muszą pojawić się zwroty o charakterze semantycznym bądź intencjonalnym.

Uwagi o charakterze intencjonalnym lub semantycznym takie jak ‘„Płyta!” jest to rozkaz przyniesienia płyty’ lub ‘„Plus” oznacza [funkcję] *plus*’ są czymś, co każdego dnia wypowiadamy, używamy w określonym znaczeniu oraz rozumiemy. By wyjaśnić, co one znaczą i czym różnią się od innych twierdzeń, trzeba zrozumieć i opisać ich użycie – to ono wyznacza ich znaczenie. Wypowiedź ‘„Płyta!” jest to rozkaz przyniesienia płyty’ służy określeniu tego, co znaczy zwrot ‘Płyta!’ w społeczności, która gra w grę językową z § 2, a zatem odróżnieniu

²⁹ B. Stroud, *Mind, Meaning, and Practice*, dz. cyt., s. 186.

jego użycia lub znaczenia od użycia słów ‘Stup!’, ‘Kostka!’, ‘Belka!’, spośród których każde ma w tym języku odmienne od niego użycie. [...] Formulujemy podobne uwagi o charakterze intencjonalnym na temat tego, co pojedynczy mówiący ma na myśli lub rozumie w określonej sytuacji. [...] Wydaje się, że byłibyśmy niezdolni do właściwego zinterpretowania dobrze znanych nam zjawisk mówienia, używania słów w takim a nie innym znaczeniu oraz rozumienia, gdybyśmy nie myśleli o nich w taki sposób³⁰.

Wyjaśnianie znaczeń słów poprzez wskazanie sposobów ich użycia nie może się więc sprowadzać do opisu ruchów ciała. Nie wystarczy opisać reakcji werbalnych na określone okoliczności, o ile nie przyjmiemy, że te reakcje polegają na *odnoszeniu się* do tych okoliczności, a te okoliczności są ujmowane za pomocą tych pojęć, które chcemy powiązać z dźwiękami i napisami używanymi przez daną osobę lub grupę osób³¹. Opis w kategoriach nieintencjonalnych byłby niewystarczający, bowiem na jego podstawie nie dałoby się rozstrzygnąć, czy w ogóle mamy do czynienia z jakimś językiem, a gdybyśmy nawet założyli, że mamy do czynienia z zachowaniami językowymi, to nie byłibyśmy w stanie stwierdzić, jakie znaczenia należy przypisać wypowiedianym dźwiękom i zapisanym znakom. Podsumowując uwagi Strouda na temat paradoksu sceptycznego, można wysunąć następującą sugestię: jeśli każdy skończony ciąg zachowań werbalnych – ujmo-

³⁰ Tamże, s. 187 i 191.

³¹ Por. tamże, s. 190. Do takiego samego wniosku dochodzi J. McDowell, zob. J. McDowell, *In Defence of Modesty*, [w:] *Meaning, Knowledge, and Reality*, dz. cyt., s. 87–107 (pogląd ten wyraża wprost w części piątej tekstu). H. Ginsborg w przeciwieństwie do Strouda i McDowella uważa, że na podstawie rozważań dotyczących paradoksu sceptycznego nie można dojść do konkluzji, iż wyjaśniając znaczenie, trzeba odwołać się do kategorii semantycznych. Jej zdaniem pewna forma redukcyjnego wyjaśnienia znaczenia jest możliwa do przyjęcia – sądzi ona, iż z faktu, że nie można opisać znaczenia danych terminów nie posiadając wyrażanych przez nie pojęć, nie wynika, że sformułowanie teorii znaczenia wymaga posłużenia się terminami semantycznymi (nie twierdzi jednak, że wyjaśnienie znaczenia jest wykonalne bez odwołania się do jakichkolwiek pojęć normatywnych). Argumentacja Ginsborg nie wydaje się przekonująca – przede wszystkim należy odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób powinno się wyjaśniać znaczenie tych wypowiedzi, które nie dotyczą bezpośredniego otoczenia mówcy. Wydaje się, że w takich przypadkach nasze objaśnienia muszą zawierać wyrażenia semantyczne lub intencjonalne, takie jak „odnosi się do”, „ma na myśli” itp. Por. H. Ginsborg, *Inside and Outside Language: Stroud's Nonreductionism about Meaning*, [w:] *The Possibility of Philosophical Understanding*, dz. cyt., s. 147–181.

wany w kategoriach fizykalistycznych – może być wyrazem stosowania dowolnej reguły semantycznej z pewnego nieskończonego zbioru takich reguł, to reguły semantyczne nie superwenują na własnościach fizycznych. Reguły semantyczne są więc nie tylko wielorako realizowalne, to znaczy różne obiekty (na przykład różne przedmioty materialne) mogą pełnić funkcję tego samego wyrażenia, a zatem być tym samym wyrażeniem, ale zachodzi także relacja odwrotna. Mogą istnieć dwa światy identyczne pod względem fizycznym, w których ludzie postępują wedle odmiennych reguł semantycznych – jedni dodają, drudzy kwodają. Stajemy więc przed alternatywą – albo przypisywanie znaczeń jest czymś nieredukowalnym do opisu zdarzeń w kategoriach niesemantycznych i nieintencjonalnych, albo nasze przekonanie, że słowa posiadają sens jest oparte na złudzeniu. Jak już jednak wspomniałem, argumentacja na rzecz drugiego członu tej alternatywy zakłada – przynajmniej na próbę – że nasze użycie danego zwrotu jest zgodne z *jakąś* regułą. Wniosek, do jakiego dochodzi Stroud, skłania do zastanowienia się nad kilkoma kwestiami.

III

Zacznę od sprawy najbardziej szczegółowej, która jednak jest niezmiernie ważna. Jeśli wyjaśnienie znaczenia wyrażen w kategoriach ich użycia wymaga posłużenia się zwrotami o charakterze intencjonalnym, to – jak sądzę – warto postawić następujące pytanie: czy stwierdzenia, że znaczenia są w umyśle, nie da się zinterpretować w życzliwy sposób? Rozważania Wittgensteina podważają nie tylko pewne ujęcie języka, ale także związaną z nim koncepcję umysłu. Okazuje się, że obraz umysłu jako zamkniętego zbiornika jest całkowicie błędny. Gdy mówimy, że coś jest w umyśle, nie musi to znaczyć, że jakieś dziwne rzeczy znajdują się w dziwnym zbiorniku, i że te elementy, które są wewnątrz, mogą być bezpośrednio dostępne tylko właścicielowi tego pojemnika. Sformułowanie „być w umyśle” można rozumieć inaczej. Jeśli umysł uznamy za złożony system zdolności, umiejętności i dyspozycji pozwalający w pewien specyficzny sposób funkcjonować w świecie³², to twierdzenie, że znaczenia są w umyśle, wyraża przekonanie,

³² W taki sposób ujmują umysł m.in. Wittgenstein i McDowell. Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

iz istoty, których zachowania werbalnego nie da się w pełni wyjaśnić bez odwołania się do kategorii intencjonalnych, przypisują określone znaczenie swoim słowom, i że znaczenie ich wypowiedzi może być dostępne jedynie tym, których zachowanie można w pełni zrozumieć tylko pod warunkiem, że ujmijemy je za pomocą pojęć o charakterze intencjonalnym. Zatem to, że znaczenia są w umyśle, polega na tym, iż są one dostępne tym wszystkim, którzy posiadają odpowiednie zdolności, dyspozycje i umiejętności umożliwiające w określony sposób funkcjonować w świecie. Te zaś zdolności, dyspozycje i umiejętności przejawiają się w takich zachowaniach, których nie da się w pełni wyjaśnić bez odwołania się do kategorii intencjonalnych. Jeśli tak będziemy rozumieć stwierdzenie, że znaczenia są w umyśle, to nie prowadzi ono do tezy, iż tylko ja mogę wiedzieć, a reszta może się jedynie domyślać, jaki sens przypisuję wypowiedzianym przez siebie słowom. Co więcej, przyjmując taką interpretację tego stwierdzenia, nic nie stoi na przeszkodzie, by mówić, że dwie lub większa liczba osób nadają *ten sam* sens danemu wyrażeniu. Twierdząc, że znaczenia znajdują się w umyśle, nie przeczę, iż tym, co decyduje o znaczeniu dowolnego wyrażenia, jest jego użycie – jeśli więc jakaś grupa osób używa tak samo pewnego zwrotu, to ma on ten sam sens. O znaczeniach można powiedzieć, iż są w umyśle, tylko dlatego że jedynie takie opisy użycia wyrażen, w których pojawiają się terminy semantyczne lub terminy o charakterze intencjonalnym, stanowią wyjaśnienie ich znaczenia.

Konkluzja, do jakiej dochodzi Stroud, może zostać uznana – z filozoficznego punktu widzenia – za niezadowolającą. Dlaczego? Po pierwsze, wydaje się, że ujęcie użycia języka w kategoriach semantycznych nie jest wyłącznie opisem, lecz także interpretacją tego, co dane. Tym, co bezpośrednio dane, są – jak mógłby twierdzić krytyk – dające się opisać w języku fizykalistycznym zachowania werbalne oraz okoliczności, w których mają one miejsce. Gdyby ta teza była słuszna, to argumentacja Strouda byłaby narażona na następujący zarzut: znaczenie słów nie może być objaśniane w kategoriach ich użycia, a przypisywanie znaczenia czymś wypowiedziom

2000; J. McDowell, *Putnam on Mind and Meaning*, [w:] *Meaning, Knowledge, and Reality*, dz. cyt., s. 275–291; tenże, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1994. Pod pewnymi względami podobną koncepcję umysłu przedstawił G. Ryle, wydaje się jednak, że w przeciwieństwie do Wittgensteina i McDowella akceptował on pewną wersję logicznego behawioryzmu; zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN 1970.

polega na interpretacji tego, co bezpośrednio dane. Na ten zarzut Stroud mógłby odpowiedzieć, zadając kilka pytań. Na jakiej podstawie można odróżnić to, co bezpośrednio dane, od tego, co jest jedynie wywnioskowane z danych, lub co stanowi ich interpretację?³³ Czy przeciwstawienie danych ich interpretacji może mieć charakter absolutny? (Czy skoro daltonista, widząc bezchmurne niebo nad łąką, na podstawie swojej wiedzy wyciąga wniosek, że na dole jest coś zielonego, a na górze coś niebieskiego, to człowiek posiadający ‘normalny’ wzrok, obserwując to samo, także musi dokonać pewnej interpretacji swojego doświadczenia, by dojść do tego przekonania? Na czym mogłaby polegać interpretacja użycia wyrażen, której efektem byłoby przypisanie im określonego znaczenia? Czy na powiązaniu użycia z jakimiś bytami mentalnymi?) Nie będę omawiał zarysowanego tutaj problemu, chciałbym jednak wskazać, że źródłem tego typu krytyki jest ignorowanie bądź też błędna interpretacja pewnych powszechnie dostępnych faktów – faktów znanych zarówno filozofom, jak i niefilozofom. Takim faktem jest na przykład to, że gdy słyszymy jakąś wypowiedź w naszym języku ojczystym, zazwyczaj ją rozumiemy, i nie zawsze wymaga to przeprowadzenia pewnego wnioskowania³⁴; natomiast teza, że tak być nie może, ponieważ tym, co jest nam naprawdę bezpośrednio dane, są tylko pewne dźwięki, jest pewnym wysoce nieoczywistym i dlatego podejrzanym twierdzeniem filozoficznym. Jeden z zarzutów wobec konkluzji, do jakiej dochodzi Stroud, jest więc oparty na próbie wyrzeczenia się naszego sposobu mówienia o świecie i funkcjonowania w nim w imię swoistego puryzmu filozoficznego – puryzmu, za którym nie stoją żadne zniewalające racje.

³³ Koncepcja tego, co bezpośrednio dane, została poddana radykalnej krytyce przez Sellarsa, por. *Empiryzm a filozofia umysłu*, tłum. J. Gryz, [w:] B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa: Wydawnictwo UW 1991, s. 173–257. Warto zauważyć, że przekonanie o absolutnym charakterze analogicznego rozróżnienia obserwacyjne/teoretyczne było także wielokrotnie krytykowane. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa: Aletheia 2002, rozdz. 5 *Problem bazy empirycznej*; tenże, *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992, rozdz. 2, § 18; T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa: PWN 1968.

³⁴ Stroud w artykule *Meaning, Understanding and Translation*, dz. cyt., szczegółowo wyjaśnia, dlaczego rozumienie nie może być ujmowane jako zdolność do podania interpretacji. Na przykład, rozumienie słów nie może polegać jedynie na umiejętności ich powiązania z określonymi ideami bądź pojęciami, ponieważ o ile same pojęcia lub idee nie są rozumiane, to te słowa, które są z nimi powiązane, pozostają niezrozumiałe.

Jak już jednak wspomniałem, zdaniem Strouda, rzetelne filozofowanie musi akceptować pewne fakty, które nie zostały ustalone na drodze filozoficznej refleksji, w przeciwnym razie popadnie ono w „narcystyczny regres”:

Musi istnieć coś, czym się zajmujemy, i co nas otacza, a co nie jest filozofią. Uprawiając filozoficzną refleksję nad takimi kwestiami, musimy mieć odwagę, by rozpoznać je i nie tracić ich z oczu, i nie przeinaczać ich lub zaprzeczać im w świetle tego typu refleksji. W przeciwnym wypadku zostanie utracone wszelkie znaczenie myśli filozoficznej i zainteresowanie nią³⁵.

Najważniejszym powodem, dla którego wniosek mówiący, że znaczenie da się wyjaśnić tylko w kategoriach semantycznych, jest z filozoficznej perspektywy niesatysfakcjonujący, jest to, iż postulat całkowicie ogólnego wyjaśnienia znaczenia okazuje się niewykonalny. Całkowicie ogólne wyjaśnienie jakiegoś zjawiska, na przykład tego, że słowa mają sens, nie może zakładać, iż poszczególne przypadki tego zjawiska są już dla nas zrozumiałe. Gdybyśmy w naszych objaśnieniach odwoływali się do tych przypadków jako czegoś nieproblematycznego, to nie byłoby ono całkowicie ogólne, ponieważ owe przypadki tego zjawiska pozostawałyby niewyjaśnione. Punktem wyjścia całkowicie ogólnego wyjaśnienia znaczenia nie mogą być zatem żadne fakty semantyczne³⁶. Takie objaśnienie musi przyjmować perspektywę zewnętrzną względem języka. Postulat całkowicie ogólnego zrozumienia różnych zjawisk jest zdaniem Strouda wpisany w istotę filozoficznego podejścia do rzeczywistości³⁷. Z drugiej jednak strony w przypadku znaczenia, jak też w innych przypadkach³⁸, filozoficzna argumentacja pokazuje,

³⁵ B. Stroud, *What is Philosophy*, dz. cyt., s. 43–44.

³⁶ Stroud w jednym ze swoich artykułów na temat Quine’a zwraca uwagę, że autor *Dwóch dogmatów empiryzmu* zaleca takie podejście do kwestii znaczenia, chociaż jest ono niezgodne z pewnym ogólnym rysem jego filozofii – mianowicie wedle Quine’a nie jest możliwe zajęcie zewnętrznej perspektywy wobec akceptowanych przez nas przekonań. Stroud stwierdza, że Quine nie powinien zatem próbować wyjaśnić funkcjonowania języka w czysto behawiorystyczny sposób. Por. *Quine on Exile and Acquiescence*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 151–169.

³⁷ Zob. B. Stroud, *The Pursuit of Philosophy*, [w:] *Proceedings & Addresses of The American Philosophical Association*, vol. 82:2, November 2008, s. 117–129.

³⁸ Stroud rozpatruje próbę zastosowania tego postulatu m.in. do wartości, kolorów i wiedzy o świecie zewnętrznym; por. B. Stroud, *The Study of Human Nature and the Subjectivity of Value*, [w:] G. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*,

że ten postulat nie może zostać spełniony. Ta sytuacja rodzi oczywiście niezadowolenie³⁹. Odwołując się do Kanta, można powiedzieć, że rozum popada w konflikt sam ze sobą⁴⁰. Warto dodać, że istnieje pewna zbieżność pomiędzy wnioskami, do jakich dochodzi Stroud, a tym, co Kant mówi na temat metafizyki. Kant uważa, że metafizyka niewątpliwie istnieje jako pewna naturalna skłonność rozumu ludzkiego, wątpliwe jest natomiast to, czy jest w ogóle możliwa jako nauka⁴¹. Jak sądzę, Stroud zgodziłby się nazwać żądanie całkowicie ogólnego wyjaśnienia postulatem metafizycznym. Co więcej, to, że go formułujemy, jest poniekąd czymś naturalnym⁴². Jak się jednak okazuje, spełnienie tego metafizycznego żądania jest niemożliwe, to zaś znaczy, że metafizyka nie może się ukonstytuować jako nauka. Oczywiście ten wniosek w pewnym sensie jest zbyt ogólny. Diagnoza Strouda pokazuje jedynie to, że nie da się spełnić tego postulatu w odniesieniu do znaczenia, nie przecząc zarazem temu, co jest akceptowane przez wszystkich. Nawet ci, którzy są zaślepieni jakąś metafizyczną doktryną, w zwykłych rozmowach nie negują tych faktów – dopiero gdy przyjmują ‘filozoficzny’ punkt widzenia twierdzą, że to, co powszechnie przyjęte, w pewnym sensie nie jest jednak prawdą. Zdaniem Strouda ten fakt powinien skłonić nas do gruntownego przemyślenia tego postulatu⁴³.

vol. X, Salt Lake City: University of Utah Press 1989, 213–259; B. Stroud, *The Quest for Reality – Subjectivism & the Metaphysics of Colour*, Oxford: Oxford University Press 2000; tenże, *Understanding Human Knowledge in General*, [w:] *Understanding Human Knowledge*, Oxford–New York: Oxford University Press 2002, s. 99–121. Zdaniem J. Bridgesa i N. Kolodny’ego niemożność całkowicie ogólnego wyjaśnienia różnego typu zjawisk stanowi jeden z głównych motywów filozofii Strouda; zob. J. Bridges, N. Kolodny, *The Quest to Understand Philosophy*, dz. cyt.

³⁹ Stroud twierdzi, że „rozpoznanie nieuchronności tego metafizycznego niezadowolenia samo może ujawniać coś istotnego, co dotyczy ludzkiej kondycji lub ludzkich aspiracji”, zob. B. Stroud, *The Pursuit of Philosophy*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, A XII.

⁴¹ Por. tamże, B 21. Oczywiście słowo „nauka” jest tutaj użyte w sensie, jaki przypisuje mu Kant.

⁴² Stroud odwołuje się do tej myśli Kanta, zastanawiając się nad specyfiką dociekań metafizycznych, zob. B. Stroud, *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction: Modality and Value*, New York: Oxford University Press 2011, s. 3.

⁴³ Zob. B. Stroud, *The Pursuit of Philosophy*, dz. cyt., s. 128.

Kończąc zestawienie tego, co Stroud mówi na temat znaczenia, z jego poglądami na naturę filozofii, chciałbym zastanowić się nad następującym zarzutem, jaki można sformułować w odniesieniu do jego ujęcia tych zagadnień. Czy da się zaprzeczyć temu, że stwierdzenie:

Znaczenie lub reguły mogą być wyjaśnione tylko tym osobom, które potrafią mówić i rozumieją to, co jest powiedziane. Języka w ogóle uczymy się nie poprzez kierowanie się wskazówkami i objaśnieniami dotyczącymi tego, jak mamy mówić, lecz dlatego że nasze naturalne reakcje, zainteresowania i skłonności są wystarczająco podobne do tych, które mają ludzie już umiejący mówić⁴⁴.

jest pewną tezą filozoficzną? Jeśli nie, to praktyka filozoficzna Strouda stoi w sprzeczności z jego metafizycznymi deklaracjami. W innym artykule⁴⁵ rozważa on tę kwestię i zauważa, że tego typu wypowiedzi mają przede wszystkim charakter negatywny i dlatego nie należy ich traktować jako twierdzeń, które wyjaśniają nam, co stanowi istotę danego zjawiska – w tym przypadku znaczenia. Nie są więc tezami, które składają się na pewną teorię filozoficzną. Czy jednak w drugiej części zacytowanego przeze mnie fragmentu nie wskazuje on, że nauka języka zależy od tego, iż wszyscy posiadamy do pewnego stopnia wspólne zainteresowania i skłonności, a zatem czy nie formułuje on pewnej pozytywnej tezy? Stroud niewątpliwie zgodziłby się, że jest to pewna pozytywna teza, ale – jak sądzę – zakwestionowałby twierdzenie, że jest to teza filozoficzna. Tego typu stwierdzenie zapewne zaliczyłby do zbioru oczywistości, które wszyscy akceptujemy i które są tym, co poprzedza – zarówno w sensie czasowym, jak i logicznym – wszelką refleksję filozoficzną. Skoro jednak filozofowanie – zdaniem Strouda – polega na konfrontacji problemów filozoficznych z takimi oczywistościami, to odgrywają one zasadniczą rolę w filozofii. Czyż nie można zatem powiedzieć, że w pewnym sensie są one twierdzeniami filozoficznymi, ponieważ bez nich nie jest możliwa jakakolwiek filozofia? Czy wolno nam jednak także uznać, że są one w takim samym sensie rezultatem działalności filozoficznej, w jakim tezy naukowe są wynikiem działalności naukowej?

⁴⁴ B. Stroud, *Mind, Meaning, and Practice*, dz. cyt., s. 192.

⁴⁵ Zob. B. Stroud, *The Background of Thought*, [w:] *Meaning, Understanding, and Practice*, dz. cyt., s. 147.

PHILOSOPHY AS A DIAGNOSIS.
ON BARRY STROUD'S CONCEPTION OF PHILOSOPHY

Summary

The main goal of this article is to outline Barry Stroud's conception of philosophy. Philosophy, in his opinion, aims at understanding of various kinds of phenomena and our attitude towards them, but this understanding doesn't manifest in a set of philosophical theses. A philosopher should become aware of a peculiar character of understanding which he wants to reach, and in consequence, admit that a metaphilosophical reflection is integral part of philosophical investigations. An understanding of the nature of philosophical investigations is not possible without pointing to their sources. Thus the task of a philosopher is to diagnose philosophical problems by showing from which earlier questions and theories they have arisen. On the other hand, philosophical reflection must be always confronted with the things which are accepted by all of us, otherwise understanding caused by that reflection wouldn't refer to phenomena belonging to our world. Stroud thinks that a description of one's conception of philosophy requires looking at the manner in which that philosopher approaches to a given problem. Acknowledging the rightness of his remark I consider his approach to philosophy using as an example his treatment of the question "what is meaning?". I point out that Stroud looks into the source of the Wittgensteinian slogan "meaning of the expression is its use". The main Stroud's conclusion is that if a description of a use of a certain expression is to explain the meaning of that expression, semantical terms have to appear in that description. This statement could be abandoned, Stroud claims, only if we rejected the things which all of us acknowledge as obvious.