

John R. Searle

Współczesna filozofia w Stanach Zjednoczonych*

Filozofię jako dyscyplinę akademicką uprawia w Ameryce znacznie mniej osób niż pewne inne dziedziny nauk humanistycznych i społecznych, takie jak socjologia, historia, anglistyka czy ekonomia. Wykazuje ona jednak nadal niebywałe zróżnicowanie. Wyrazem tej różnorodności są oryginalne prace badawcze publikowane przez profesjonalnych filozofów, których odmienne punkty widzenia znajdują wyraz w wydawanej każdego roku sporej liczbie książek, jak również w wielu profesjonalnych pismach filozoficznych. Spośród istniejących w Stanach Zjednoczonych ponad dwóch tysięcy kolegiów i uniwersytetów niemal wszystkie posiadają wydziały filozoficzne, a grono profesjonalnych filozofów jest odpowiednio liczne.

Z powodu owego zróżnicowania, wszelkie uogólnienia dotyczące całej tej dyscypliny, które zamierzam poczynić, są narażone na błędy. Temat jest zbyt obszerny i złożony, aby dało się go przedstawić w jednym artykule. Co więcej, perspektywa każdego, kto tak jak ja jest aktywnym uczestnikiem obecnych sporów, jest uwarunkowana jego zainteresowaniami, założeniami i przeświadczeniami. Podanie „obiektywnej” charakterystyki przekracza moje możliwości. Dlatego poniższe uwagi nie będą próbą neutralnego czy bezstronnego opisu współczesnej sceny filozoficznej; postaram się natomiast powiedzieć, co wydaje mi się ważne w obecnych nurtach rozwojowych.

Pomimo niezwykłego zróżnicowania, istnieją pewne główne tematy współczesnej filozofii amerykańskiej. Dominujący styl filozofowania w Stanach Zjednoczonych określa się mianem „filozofii analitycznej”. Najlepsze wydziały filozoficzne są bez wyjątku zdominowane przez filozofię analityczną, a czołowych filozofów, nie licząc drobnej garstki, zaliczono by w poczet filozofów analitycz-

* *Contemporary Philosophy in the United States*, w: *The Blackwell Companion to Philosophy*, red. N. Bunnin i E.P. Tsui-James, Blackwell, Oxford 1996, s. 1-24.

nych. Zwolennicy typów filozofowania spoza tradycji analitycznej — takich jak fenomenologia, klasyczny pragmatyzm, egzystencjalizm czy marksizm — odczuwają konieczność definiowania swoich stanowisk w relacji do filozofii analitycznej. W rzeczywistości jest to dominujący styl filozofowania nie tylko w Stanach Zjednoczonych, lecz również w całym świecie anglojęzycznym, w skład którego wchodzi Wielka Brytania, Kanada, Australia i Nowa Zelandia. Jest to także dominujący styl filozofowania w Skandynawii, zyskujący ponadto popularność w Niemczech, Francji, Włoszech i w całej Ameryce Łacińskiej. Osobiście przekonałem się, że mogę udać się do wszystkich tych zakątków świata i prowadzić wykłady z zakresu współczesnej filozofii analitycznej przed publicznością obeznaną i dobrze wyszkoloną w technikach tej dyscypliny.

1. Filozofia analityczna

Czym wobec tego jest filozofia analityczna? Najprościej można ją opisać mówiąc, że zajmuje się przede wszystkim analizą znaczenia. Aby wyjaśnić to przedsięwzięcie i jego doniosłość, musimy najpierw powiedzieć kilka słów o jego historii. Chociaż obecnie ton światowej filozofii analitycznej nadają Stany Zjednoczone, korzenie tego stylu filozofowania tkwią w Europie. Filozofia analityczna jest w szczególności oparta na pracach Gottloba Fregego, Ludwiga Wittgensteina, Bertranda Russella i G.E. Moore'a oraz na dokonaniach logicznych pozytywistów z Koła Wiedeńskiego z lat dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia. Sięgając w głąb historii, filozofię analityczną można uznać za naturalne następstwo empiryzmu wielkich filozofów brytyjskich: Locke'a, Berkeley'a i Hume'a, oraz transcendentalnej filozofii Kanta. Wiele tematów i założeń metod filozofii analitycznej można znaleźć w dziełach filozofów tak odległych, jak Platon i Arystoteles. Najlepiej możemy podsumować źródła nowoczesnej filozofii analitycznej mówiąc, że pojawiła się ona jako rezultat połączenia empirystycznej tradycji w epistemologii i fundacjonalistycznego projektu Kanta z metodami logicznej analizy i filozoficznymi teoriami odkrytymi przez Gottloba Fregego u schyłku XIX wieku. W trakcie pracy nad podstawami matematyki, Frege odkrył nowoczesną postać logiki symbolicznej oraz opracował całościową i gruntowną filozofię języka. Chociaż wiele szczegółów jego poglądów na język i matematykę zostało odrzuconych, dorobek Fregego jest decydujący przynajmniej z dwóch powodów: po pierwsze, odkrywając nowoczesną logikę, szczególnie rachunek predykatów, dał nam główne narzędzie analizy filozoficznej; po drugie, umieścił filozofię języka w centrum całego przedsięwzięcia filozoficznego. Z punktu widzenia filozofii analitycznej, dzieło Fregego jest bezspornie największym osiągnięciem filozoficznym XIX wieku. Opracowane przez niego techniki analizy logicznej zostały później wzbogacone przez analizę języka potocznego inspirowaną pracami Moore'a i Wittgensteina, która znalazła najlepszy wyraz w szkole filozofii lingwistycznej, przeżywającej swój rozkwit w Oksfordzie w latach pięćdziesiątych. Krótko mówiąc, filozofia analityczna próbuje

połączyć pewne tradycyjne zagadnienia filozoficzne z nowoczesnymi technikami.

Filozofia analityczna nie była nigdy trwała czy niezmienna, ponieważ z natury jest samokrytyczna, a jej zwolennicy zawsze stawiają pod znakiem zapytania własne założenia i wnioski. Można jednak wyznaczyć jej centralny okres, obejmujący w przybliżeniu fazę logicznego pozytywizmu, bezpośrednio poprzedzającą wojnę 1939–1945 i powojenną fazę analizy lingwistycznej. Zarówno prehistorię, jak i późniejszą historię filozofii analitycznej można zdefiniować odwołując się do głównych doktryn centralnego okresu.

W okresie tym filozofia lingwistyczna była określana przez wiarę w dwa językowe rozróżnienia, połączoną z programem badawczym. Rozróżniano, po pierwsze, między zdaniami syntetycznymi a analitycznymi i, po drugie, między wypowiedziami opisowymi a wartościującymi. Programem badawczym był tradycyjny filozoficzny program badawczy, polegający na próbie znalezienia podstaw takich filozoficznie problematycznych zjawisk, jak język, wiedza, znaczenie, prawda, matematyka itd. Jednym ze sposobów zrozumienia rozwoju filozofii analitycznej w ciągu minionych trzydziestu lat jest ujęcie go jako stopniowego odchodzenia od tych dwóch rozróżnień i zarazem odrzucania fundacjonalizmu jako zasadniczego projektu filozofii. Mimo to w centralnym okresie te dwa rozróżnienia nie tylko służyły do identyfikowania głównych przekonań filozofii analitycznej, lecz dla tych, którzy je przyjęli wraz z programem badawczym, określały naturę samej filozofii.

1.1. Analityczność a syntetyczność

Dystynkcja między zdaniami analitycznymi a syntetycznymi miała odgraniczyć te zdania, które są prawdziwe lub fałszywe za sprawą definicji lub znaczeń zawartych w nich terminów (zдания analityczne) od tych, które są prawdziwe lub fałszywe za sprawą faktów w świecie, a nie wyłącznie znaczeń słów (zдания syntetyczne). Przykładami prawd analitycznych byłyby takie zdania, jak: „Trójkąty są trójbocznymi figurami płaskimi”, „Wszyscy kawalerowie są nieżonaci”, „Kobiety są płci żeńskiej”, „ $2 + 2 = 4$ ” itd. Prawdziwość każdego z tych zdań jest w pełni wyznaczona przez jego znaczenie; są prawdziwe na mocy definicji zawartych w nich słów. Prawdziwość lub fałszywość takich zdań można poznać *a priori* i w każdym przypadku wyrażają one prawdy konieczne. Niewątpliwie charakterystycznym rysem filozofii analitycznej w tym centralnym okresie było traktowanie takich terminów, jak „analityczny”, „konieczny”, „*a priori*” i „tautologiczny” jako równozakresowe. Ich przeciwieństwem były zdania syntetyczne, które, o ile były prawdziwe, to za sprawą faktu empirycznego, a nie za sprawą samej definicji. Stąd takie zdania, jak: „W Stanach Zjednoczonych jest więcej kobiet niż mężczyzn”, „Kawalerowie zwykle umierają wcześniej niż żonaci mężczyźni” i „Ciała przyciągają się wzajemnie zgodnie z prawem odwróconego kwadratu” uważa się za zdania syntetyczne, które, o ile są prawdziwe, wyrażają

aposterioryczne prawdy empiryczne o rzeczywistym świecie, które są niezależne od języka. Zgodnie z tym poglądem, tego rodzaju prawdy empiryczne nigdy nie są konieczne, są natomiast przygodne. Filozofowie przyjmujący te poglądy traktowali terminy „a posteriori”, „syntetyczny”, „przygodny” i „empiryczny” jako mniej lub bardziej równozakresowe.

U podstaw logicznego pozytywizmu tkwiło proste założenie, że wszystkie zdania sensowne są albo analityczne, albo empiryczne, przy takim rozumieniu tych terminów, jakie nadają im przedstawione przed chwilą koncepcje. Pozytywiści pragnęli wprowadzić ostre rozgraniczenie między sensownymi zdaniami nauki i życia codziennego z jednej strony a pozbawionymi znaczenia zdaniami metafizyki i teologii z drugiej. Twierdzili oni, że wszystkie zdania sensowne są albo analityczne, albo syntetyczne. Takie dyscypliny, jak logika i matematyka należą do obozu analitycznego; nauki empiryczne i spora część zdrowego rozsądku mieści się w obozie syntetycznym. Zdania nie będące ani analitycznymi, ani empirycznymi, a przez to zasadniczo nieweryfikowalne uznawano za niedorzeczne lub pozbawione znaczenia. Slogan pozytywistów nazywano zasadą weryfikacjonistyczną i w prostej postaci można ją przedstawić następująco: wszystkie zdania sensowne są albo analityczne, albo syntetyczne, a te, które są syntetyczne, można zweryfikować empirycznie. Slogan ten skracano niekiedy do jeszcze prostszego hasła bojowego: znaczeniem zdania jest po prostu metoda jego weryfikacji.

1.2. Dystynkcja między wypowiedziami wartościującymi a opisowymi

Inną dystynkcją, równie ważną w pozytywistycznym schemacie rzeczy, jest dystynkcja między wypowiedziami wyrażającymi sądy, które mogą być dosłownie albo prawdziwe, albo fałszywe a wypowiedziami, których używa się nie do wyrażenia prawdy lub fałszu, lecz raczej aby dać ujście naszym uczuciom i emocjom. Przykładem twierdzenia opisowego będzie: „Rozmiary przestępstwa kradzieży wzrosły w ciągu minionych dziesięciu lat”. Przykładem z klasy wartościującej będzie: „Kradzież jest zła”. Pozytywiści twierdzili, że wiele wypowiedzi mających formę zdań sensownych służy nie do wypowiadania zdań weryfikowalnych analitycznie lub syntetycznie, lecz do wyrażania emocji i uczuć. Zdania etyki wydają się poznawczo sensowne, choć takie nie są; mają one jedynie „emocjonalne” lub „wartościujące” znaczenie. Zdania nauki, matematyki, logiki i sporej części zdrowego rozsądku należą do klasy opisowej; wypowiedzi estetyki, etyki i sporej części religii należą do klasy wartościującej. Należy podkreślić, że w myśl tej koncepcji zdania wartościujące nie są, ściśle mówiąc, ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ nie są weryfikowalne jako analityczne lub empiryczne. Między tymi dwoma rozróżnieniami istnieje zasadnicze powiązanie: wszystkie zdania leżące po jednej lub drugiej stronie rozróżnienia analityczne–syntetyczne należą również do opisowej klasy rozróżnienia opisowe–wartościujące.

Trudno przecenić znaczenie, jakie miały oba te rozróżnienia dla określenia zarówno charakteru filozofii, jak i relacji między językiem i rzeczywistością. Radykalną konsekwencją rozróżnienia między zdaniami opisowymi a wartościującymi było to, że pewne tradycyjne obszary filozofii, takie jak etyka, estetyka i filozofia polityczna zostały w zasadzie zniesione jako dziedziny poznawczej sensowności. Zdania tych dziedzin uważano przeważnie za nedorzeczne wyrazy uczuć i emocji, gdyż nie są one wypowiedziami, które mogą być, ściśle mówiąc, prawdziwe lub fałszywe. Ponieważ celem filozofów jest stwierdzanie prawdy i ponieważ wypowiedzi wartościujące nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe, ich formułowanie nie może być jednym z celów filozofii. Filozofowie mogą analizować znaczenie terminów wartościujących i mogą badać logiczne relacje między tymi terminami, lecz jako filozofowie nie mogą formułować przedmiotowych wartościowań w estetyce, etyce czy polityce, bowiem nie są one, ściśle biorąc, sensowne. Mogą one posiadać rodzaj drugorzędного, pochodnego znaczenia, nazywany „znaczeniem emotywnym”, lecz brak im naukowo akceptowalnego znaczenia poznawczego.

Skoro zadaniem filozofii jest stwierdzanie prawdy, a nie wartościowanie, to co jest jej przedmiotem? Ponieważ metody filozofów różnią się od metod nauk empirycznych — są bowiem raczej aprioryczne niż aposterioryczne — ich celem nie może być stwierdzanie empirycznych prawd o świecie. Takie zdania należą do nauk szczegółowych. Dlatego celem filozofów jest stwierdzanie analitycznych prawd dotyczących logicznych relacji między pojęciami naszego języka. Za zadanie filozofii uznawano w tym okresie analizę pojęciową. I rzeczywistość, dla większości filozofów, którzy przyjęli ten pogląd, filozofia i analiza pojęciowa były tym samym. O ile filozofowie tradycyjni pojmowali swoje zadanie jako rozważanie natury dobra, prawdy, piękna i sprawiedliwości, o tyle filozofowie pozytywistyczni i postpozytywistyczni filozofowie analityczni postawili sobie za cel analizę takich pojęć, jak „dobre”, „prawda”, „piękno” i „sprawiedliwość”. Idealna analiza tych i innych filozoficznie interesujących pojęć, takich jak „wiedza”, „pewność”, „przyczyna”, powinna podać konieczne i wystarczające warunki ich stosowania. Uważano, że jest to prawomocne dziedzictwo tradycyjnego filozofowania, oczyszczone jednak z dyskredytujących je metafizycznych nedorzeczności i nieporozumień.

Jeżeli połączymy założenie, zgodnie z którym filozofia ma w istocie charakter pojęciowy, analityczny z założeniem, że jej zadaniem jest fundacjonalistyczne — to znaczy, że jej zadaniem jest zapewnienie bezpiecznych podstaw dla takich rzeczy, jak wiedza — to dla pozytywistów będzie to miało tę konsekwencję, że analiza filozoficzna okaże się w przeważającej mierze redukcyjna. Oznacza to, że celem analizy jest pokazanie, na przykład, jak wiedza empiryczna jest oparta na danych naszego doświadczenia, tzw. danych zmysłowych, i ostatecznie do nich redukowalna. (Pogląd ten jest nazywany „fenomenaliz-

mem”). Podobnie, zdania na temat umysłu są oparte na zdaniach dotyczących zewnętrznego zachowania i dlatego są do nich ostatecznie redukowalne (behawioryzm). Prawda konieczna jest w podobny sposób oparta na konwencjach języka wyrażonych w definicjach (konwencjonalizm), a matematyka jest oparta na logice, szczególnie na teorii mnogości (logicyzm). W każdym przypadku pokazuje się, że bardziej filozoficznie zagadkowy fenomen ma bezpieczną podstawę w pewnym mniej zagadkowym fenomenie i w rzeczywistości ideałem takiej analizy było wykazanie, że zagadkowe fenomeny można całkowicie zredukować do fenomenów mniej zagadkowych. „Fenomenalizm” dał rzekomo nauce bezpieczną podstawę, ponieważ można było pokazać, że jest ona ufundowana w danych naszych zmysłów. Konsekwencją tego, że forma redukcji miała charakter analityczny czy definicyjny była możliwość przekładu zdań o rzeczywistości empirycznej na zdania o danych zmysłowych. Podobnie, według behawioryzmu, zdania o zjawiskach mentalnych można było przełożyć na zdania o zachowaniu.

W obozie filozofów analitycznych, którzy za cel filozofii uważali analizę pojęciową, pojawiły się dwa silne nurty. Jeden uznawał język potoczny za na ogół dość adekwatny zarówno jako narzędzie, jak i przedmiot filozoficznej analizy. Drugi nurt uważał język potoczny za całkowicie nieadekwatny dla celów filozoficznych i nieodwracalnie pogmatwany. Według filozofów tego drugiego nurtu powinniśmy posługiwać się narzędziami nowoczesnej logiki matematycznej zarówno analizując tradycyjne problemy filozoficzne, jak również, co ważniejsze, tworząc dla celów naukowych i filozoficznych język logicznie doskonały, w którym pewne tradycyjne nieporozumienia nie mogłyby nawet powstać. Nie było nigdy sztywnego rozróżnienia między tymi dwoma nurtami, lecz istniały z pewnością dwa rozległe trendy: jeden, preferujący filozofię języka potocznego i drugi, akcentujący logikę symboliczną. Jednakże oba nurty przyjmowały centralny pogląd, że celem filozofii jest analiza pojęciowa i w konsekwencji filozofia różni się diametralnie od każdej innej dyscypliny; uważali oni, że jest ona dyscypliną drugiego stopnia, analizującą logiczną strukturę języka w ogóle i nie zajmującą się prawdami o świecie pierwszego stopnia. Przedmiot filozofii jest uniwersalny właśnie dlatego, że nie ma ona żadnego swoistego przedmiotu poza dyskursem innych dyscyplin i dyskursem zdrowego rozsądku.

Dalszą konsekwencją tej koncepcji było to, że filozofia nabrała w istocie charakteru lingwistycznego czy pojęciowego. Z tego powodu filozofia języka była absolutnie centralna dla uprawiania filozofii. W pewnym sensie nie była ona tylko „filozofią pierwszą”; cała filozofia stała się formą filozofii języka. Filozofia była po prostu logicznym badaniem struktury języka, tak jak jest on używany w różnych naukach i w życiu codziennym.

2. Odrzucenie tych dwóch dystynkcji i odrzucenie fundacjonalizmu

Dokonania lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych doprowadziły do przezwyciężenia tych dwóch dystynkcji; wraz z ich odrzuceniem powstała nowa koncepcja filozofii analitycznej. Pojawiła się ona w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych i wciąż jest rozwijana. Odrzucenie tych dwóch dystynkcji oraz fundacjonalistycznego programu badawczego spowodowało niesłychany przewrót w rozumieniu uprawiania filozofii, a także w praktyce filozofów analitycznych. Najbardziej oczywistym problemem tradycyjnej filozofii analitycznej było załamanie się przedsięwzięcia redukcjonistycznego. Wszystkie próby podania analiz redukcjonistycznych, w rodzaju tych, które proponowali fenomenaliści i behawioryści, zakończyły się fiaskiem i w latach sześćdziesiątych niepowodzenie stało się oczywiste. W tym czasie dokonano też serii ważnych kroków teoretycznych, lecz dla uproszczenia skoncentruję się jedynie na pięciu z nich: odrzuceniu przez Quine'a dystynkcji analityczne–syntetyczne, Austinowskiej teorii aktów mowy, Wittgensteinowskiej krytyce fundacjonalizmu, wkładzie Rawlsa do filozofii politycznej oraz na dokonanych przez Kuhna i innych autorów zmianach w filozofii nauki.

2.1. Atak Quine'a na dystynkcję analityczne–syntetyczne

Przypuszczalnie najważniejszą krytykę rozróżnienia analityczne–syntetyczne przeprowadził W.V.O. Quine w swoim słynnym artykule zatytułowanym *Two Dogmas of Empiricism* (Quine, 1953). W artykule tym twierdził on, że nie podano nigdy adekwatnej, niecyrkularnej definicji analityczności. Wszelkie próby definiowania analityczności podejmowano zawsze przy użyciu pojęć należących do tej samej rodziny, co analityczność, takich jak synonimiczność i definicja, i w konsekwencji próby zdefiniowania analityczności były niezmiennie cyrkularne. Jeszcze ważniejszy zarzut wysunięty w artykule Quine'a był jednak następujący. Pojęcie zdania analitycznego jest uważane za pojęcie zdania niepodatnego na rewizję, czyli nieobalalnego. Quine twierdził, że nie istnieją zdania tego rodzaju, że każde zdanie podlega rewizji w obliczu niezgodnego świadectwa i że można utrzymać każde zdanie w obliczu niezgodnego świadectwa, o ile jest się gotowym wprowadzić poprawki do innych zdań, początkowo traktowanych jako prawdziwe. Quine dowodził, że powinniśmy patrzeć na język nauki jako na złożony układ, podlegający empirycznej weryfikacji jedynie na krawędziach. Niezgodne doświadczenia na obrzeżach nauki mogą spowodować zmiany w każdym punkcie, lecz do ich wprowadzenia nie zmuszają nas roztrząsania czysto logiczne; wprowadzamy raczej różne pragmatyczne i praktyczne poprawki do układu naszych zdań czy przekonań tak, aby przystosować go do zmieniającego się charakteru naszych doświadczeń. Zgodnie z tym poglądem, język nie jest atomistyczny. Nie jest on zbiorem zdań, z których każde można ocenić z osobna. Jest on raczej układem holistycznym, w którym zdania, jako

grupy, są konfrontowane z doświadczeniem; pojedyncze zdania nie są po prostu oceniane jako prawdziwe lub fałszywe. (Ten holizm naukowego dyskursu został zainicjowany przez francuskiego filozofa nauki, Duhema, i pogląd ów określa się często jako „tezę Duhema–Quine’a”).

Większość współczesnych filozofów akceptuje, w tej czy innej wersji, odrzucenie przez Quine’a dystynkcji analityczne–syntetyczne. Choć nie wszyscy zgadzają się z podaną przez niego argumentacją (między innymi ja sam), dominuje jednak obecnie ogólny sceptycyzm w kwestii naszej zdolności do ścisłego rozróżnienia między tymi zdaniami, które są prawdziwe za sprawą definicji a tymi, których prawdziwość jest sprawą faktów. Odrzucenie dystynkcji analityczne–syntetyczne miało, co później zobaczymy w szczegółach, doniosłe konsekwencje dla filozofii analitycznej.

W tym miejscu ważne jest stwierdzenie, że jeżeli nie istnieje dobrze zdefiniowana klasa zdań analitycznych, to zdań samych filozofów nie można wyrażnie zaliczyć do analitycznych. Nie jest możliwe ostre oddzielenie wyników analiz filozoficznych od rezultatów dociekań naukowych. W obrazie pozytywistycznym filozofia nie była jedną z nauk; sytuowała się raczej poza obrębem naukowego dyskursu, analizując logiczne relacje między, z jednej strony, tym dyskursem i jego słownikiem a — z drugiej strony — doświadczeniem i rzeczywistością. Filozofowie, można by rzec, analizowali relację między językiem a rzeczywistością jedynie z boku. Jeżeli przyjmujemy odrzucenie przez Quine’a dystynkcji analityczne–syntetyczne, to filozofia nie jest czymś, co można w sposób jasny oddzielić od nauk szczegółowych. Graniczy ona raczej i krzyżuje się częściowo z innymi dyscyplinami. Chociaż filozofia jest od nich bardziej ogólna, jej zdania nie mają żadnego logicznie wyróżnionego statusu czy szczególnego logicznego pierwszeństwa wobec innych dyscyplin.

2.2. Austina teoria aktów mowy

Brytyjski filozof J. L. Austin traktował nieufnie zarówno dystynkcję między zdaniami analitycznymi i syntetycznymi, jak też dystynkcję między wypowiedziami wartościującymi i opisowymi. W latach pięćdziesiątych opracował on konkurencyjną koncepcję języka (Austin, 1962). Zauważył on wprawdzie, że istnieje klasa wypowiedzi, które, mimo że nawet nie pretendują do bycia prawdziwymi lub fałszywymi, bez wątpienia są całkowicie sensowne. Mężczyzna, który mówi na przykład: „Obiecuję, że przyjdę i zobaczę się z tobą” lub upoważniona osoba mówiąca do pary: „Ogłaszam was mężem i żoną” ani nie zdaje sprawy z obietnicy czy — odpowiednio — zaślubin, ani ich nie opisuje. Wypowiedzi takie powinno się traktować nie jako przypadki opisywania czy stwierdzania, lecz raczej jako robienie, działanie. Austin nazwał je „performatywami” i przeciwstawił „konstatywom”. Dystynkcja między performatywami a konstatywami miała zawierać trzy cechy: prawdziwe lub fałszywe mogły być konstatywy, ale nie performatywy; z drugiej strony, performatywy,

choć nie mogły być ani prawdziwe, ani fałszywe, mogły być udane lub nieudane, w zależności od tego, czy były poprawnie, zupełnie i skutecznie dokonane; wreszcie, performatywy miały być aktami, działaniami czy dokonaniami w odróżnieniu od zwykłych wypowiedzi czy stwierdzeń. Jednak, co zauważył sam Austin, tak przeprowadzone rozróżnienie nie dało się utrzymać. Okazało się, że wiele tzw. performatywów, np. ostrzeżenia, może być prawdziwych lub fałszywych. Ponadto twierdzenia, w równym stopniu co performatywy, mogą być nieudane. Na przykład, gdyby ktoś wygłosił twierdzenie oparte na niewystarczającym świadectwie, to byłoby ono nieudane. Wreszcie, stwierdzanie jest w tej samej mierze dokonywaniem działania, co obiecywanie, nakazywanie czy przepraszanie. Porzucenie dystynkcji performatyw–konstatyw doprowadziło Austina do ogólnej teorii aktów mowy. Wypowiedzi komunikujące należą na ogół do aktów tego typu, który nazwał on „aktami illokucyjnymi”.

Wielką zasługą Austinowskiej teorii aktów mowy jest to, że umożliwiła ona następnym filozofom tworzenie filozofii języka jako gałęzi filozofii działania. Ponieważ akty mowy są aktami w nie mniejszym stopniu niż inne działania, filozoficzna analiza języka jest częścią ogólnej analizy zachowania ludzkiego. A ponieważ intencjonalne ludzkie zachowanie jest wyrazem zjawisk mentalnych, okazuje się, że filozofia języka i filozofia działania są po prostu różnymi aspektami jednej większej dziedziny, a dokładniej — filozofii umysłu. W myśl tego stanowiska filozofia języka nie jest „filozofią pierwszą”, lecz gałęzią filozofii umysłu. Chociaż Austin nie zdążył rozwinąć programu badawczego, ukrytego w jego początkowych odkryciach, późniejsze prace, w tym moje, posunęły te badania naprzód.

Dzięki potraktowaniu mówienia jako rodzaju działania intencjonalnego możemy nadać nowy sens wielu starym kwestiom. Na przykład, stare pytanie: „Ile istnieje rodzajów wypowiedzi?” jest zbyt niejasne, by na nie odpowiedzieć. Jeżeli jednak zapytamy: „Ile istnieje rodzajów aktów illokucyjnych?”, możemy podać dokładną odpowiedź, ponieważ pytanie brzmi: „Na ile możliwych sposobów osoba mówiąca może powiązać treści propozycjonalne z rzeczywistością, wykonując działania, które są wyrazem intencji illokucyjnych?” Analiza struktury tych intencji odsłania pięć podstawowych typów aktów illokucyjnych: mówimy ludziom, jak się rzeczy mają (przedstawienia), próbujemy ich nakłonić do zrobienia czegoś (dyrektywy), podejmujemy się coś zrobić (zobowiązania), wyrażamy nasze uczucia i postawy (ekspresje) oraz wprowadzamy zmiany w świecie za pomocą naszych wypowiedzi, tak aby świat dopasował się do propozycjonalnej treści wypowiedzi (deklaracje). (W sprawie szczegółów zob. Searle, 1979 i 1983).

2.3. Odrzucenie fundacjonalizmu przez Wittgensteina

Najbardziej wpływowym filozofem analitycznym XX wieku, faktycznie uznawanym przez większość filozofów analitycznych za najwybitniejszego filozofa tego wieku, jest Ludwig Wittgenstein.

Za życia Wittgenstein opublikował tylko jedną krótką książkę, reprezentującą wczesny okres jego twórczości, jednak wraz z pośmiertnym wydaniem w 1953 jego *Philosophical Investigations* zaczęto udostępniać serię jego późniejszych prac. Obecnie dysponujemy już pokaźnym zbiorem prac powstałych na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat jego życia. W drodze starannej analizy użycia języka, szczególnie pojęć psychologicznych, Wittgenstein usiłował podważyć ideę, zgodnie z którą filozofia ma charakter fundacjonalistyczny. Twierdził on natomiast, że filozofia jest dziedziną czysto opisową, której zadaniem nie jest ani reforma języka, ani próba oparcia rozmaitych użyć języka na bezpiecznej podstawie. Poprawne zrozumienie faktycznego funkcjonowania języka usuwa raczej problemy filozoficzne.

Głównym pojęciem Wittgensteinowskiej koncepcji języka jest pojęcie gry językowej. Powinniśmy traktować słowa języka jako fragmenty gry. Nie da się ich zrozumieć szukając pewnej skojarzonej z nimi idei w umyśle, stosując pewną procedurę weryfikacji czy nawet patrząc na przedmioty, które oznaczają. Powinniśmy raczej myśleć o słowach w kategoriach ich użycia, a odnoszenie się do przedmiotów w świecie jest tylko jednym z wielu ich użyć. Znaczenie słowa jest dane przez jego użycie, a rodzina znaczeń, jakie ma grupa słów, tworzy grę językową. Jako przykłady można podać grę językową, w którą gramy opisując nasze własne doznania, czy grę językową, w którą gramy identyfikując przyczyny i skutki. Taka koncepcja języka doprowadziła Wittgensteina do odrzucenia koncepcji, zgodnie z którą zadanie filozoficznej analizy ma charakter redukcjonistyczny lub fundacjonalistyczny. Wittgenstein odrzuca zatem ideę, że gry językowe mają podstawę w czymś innym lub jej potrzebują, a także ideę, że pewne gry językowe można zredukować do określonych innych rodzajów gier językowych. Wittgenstein twierdzi, że wynikiem analizy filozoficznej nie jest zmiana naszych istniejących praktyk językowych czy zakwestionowanie ich ważności; jest nim po prostu ich opis. Język nie ma i nie potrzebuje podstawy w tradycyjnym sensie.

Powiedziałem, że Wittgenstein był najbardziej wpływowym filozofem w tradycji analitycznej, choć wydaje mi się, że w pewnym sensie nadal nie został on właściwie zrozumiany, a filozofowie analityczni nie przyswoili sobie w pełni jego nauk. Więcej na temat jego wpływu powiem później.

2.4. Rawlsa teoria sprawiedliwości

Koncepcja filozofii moralnej w pozytywistycznej i postpozytywistycznej fazie filozofii analitycznej była niesłychanie wąska. Ściśle mówiąc, według pozytywistów wypowiedzi moralne nie mogły być ani prawdziwe, ani fałszywe i dlatego filo-

zof, jako filozof, nie mógł nic powiedzieć, co byłoby zbliżone do sądów moralnych. Zadaniem filozofa moralnego była analiza dyskursu moralnego, analiza znaczenia i użycia terminów moralnych, takich jak „dobry”, „powinien”, „słuszny”, „zobowiązanie” itp. Ważne jest, by pamiętać, że taka koncepcja filozofii moralnej była ściśle logiczną konsekwencją przyjętego rozróżnienia między wypowiedziami wartościującymi a opisowymi. Jeżeli bowiem wypowiedzi wartościujące nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe, jeżeli dyskurs moralny pierwszego rzędu składa się z wypowiedzi wartościujących i jeśli zadaniem filozofa jest stwierdzanie prawdy, to wynika z tego, że filozof, jako filozof, nie może wygłaszać żadnych sądów moralnych pierwszego rzędu. Jako filozof może on zajmować się jedynie drugostopniowym zadaniem analizowania pojęć moralnych.

Niektórzy filozofowie okresu pozytywistycznego i postpozytywistycznego odrzucili tę wąską koncepcję filozofii moralnej, a ponadto przeprowadzono serię ataków przeciw rozróżnieniu między wypowiedziami wartościującymi a opisowymi, do których można zaliczyć pewne moje ataki w połowie lat sześćdziesiątych (Searle, 1964). Odnowicielem tradycyjnej koncepcji filozofii politycznej i moralnej okazał się jednak John Rawls, publikując w roku 1971 książkę *Theory of Justice*. Z punktu widzenia obecnych rozważań, ważną cechą pracy Rawlsa jest nie to, że odrzucił on tradycyjną dychotomię wypowiedzi opisowych i wartościujących, lecz to, że po prostu ją zlekceważył i rozwinął teorię instytucji politycznych posiadającą długą, choć uznawaną przez pozytywistów za przeciętną, tradycję filozoficzną. W rezultacie Rawls przywrócił do życia teorię umowy społecznej, przez długi czas uważaną za całkowicie uśmierconą. Dokonał tego dzięki błyskotliwemu posunięciu: nie próbował, w odróżnieniu od niektórych tradycyjnych teoretyków, wykazać możliwości istnienia pierwotnej umowy społecznej ani nie usiłował pokazać, że udział jednostek w społeczeństwie zakłada milczącą umowę. Jako narzędzie analizy wykorzystał natomiast następujący eksperyment myślowy. Rozważmy społeczeństwo, na które zgodziłyby się istoty rozumne, gdyby nie wiedziały, jaką pozycję w nim zajmą. Jeżeli wyobrazimy sobie istoty rozumne ukryte za zasłoną niewiedzy, poproszone o wybór i akceptację form instytucji społecznych odpowiednich dla wszystkich, to będziemy mogli opracować kryteria oceny instytucji społecznych w oparciu o czysto racjonalne podstawy.

Znaczenie Rawlsa dla naszych obecnych rozważań nie polega na tym, czy udało mu się opracować nowe podstawy teorii politycznej, lecz na fakcie, że jego dzieło przywróciło zainteresowanie filozofią polityczną, do którego dołączyło wkrótce odrodzenie zainteresowania tradycyjnymi problemami filozofii moralnej. Filozofowie pozytywistyczni mocno zawęzili zakres filozofii moralnej i politycznej, przez co wydawała się ona sterylna i nieciekawa. Bardzo nie-

wiele dokonano w tej dziedzinie, lecz od lat siedemdziesiątych nabrała ona niezwykłego rozmachu i jest obecnie kwitnącą gałęzią filozofii analitycznej.

2.5. Postpozytywistyczna filozofia nauki

W okresie pozytywistycznym modelem wiedzy empirycznej były nauki fizyczne, a ogólna koncepcja była taka, że nauki empiryczne rozwijają się przez stopniowy i kumulacyjny przyrost wiedzy empirycznej, możliwy dzięki systematycznemu stosowaniu metody naukowej. Choć według filozofów tamtego okresu, istniały różne wersje metody naukowej, wszystkim im wspólna była idea, że naukowe, empiryczne zdania są z istoty „testowalne”. Początkowo za testowalne uznawano zdanie, które mogło zostać potwierdzone, jednakże najbardziej wpływową wersją tej idei jest twierdzenie Poppera, że zdania empiryczne są testowalne, jeśli można je w zasadzie sfalsyfikować. Oznacza to, że aby zdanie mówiło nam, jaki jest świat, w odróżnieniu od tego, jaki mógł lub mógłby być, musi istnieć pewien dający się pomyśleć stan rzeczy, czyniący to zdanie fałszywym. Ściśle mówiąc, zdań nauki nie można nigdy zweryfikować — przetrzymują one po prostu kolejne próby ich falsyfikacji. W tym sensie nauka jest fallibilna, choć jednocześnie jest racjonalna i kumulacyjna.

Ten obraz historii nauki został bardzo dramatycznie zakwestionowany w książce Thomasa Kuhna *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn, 1962). Według Kuhna, historię nauki cechuje nie stopniowy i stały przyrost wiedzy, lecz okresowe rewolucyjne przewyższanie wcześniejszych koncepcji rzeczywistości. Przejścia od fizyki arystotelesowskiej do newtonowskiej i od newtonowskiej do relatywistycznej ilustrują, jak jeden „paradygmat” jest zastępowany przez inny. Kiedy w jednym paradygmacie wzrasta nadmiernie liczba zagadkowych przypadków, pojawia się nowy paradygmat, podający nie tyle nowy zbiór prawd, ile proponujący całkowicie nowe podejście do tematu. „Normalne nauki” zawsze rozwijają się przez rozwiązywanie zagadek w ramach paradygmatu, natomiast rewolucyjne przełomy polegają raczej na przewyższeniu jednego paradygmatu i zastępowaniu go innym.

O ile Kuhn podał w wątpliwość obraz nauki jako polegającej z istoty na stałym gromadzeniu wiedzy, o tyle Paul Feyerabend zakwestionował koncepcję jednolitej, racjonalnej „metody naukowej” (Feyerabend, 1975). Usiłował on wykazać, że historia nauki ujawnia nie jedną racjonalną metodę, lecz raczej serię oportunistycznych, chaotycznych, desperackich (a niekiedy nawet nieuczciwych) prób uporania się z nagłymi problemami. Feyerabend wysnuwa z tego wnioski, iż powinniśmy pozbyć się ograniczającej nas idei, że istnieje coś takiego, jak jedna, racjonalna metoda stosowana w całej nauce; powinniśmy raczej przyjąć stanowisko „anarchistyczne”, zgodnie z którym „wszystko jest dozwolone”. Nic dziwnego, że reakcje filozofów analitycznych na poglądy Kuhna i Feyerabenda były niezwykle zróżnicowane. Kuhn sprawia niekiedy wrażenie, jakby argumentował przeciw istnieniu czegoś takiego jak realny świat niezależ-

ny od naszych teorii naukowych, których celem jest jego przedstawienie. Krótko mówiąc, Kuhn wydaje się kwestionować realizm. Większość filozofów nie traktuje wcale tego odrzucenia realizmu poważnie. Nawet gdyby Kuhn miał rację w sprawie struktury rewolucji naukowych, w żadnej mierze nie wykazuje to, że niezależna rzeczywistość, którą bada nauka, nie istnieje. Podobnie, większość filozofów zgodziłaby się ze spostrzeżeniem Feyerabenda o wielości metod, wykorzystywanych w dziejach nauki, lecz bardzo niewielu ludzi traktuje poważnie ideę, że w prowadzeniu badań nie obowiązują w ogóle racjonalne wymogi. Jednak oddziaływanie tych autorów było znaczące, przynajmniej w następującym względzie. Pozytywistyczna koncepcja, w której nauka jest stałym gromadzeniem wiedzy faktualnej, a zadaniem filozofii jest pojęciowa analiza metody naukowej, ustąpiła miejsca takiemu podejściu do nauki, które jest zarazem bardziej sceptyczne i aktywistyczne; bardziej sceptyczne w tym sensie, że niewielu filozofów poszukuje jednej metody przenikającej całość przedsięwzięcia zwanego „nauką”, lecz bardziej aktywistyczne w tym znaczeniu, że filozofia nauki oddziałuje bardziej bezpośrednio z wynikami naukowymi. Na przykład, ostatnie dyskusje filozoficzne wokół mechaniki kwantowej czy też znaczenia, jakie ma w niej twierdzenie Bella, pokazują, że nie da się już dokładnie powiedzieć, gdzie kończy się problem fizyczny, a zaczyna filozoficzny. Istnieje stałe oddziaływanie i współpraca między filozofią a nauką w zakresie takich filozoficznie zagadkowych problemów.

3. Niektóre najnowsze osiągnięcia

W rezultacie wyżej opisanych zmian filozofia analityczna stała się, z jednej strony, dyscypliną ciekawszą, ale z drugiej — programem badawczym w znacznie mniejszym stopniu dobrze określonym. O ile rdzeniem ideologii logicznego pozytywizmu była zasada weryfikacji, a istotą programu badawczego postpozytywistycznych filozofów analitycznych analiza pojęciowa, o tyle obecnie nie istnieje żaden przyjmowany przez wszystkich ideologiczny punkt odniesienia ani powszechnie akceptowany program badawczy. Na przykład, mimo że przed trzydziestu laty za sedno filozofii analitycznej uznawano analizę pojęciową, współcześnie wielu filozofów odmówiłoby jej centralnego miejsca w uprawianiu filozofii. Niektórzy filozofowie powiedzieliby nawet, że tradycyjne próby, zmierzające do znalezienia logicznie koniecznych i wystarczających warunków stosowalności pojęcia, są zasadniczo nieporozumieniem. Sądzą oni, że możliwość czegoś takiego przekreśliło odrzucenie przez Quine’a rozróżnienia analityczne—syntetyczne, a także spostrzeżenie Wittgensteina, że wiele filozoficznie zagadkowych pojęć nie ma centralnego czy istotnego znaczenia, lecz wiele różnych użyć połączonych jedynie przez „podobieństwo rodzinne”. Wiele innych filozofów powiedziałoby, że analiza pojęciowa jest wciąż istotną częścią uprawiania filozofii, tak jak to jest od czasu dialogów Platona, nie uważano jednak, iż stanowi całość tego przedsięwzięcia. Filozofia jest obecnie, jak sądzę, znaczą-

nie ciekawsza niż była pokolenie temu, ponieważ już nie uważa się jej za coś oderwanego i odizolowanego od innych dyscyplin. W szczególności, większość filozofów analitycznych uważa, że graniczy ona i krzyżuje się z naukami. Moim zdaniem, podzielanym — jak mi się zdaje — dość powszechnie, takie słowa jak „filozofia” i „nauka” są z wielu względów mylące, jeżeli miałyby implikować istnienie wzajemnie się wykluczających postaci wiedzy. Sądzę raczej, że istnieje po prostu wiedza i prawda i że w naszych intelektualnych poszukiwaniach mierzymy przede wszystkim do wiedzy i prawdy. Mogą one przybierać różne formy czy to w historii, matematyce, fizyce, psychologii, krytyce literackiej, czy też w filozofii. Filozofia chce być bardziej ogólna niż inne dziedziny, bardziej synoptyczna w swojej wizji, bardziej niż inne dyscypliny zorientowana logicznie i pojęciowo, ale nie jest dyscypliną hermetycznie oddzieloną od innych dziedzin. W rezultacie wiele obszarów dociekań w większości lekceważonych przez filozofów analitycznych minionego pokolenia — takich jak nauka kognitywna, filozofia biologii i filozofia ekonomii — staje się obecnie kwitnącymi gałęziami filozofii. Moje dalsze rozważania ograniczę do pięciu głównych obszarów badań filozoficznych: nauki kognitywnej, przyczynowej teorii referencji, intencjonalistycznych teorii znaczenia, warunkowoprawdziwościowych teorii znaczenia oraz Wittgensteinowskiej koncepcji języka i umysłu, jak również jego odpowiedzi na sceptycyzm.

3.1. Filozofia i nauka kognitywna

Współpraca między filozofią a innymi dyscyplinami nigdzie w tym nowym okresie nie jest widoczna bardziej niż w nowej dziedzinie — nauce kognitywnej. Od samego początku nauka kognitywna miała charakter „interdyscyplinarny” i faktycznie jest wspólną własnością psychologii, językoznawstwa, filozofii, nauki komputerowej i antropologii. Dlatego w jej ramach istnieje niezwykle wiele różnych programów badawczych. Jednakże centralny obszar nauki kognitywnej, jej rdzeń ideowy, jest oparty na założeniu, że umysł najlepiej rozpatrywać w analogii do komputera cyfrowego. U podstaw nauki kognitywnej tkwi prosta idea, w myśl której najnowsze osiągnięcia nauki komputerowej i sztucznej inteligencji mają niezwykle ważną wagę dla naszej koncepcji istot ludzkich. Podstawowe źródło inspiracji nauki kognitywnej jest mniej więcej takie: istoty ludzkie przetwarzają informacje. Komputery zaprojektowano właśnie po to, aby przetwarzały informacje. Toteż jednym ze sposobów, być może najlepszym, badania ludzkiego poznania jest potraktowanie go jako komputacyjnego przetwarzania informacji. Niektórzy przedstawiciele nauki kognitywnej uważają komputer jedynie za metaforę ludzkiego umysłu; inni są zdania, że umysł jest dosłownie programem komputerowym. Można jednak powiedzieć, że bez modelu komputacyjnego nie byłoby nauki kognitywnej w jej dzisiejszym rozumieniu.

Taka koncepcja ludzkiego poznania idealnie pasowała do dwudziestowiecznej analitycznej tradycji w filozofii umysłu z racji jej zdecydowanego materializmu. Była ona antymentalistyczna i antydualistyczna. Fiasko logicznego behawioryzmu doprowadziło nie do odnowy dualizmu, lecz do bardziej wyszukanych wersji materializmu. Podsumuję teraz zwięźle niektóre z ostatnich posunięć materialistycznych filozofii umysłu, które doprowadziły do komputacyjnej teorii umysłu.

Teza logicznego behawioryzmu była przedmiotem wielu zarzutów, z których najważniejszy głosi, że ignoruje ona wewnętrzne zjawiska umysłowe. W nauce i myśleniu zdroworozsądkowym traktowanie ludzkiego zachowania jako przyczynowo wywoływanego przez wewnętrzne stany mentalne jest, jak się zdaje, bardziej naturalne niż uważanie stanów mentalnych za po prostu złożone z zachowania. Ten mankament behawioryzmu usunęła materialistyczna teza identyczności, nazywana niekiedy „fizykalizmem”. Zgodnie z fizykalistyczną teorią identyczności, stany mentalne są identyczne ze stanami mózgu. Nie wiemy dokładnie, czym te identyczności są, lecz postęp neurologii daje wysokie prawdopodobieństwo, że każdy stan mentalny okaże się identyczny z pewnym stanem mózgu. We wczesnej wersji tezy identyczności przyjmowano, że każdy typ stanów mentalnych okaże się identyczny z jakimś typem stanów fizycznych, jednak w wyniku dyskusji zaczęło to być coraz mniej wiarygodne. Przypuszczenie, że jedynie systemy z takimi neuronami jak nasze mogą mieć stany mentalne, jest bezpodstawne; w rzeczywistości nie ma powodu, aby przypuszczać, że dwie istoty ludzkie, które żywią to samo przekonanie, muszą przez to być w tym samym stanie neurofizjologicznym. Dlatego „teoria identyczności typicznej” ustąpiła w naturalny sposób miejsca „teorii identyczności egzemplarycznej”. Zwolennicy teorii identyczności egzemplarycznej głosili, że każdy poszczególny stan mentalny jest identyczny z jakimś konkretnym stanem neurofizjologicznym, nawet jeśli nie ma typicznej korelacji między typami stanów mentalnych a typami stanów fizycznych. Otwarte pozostaje jednak wciąż pytanie: „Co wspólnego mają ze sobą dwa stany neurofizjologiczne, jeśli oba są tym samym stanem mentalnym?” Wielu filozofom analitycznym wydawało się oczywiste, że odpowiedź na nasze pytanie musi być taka, że dwa stany neurofizjologiczne należą do tego samego typu stanu mentalnego, jeśli pełnią tę samą funkcję w całościowej ekologii organizmu. Zgodnie z tym poglądem, stany mentalne można zdefiniować w kategoriach ich przyczynowych relacji do wejściowych bodźców, innych stanów mentalnych i zewnętrznego zachowania. Pogląd ten jest nazywany „funkcjonalizmem” i stanowi naturalne rozwinięcie teorii identyczności egzemplarycznej.

Funkcjonalizm staje jednak przed kolejnym oczywistym pytaniem: „Co powoduje, że stany wchodzą w te przyczynowe relacje, w które wchodzą?” Jeżeli stany mentalne są definiowane w kategoriach ich relacji przyczynowych, to co

w strukturze różnych neurofizjologicznych konfiguracji może powodować, że wchodzą one w te same relacje przyczynowe? Właśnie w tym punkcie materialistyczna tradycja w filozofii analitycznej zbiega się z tradycją sztucznej inteligencji. Komputer dostarcza oczywistej odpowiedzi na pytanie, które przed chwilą postawiłem. Rozróżnienie między oprogramem a hardwarem, programem a systemem fizycznym, w którym jest on implementowany, stanowi model tego, jak elementy funkcjonalnie równoważne na wyższym poziomie mogą na poziomie niższym zostać zrealizowane przez różne systemy fizyczne lub być w nich implementowane. Tak jak jeden i ten sam system może być wdrożony w całkiem różne fizyczne systemy hardware, tak też jeden i ten sam zbiór procesów mentalnych można implementować w różnych neurofizjologicznych lub innych formach implementacji hardware. W rzeczywistości, zgodnie z najbardziej skrajną wersją tego stanowiska, umysł jest dla mózgu tym, czym program dla hardware. Ten rodzaj funkcjonalizmu, nazywany zazwyczaj „funkcjonalizmem komputerowym” lub „funkcjonalizmem maszyny Turinga”, współgra z mocną wersją „sztucznej inteligencji” (mocna SI), według której posiadanie umysłu to po prostu posiadanie pewnego rodzaju programu.

Obaliłem mocną wersję SI w serii artykułów (Searle, 1980a, 1980b). Podstawową ideę tej krytyki można przedstawić dość prosto. Umysły nie mogą być równoważne z programami, ponieważ programy są definiowane czysto formalnie czy syntaktycznie, a umysły posiadają treści mentalne. Najprostszym sposobem uchwycenia mocy tego obalenia jest zwrócenie uwagi na to, że system, powiedzmy ja sam, mógłby się nauczyć manipulować symbolami formalnymi służącymi do zrozumienia języka naturalnego bez faktycznego rozumienia tego języka. Mógłbym dysponować programem pozwalającym mi odpowiadać na pytania zadawane po chińsku po prostu przez przyporządkowywanie wprowadzanych symboli odpowiednim symbolom przekształcającym i wyjściowym, a mimo to wciąż nie rozumiałbym chińskiego. Chociaż projekt funkcjonalizmu komputerowego jest niemal z pewnością nieudany, wyniki tego przedsięwzięcia są pod wieloma względami całkiem przydatne. Idąc śladem metafory komputerowej możemy się nauczyć ważnych rzeczy na temat umysłu, a wysiłek badawczy niekoniecznie musi pójść na marne. Najbardziej fascynującym rezultatem ostatnich czasów nie było rozważanie procesów mentalnych za pomocą modelu konwencjonalnego seryjnego komputera cyfrowego, lecz raczej spojrzenie na procesy w mózgu w świetle modelu komputerów przetwarzających w sposób równoległy i rozproszony. Rozwój takich „modeli sieci neuronalnych” dla poznania ludzkiego jest, moim zdaniem, najbardziej pasjonującym osiągnięciem ostatnich czasów w nauce kognitywnej.

Podsumowując ten paragraf chcę podkreślić, że według mnie główną słabością analitycznej filozofii umysłu, którą dzieli ona z filozofią umysłu ostatnich trzystu lat, jest założenie, że istnieje jakaś niespójność między mentalizmem a materializmem. Charakterystyczną cechą filozofów analitycznych, jak

również całej tradycji kartezjańskiej, jest przyjmowanie, że „mentalne” implikuje „niematerialne”, a „materialne” czy „fizyczne” — „niementalne”. Wydaje się jednak, że w świetle refleksji nad działaniem mózgu oba te założenia są w sposób oczywisty fałszywe. Pokazuje to, że całe nasze słownictwo, cała nasza terminologia mentalistyczna i fizykalistyczna wymaga kompletnej rewizji.

3.2. Przyczynowa teoria referencji

Od czasu Fregego (a w rzeczywistości w filozofii już od czasu Platona) centralne pytanie analitycznej filozofii języka brzmi: jaki jest związek języka ze światem? Jak słowa dosięgają rzeczy? Jest znamienne, że odpowiadając na to pytanie, filozofia analityczna odkryła związek między pojęciem referencji a pojęciem prawdy. Wyrażenie, takie jak nazwa własna, odnosi się do przedmiotu (reprezentuje go lub desygnuje), ponieważ z nazwą tą jest związana pewna deskryptywna treść, pewne pojęcie odpowiedniego przedmiotu, który spełnia tę treść deskryptywną czy też jej odpowiada. Wyrażenie odnosi się do przedmiotu jedynie dlatego, że deskrypcja jest prawdziwa o tym przedmiocie. Jest to standardowe odczytanie słynnego rozróżnienia Fregego między sensem a referencją, między *Sinn* a *Bedeutung*. Wyrażenia odnoszą się do przedmiotów na mocy ich sensu, a sens podaje deskrypcję, „sposób prezentacji” wchodzącego w grę przedmiotu. Nieco podobnie ma się rzecz z terminami ogólnymi: są one prawdziwe o przedmiocie, ponieważ z każdym takim terminem związany jest zespół cech i termin będzie prawdziwy o przedmiocie, o ile ów przedmiot te cechy posiada.

Taka koncepcja relacji między językiem a rzeczywistością została w latach siedemdziesiątych zakwestionowana przez grupę filozofów, na czele z Donnellanem (1970), Kripkem (1972) i Putnamem (1975). Przedstawiono różne argumenty przeciw tradycyjnej koncepcji znaczenia i referencji, ale wspólnym motywem ich wszystkich było to, że związana ze słowem treść deskrypcyjna nie podaje ani koniecznych, ani wystarczających warunków jego zastosowania. Osoba mówiąca mogłaby odnosić się do przedmiotu, nawet gdyby związana z nim deskrypcja, którą posiada, nie była prawdziwa o tym przedmiocie; mógłby on posiadać deskrypcję spełnianą przez jakiś przedmiot, nawet gdyby nie był to przedmiot, do którego się on odnosił. Najgłośniejszą wersją tego argumentu był podany przez Putnama przykład „bliźniaczej ziemi”. Wyobraźmy sobie planetę w odległej galaktyce dokładnie taką jak nasza pod każdym względem z wyjątkiem tego, że to, co na owej planecie nazywane jest „wodą”, ma odmienny skład chemiczny. Nie H_2O , lecz ma niezwykle złożoną formułę, którą w skrócie będziemy przedstawiać jako „XYZ”. Przed rokiem 1750, zanim jeszcze ktokolwiek znał chemiczny skład wody, ludzie na bliźniaczej ziemi mieli w umysłach dokładnie takie samo pojęcie wody jak ludzie na ziemi. Jednak nasze słowo „woda” nie odnosiło się do substancji na bliźniaczej ziemi. Nasze słowo „woda”, niezależnie od tego, czy wiedzieliśmy o tym przed rokiem 1750, odnosiło

się do H_2O ; to zaś jest rzeczą obiektywnych relacji przyczynowych w świecie, które nie zależą od idei, które ludzie mają w głowach. W myśl tego poglądu, znaczenia nie są pojęciami w ludzkich głowach, lecz obiektywnymi relacjami w świecie. Jeśli zatem powiązane idee nie są wystarczające dla znaczenia, to co jest? Odpowiedź udzielona przez wymienionych trzech autorów jest taka, że musi istnieć jakiś rodzaj przyczynowego związku między użyciem słowa a przedmiotem lub typem bytów w świecie, do którego się ono stosuje. Tak więc, jeżeli używam słowa „Sokrates”, to odnosi się ono do określonego filozofa greckiego jedynie dlatego, że istnieje łańcuch przyczynowy łączący tego filozofa i moje aktualne użycie tego słowa. Słowo „woda” nie jest definiowane przez żaden zestaw cech, „woda” odnosi się raczej do jakiejkolwiek substancji w świecie powiązanej przyczynowo z określonymi pierwotnymi użyciami słowa „woda”, które następnie zostały przyjęte w społeczności i przekazywane przez przyczynowy łańcuch komunikacji.

Istnieje bardzo naturalny sposób powiązania komputerowej funkcjonalistycznej koncepcji umysłu z przyczynową teorią referencji. Gdyby umysł był programem komputerowym, a znaczenie sprawą przyczynowych związków ze światem, to sposób, w jaki umysł nabywa znaczenia, polegałby na tym, że system implementujący program komputerowy uczestniczy w przyczynowych oddziaływaniach ze światem.

3.3. Intencjonalistyczne teorie znaczenia

Większość najlepszych prac z teorii aktów mowy, powstałych po wydaniu *How to Do Things With Words* Austina w 1962 i moich *Speech Acts* w 1969, usiłowała powiązać intuicje zawarte w ujęciu znaczenia zaproponowanym przez Paula Grice’a ze schematem dostarczoną przez teorię aktów mowy. W serii artykułów, zapoczątkowanej u schyłku lat pięćdziesiątych (Grice, 1957, 1968), Grice dowodził istnienia ścisłego związku między intencjami osoby mówiącej, zawartymi w dokonywaniu wypowiedzi a znaczeniem tej wypowiedzi. W swoim początkowym sformułowaniu tego stanowiska, Grice analizował znaczenie osoby mówiącej w kategoriach intencji wywołania jakiegoś skutku w osobie słuchającej w drodze doprowadzenia do rozpoznania przez osobę słuchającą intencji wywołania tego skutku. Dlatego, na przykład, według Grice’a, jeżeli osoba mówiąca zamierza powiadomić osobę słuchającą, że pada deszcz, to znaczenie wypowiedzianego przez osobę mówiącą zdania „Pada deszcz” będzie polegać na jej intencji wywołania u osoby słuchającej przekonania, że pada deszcz w drodze doprowadzenia do rozpoznania przez osobę słuchającą jej intencji wywołania tego właśnie przekonania. W późniejszych pracach Grice zmienił szczegóły tego ujęcia, lecz ogólna zasada pozostała ta sama: znaczenie jest rzeczą samoodnoszącą się intencji wywołania skutku w osobie słuchającej za sprawą doprowadzenia do rozpoznania przez osobę słuchającą intencji wywołania tego skutku. Grice połączył tę analizę znaczenia z analizą pewnych zasad współpracy

konwersacyjnej. Podczas rozmowy ludzie przyjmują milcząco pewne zasady, nazywane przez Grice'a „maksymami konwersacji” — przyjmują zasady, że uwagi osoby mówiącej będą prawdziwe i szczerze (maksyma jakości), że będą istotne dla celów prowadzonej rozmowy (maksyma relacji), że osoba mówiąca będzie się wypowiadać jasno (maksyma sposobu) i że osoba mówiąca nie będzie mówić ani więcej, ani mniej niż to jest konieczne dla celów rozmowy (maksyma ilości).

Nie obyło się bez bardzo wielu sporów dotyczących szczegółów przeprowadzonej przez Grice'a analizy znaczenia, jednak podstawowa idea, że istnieje ścisły związek między znaczeniem a intencją została przyjęta i okazała się ogromnie przydatna do analizy struktury pewnych typowych zjawisk aktów mowy. Według mnie, Grice pomieszał tę część znaczenia, która jest związana z reprezentowaniem określonych stanów rzeczy i pewnymi sposobami illokucyjnymi z tą jego częścią, która ma związek z komunikowaniem tych reprezentacji osobie słuchającej. Krótko mówiąc, Grice pomieszał komunikację z reprezentacją. Mimo to połączenie intencjonalistycznego ujęcia znaczenia z racjonalnymi zasadami współpracy jest niezmiernie użyteczne do analizy takich problemów, jak „pośrednie akty mowy” i figuratywne użycia języka w postaci np. metafor. Tak więc, na przykład, cechą charakterystyczną pośrednich aktów mowy jest to, że osoba mówiąca będzie miała na myśli coś więcej niż to, co faktycznie mówi. Weźmy prosty przykład: ktoś, kto w trakcie posiłku mówi: „Czy możesz podać sól?” z reguły nie pyta o zdolność osoby słuchającej do podania soli; prosi ją natomiast o jej podanie. Mamy więc zagadkę: jak to możliwe, że osoba mówiąca i osoba słuchająca porozumiewają się tak skutecznie, skoro istnieje ogromna przepaść między tym, co ma na myśli osoba mówiąca a tym, co faktycznie mówi? Podobne pytanie rodzi się w przypadku metafory: jak to możliwe, że osoba mówiąca tak skutecznie komunikuje znaczenie metaforyczne, skoro dosłowne znaczenie wypowiedzianego zdania nie koduje znaczenia metaforycznego? Dzięki wykorzystaniu aparatury wniesionej do teorii aktów mowy przez Grice'a osiągnięto spory postęp w tych i innych problemach.

Jedną z oznak postępu w filozofii jest asymilacja wyników analiz filozoficznych przez inne dyscypliny. Stało się to z pewnością udziałem teorii aktów mowy. Jest ona obecnie kwitnącą gałęzią językoznawstwa, a prace Austina i Grice'a, nie mniej niż moje własne, są równie dobrze znane wśród językoznawców, jak i wśród filozofów.

3.4. Warunkowoprawdziwościowe teorie znaczenia

Tacy filozofowie jak Quine i jego dawny student, Donald Davidson, zawsze uważali intencjonalistyczne teorie znaczenia, w rodzaju zaproponowanych przez Grice'a i Searle'a, za filozoficznie nieadekwatne, ponieważ pojęcia intencjonalistyczne wydają się równie zagadkowe jak samo pojęcie znaczenia i ponieważ prawdopodobnie z konieczności zakładałyby znaczenie językowe w swoich os-

tatecznych analizach. Toteż Quine i Davidson usiłowali podać takie ujęcie znaczenia, które nie posługuje się typową aparaturą intencjonalności. Najbardziej wpływową wersją tego podejścia jest Davidsonowski projekt analizowania znaczenia w kategoriach warunków prawdziwości. Podstawowa idea jest taka, że ktoś zna znaczenie zdania, jeżeli wie, jakie są warunki, przy których jest ono prawdziwe bądź fałszywe. Zatem ktoś zna znaczenie niemieckiego zdania „Schnee ist weiss”, jeśli wie, że jest ono prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały. Ponieważ teoria znaczenia dla języka powinna być w stanie podać znaczenie każdego zdania tego języka i ponieważ znaczenia zdań języka są podawane przez warunki prawdziwości i wreszcie ponieważ warunki prawdziwości można określić niezależnie od aparatury intencjonalistycznej, to, jak sądzi Davidson, teoria prawdy (tj. teoria warunków prawdziwości zdań) danego języka dostarczy teorii znaczenia dla owego języka.

W celu realizacji projektu wyjaśnienia znaczenia w kategoriach prawdy, Davidson korzysta z aparatury semantycznej definicji prawdy Tarskiego, opracowanej przez Tarskiego w latach trzydziestych. Tarski wskazuje, że warunkiem adekwatności jakiegokolwiek charakterystyki prawdy jest to, że dla każdego zdania z i dla każdego języka J , ujęcie to musi mieć konsekwencję:

z jest prawdziwe w J wtedy i tylko wtedy, gdy p ,

gdzie za z można podstawić strukturalną deskrypcję jakiegokolwiek zdania, za J nazwę języka, którego z jest częścią, a za p samo zdanie lub jego przekład. I tak, na przykład, w języku polskim zdanie „Śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały. Warunek ten określa się zwykle jako „konwencję T”, a odpowiednie zdania nazywane są „T-zdaniami”.

Davidson zwraca uwagę, że konwencja T korzysta z faktu, iż zdanie nazywane z i zdanie wyrażone przez p mają to samo znaczenie, a zatem Tarski posługuje się pojęciem znaczenia w celu zdefiniowania pojęcia prawdy. Davidson proponuje odwrócić tę procedurę, zakładając pojęcie prawdy, traktując je jako pojęcie pierwotne i posługując się nim do wyjaśnienia znaczenia.

Przedstawia się to następująco. Davidson spodziewa się uzyskać teorię znaczenia dla osoby mówiącej dowolnym językiem, która wystarczyłaby do interpretacji każdej jej wypowiedzi, przez podanie teorii dostarczającej zbioru aksjomatów, z którego wynikałyby wszystkie T-zdania prawdziwe w języku owej osoby mówiącej. Zatem jeśli mówi ona po niemiecku, a my posługujemy się polskim jako metajęzykiem, w którym wyrażamy teorię języka osoby mówiącej, to — jak twierdzi Davidson — posiadalibyśmy adekwatną teorię tego języka, o ile moglibyśmy podać zbiór aksjomatów, z którego dla każdego zdania, które osoba mówiąca wypowiada po niemiecku, wynikałoby prawdziwe T-zdanie sformułowane w języku polskim. Dlatego, na przykład, nasza teoria znaczenia powinna zawierać aksjomaty, z których wynika, że wypowiedź osoby mówiącej „Schnee ist weiss” jest prawdziwa w jej języku wtedy i tylko wtedy, gdy

śnieg jest biały. Davidson twierdzi dalej, że moglibyśmy to przekształcić w empiryczną teorię języka osoby mówiącej, dążąc do powiązania jej wypowiedzi z okolicznościami, w których posiadalibyśmy empiryczne świadectwo na rzecz przypuszczenia, że uważa je ona za prawdziwe. Jeśli zatem słyszymy osobę mówiącą wypowiadającą zdanie „Es regnet”, moglibyśmy rozejrzeć się i odnotować, że w okolicy pada deszcz, a wówczas moglibyśmy wysunąć hipotezę, że osoba mówiąca uważa zdanie „Es regnet” za prawdziwe, kiedy w jej najbliższym otoczeniu pada deszcz. Dostarczyłoby to takich danych empirycznych, na podstawie których rozpoczęlibyśmy tworzenie teorii prawdy dla języka osoby mówiącej.

Należy pamiętać, że powinniśmy to traktować jako eksperyment myślowy, a nie jako faktyczną procedurę, którą musimy stosować próbując nauczyć się, na przykład, niemieckiego. Idea polega na tym, żeby wyrazić pojęcie znaczenia w kategoriach warunków prawdziwości, a następnie wyrazić pojęcie warunków prawdziwości w kategoriach teorii prawdy dla języka, z której wynikają wszystkie prawdziwe T-zdania tego języka. Empiryczną podstawą całego systemu jest świadectwo, które możemy uzyskać odnośnie do warunków, przy których osoba mówiąca uznaje zdanie za prawdziwe. Gdyby projekt ten mógł zostać w zasadzie zrealizowany, to podalibyśmy takie ujęcie znaczenia, w którym występuje tylko jedno pojęcie intencjonalistyczne, mianowicie pojęcie „uznawania prawdziwości” zdania.

W ciągu minionych dwudziestu lat powstała dość bogata literatura na temat natury tego projektu i możliwości jego zastosowania do niektórych trudnych i zagadkowych rodzajów zdań — na przykład zdań okazjonalnych, zdań o stanach mentalnych czy zdań modalnych. Entuzjazm dla tego projektu, jak się wydaje, osłabł nieco w ostatnich latach.

Według mnie, główna wada przedsięwzięcia Davidsona jest następująca. Każda teoria znaczenia musi wyjaśniać nie tylko, co osoba mówiąca reprezentuje przez swoje wypowiedzi, lecz także, w jaki sposób to robi, w jakich aspektach mentalnych osoba mówiąca reprezentuje warunki prawdziwości. Z tej racji teoria znaczenia nie może jedynie skorelować wypowiedzi osoby mówiącej ze stanami rzeczy w świecie; musi wyjaśnić, co w jej głowie pozwala mu za pomocą wypowiedzi, które formułuje, reprezentować te stany rzeczy w pewnych aspektach. Przypuśćmy, na przykład, że śnieg składa się z cząsteczek H_2O w krystalicznej formie, a kolor biały polega na emisji fal świetlnych o wszystkich długościach. Wówczas zdanie „Schnee ist weiss” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy cząsteczki H_2O w krystalicznej formie emitują światło o wszystkich długościach. To drugie T-zdanie jest tak samo empirycznie uzasadnione, jak — we wcześniejszym przykładzie — „Schnee ist weiss” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały. W rzeczywistości jest naukowo konieczne, że stan rzeczy opisywany przez pierwsze zdanie jest identyczny ze stanem rzeczy

opisywanym przez drugie zdanie. A jednak pierwszy przykład nie podaje znaczenia osoby mówiącej. Mogłaby ona uznawać zdanie „Schnee ist weiss” za prawdziwe w tych i tylko tych warunkach, nie mając najmniejszego pojęcia o cząsteczkach H_2O i długościach fal świetlnych. T-zdanie podaje warunki prawdziwości, lecz ich specyfikacja niekoniecznie podaje znaczenie tego zdania, ponieważ w tym kształcie nie mówi nam ona, jak osoba mówiąca reprezentuje te warunki. Czy reprezentuje je ona w aspekcie bycia przez śnieg białym, czy — co jest tym samym faktem w świecie — w aspekcie zamrożonych kryształów H_2O emitujących światło o wszystkich długościach fal? Żadna teoria, która nie może podać tych informacji, nie jest teorią znaczenia.

Podjęto różne próby uchylenia tego rodzaju zarzutów, jednak, według mnie, bez powodzenia. Ostatecznie wszystkie definicyjno-prawdziwościowe ujęcia znaczenia, jak ujęcie behawiorystyczne, które dało im początek, kończą się pewnym „niezdeteterminowaniem” znaczenia. Nie potrafią one wyjaśnić w terminach obiektywnych wszystkich subiektywnych szczegółów znaczenia i zarówno Davidson, jak też Quine przyznali, że ich stanowiska prowadzą do niezdeteterminowania.

3.5. Dziedzictwo Wittgensteina

Dorobek Wittgensteina obejmuje tak szeroki zakres tematów, od estetyki po matematykę, i z taką głębią i wnikliwością, że nie przestaje być dla filozofów analitycznych źródłem idei i inspiracji, i przypuszczalnie pozostanie nim przez wiele nadchodzących lat. Wspomnę tylko o trzech obszarach.

3.5.1. Psychologia filozoficzna

Jednym z głównych obszarów badawczych Wittgensteina były takie pojęcia psychologiczne, jak przekonanie, nadzieja, obawa, pożądanie, pragnienie, oczekiwanie oraz takie pojęcia wrażeniowe, jak ból i widzenie. Przypuszczalnie najbardziej kontrowersyjne z jego twierdzeń w tej dziedzinie dotyczy języka prywatnego. Uznaje on za logicznie niemożliwe istnienie języka, który byłby prywatny w tym sensie, że jego słowa mogłyby być rozumiane jedynie przez osobę mówiącą, ponieważ odnoszą się do jej prywatnych wewnętrznych doznań i nie posiadają żadnej definicji zewnętrznej. Taki język byłby absurdem, twierdzi Wittgenstein, ponieważ przy stosowaniu owych słów nie byłoby rozróżnienia między tym, co osobie mówiącej wydaje się słuszne a tym, co rzeczywiście jest słuszne. Dopóki zaś nie możemy przeprowadzić tego rozróżnienia, dopóty w ogóle nie możemy mówić o tym, co jest słuszne lub niesłuszne, a wobec tego w ogóle nie możemy mówić o używaniu języka. „Zjawisko wewnętrzne”, twierdzi Wittgenstein (1953), „wymaga zewnętrznych kryteriów”. Wittgenstein atakuje tutaj całą tradycję kartezjańską, zgodnie z którą istnieje dziedzina wewnętrznych prywatnych obiektów — nasze wewnętrzne zjawiska mentalne, a znaczenia słów oznaczających te byty są w pełni zdefiniowane przez prywatne definicje

ostensywne. Żadne inne twierdzenie Wittgensteina nie wywołało tylu sporów, co „argument języka prywatnego”. Pozostaje on źródłem fascynacji dla współczesnych filozofów, a na temat Wittgensteinowskiej analizy pojęć psychologicznych napisano wiele tomów.

3.5.2. Stosowanie się do reguł

Wittgenstein jest przedstawicielem długiej tradycji, akcentującej rozróżnienie między sposobami wyjaśniania w naukach przyrodniczych a sposobami wyjaśniania ludzkiego zachowania, ludzkiej kultury i zjawisk psychicznych w ogóle. Jego analiza tego problemu dotyczy głównie zjawisk ludzkiego zachowania, na które mają wpływ czy które jest determinowane przez treści mentalne oraz, co jest tu najważniejsze, dotyczy zjawisk stosowania się przez istoty ludzkie do reguł. Co to znaczy, że istota ludzka stosuje się do reguł? Analiza Wittgensteina uwypukla różnicę między sposobem, w jaki reguły kierują ludzkim zachowaniem a sposobem, w jaki zjawiska naturalne są wynikiem przyczyn. Wittgenstein bez przerwy podkreśla różnicę między przyczynami a racjami, a także rolę interpretacji i stosowania się do reguł. W myśl najbardziej skrajnej interpretacji uwag Wittgensteina o stosowaniu się do reguł, proponuje on pewien typ sceptycyzmu. Według jednego z ujęć, Wittgenstein argumentuje, że reguły nie determinują ich własnego zastosowania, że wszystko można zinterpretować jako zgodne z regułą, a w konsekwencji, że wszystko można zinterpretować jako z nią niezgodne. Następstwem skrajnej wersji tego argumentu byłoby to, że — logicznie mówiąc — reguły nie nakładają żadnych ograniczeń na ludzkie zachowanie. Jeśli jest to słuszne, to treści mentalne, takie jak znajomość znaczeń słów i zasad działania czy nawet przekonań i pragnień, nie ograniczają ludzkiego działania, ponieważ podlegają one nieskończonej gamie różnych interpretacji. Receptą Wittgensteina na ten sceptycyzm jest propozycja, że kresem interpretacji jest po prostu akceptacja kulturowych praktyk społeczności, w której jesteśmy zakorzenieni. Interpretacja osiąga swój kres i po prostu działamy według reguły. Działanie według reguły jest praktyką, do wykonywania której przywykliśmy w naszej kulturze. Sceptycznych następstw Wittgensteinowskiego ujęcia stosowania się do reguły unika się przez odwołanie do rozwiązania naturalistycznego: jesteśmy po prostu takim rodzajem istot, które stosują się do kulturowo i biologicznie uwarunkowanych praktyk.

Taka interpretacja Wittgensteina jest w dużej mierze zasługą Saula Kripkego (1982) i wywołała sporo kontrowersji. Według mnie, Kripke błędnie zinterpretował Wittgensteina w pewnych zasadniczych momentach, jednak niezależnie od tego, czy jego interpretacja jest poprawna, czy nie, stała się źródłem trwałej dyskusji we współczesnej filozofii.

3.5.3. Sceptycyzm filozoficzny

Ważną pracę nad filozoficznym sceptycyzmem podjęli filozofowie zainspirowani czy sprowokowani przez Wittgensteina, zwłaszcza Thomson Clarke i Barry Stroud. Filozofowie ci zwracają uwagę, że naprawdę poważna analiza naszego posługiwania się dyskursem epistemicznym dowodzi, że problemu sceptycyzmu nie można po prostu przezwyciężyć typowymi metodami filozofów analitycznych — wskazując, że sceptyk domaga się uzasadnienia wykraczającego poza to, co jest logicznie odpowiednie. Zdaniem Clarke'a i Strouda, problem sceptycyzmu sięga głębiej niż dopuszcza to rozwiązanie. Badając, w ślad za Wittgensteinem, głęboką gramatykę języka, odkrywają oni, że każde uniknięcie pułapki sceptyka — tj. każde uzasadnienie naszych roszczeń do posiadania wiedzy o świecie — jest oparte na znacznie głębszym rozumieniu różnicy między potocznym czy zwyczajnym dyskursem a dyskursem filozoficznym. Badania w tym zakresie trwają.

4. Ogólne podsumowanie

Nie próbowałem dokonać przeglądu wszystkich głównych sfer aktywności we współczesnej filozofii analitycznej. A co najważniejsze, pominąłem współczesne dokonania w etyce. Zapewne równie ważne znaczenie ma to, że nie powiedziałem nic o czysto technicznych pracach z logiki. Kwitnącą gałęzią filozofii analitycznej jest również tzw. „teoria działania”, o której należy przynajmniej napomknąć. Ogólnym celem analitycznej teorii działania jest analiza struktury działań ludzkich w kategoriach przyczynowych relacji między takimi stanami mentalnymi, jak przekonania, pragnienia i intencje a poruszeniami cielesnymi, które w pewnym sensie konstytuują działania. Wreszcie, warto zwrócić uwagę na fakt, że wśród filozofów analitycznych z dużym impetem powróciło zainteresowanie historią filozofii. Przez tradycyjnych filozofów analitycznych była ona uważana w najlepszym razie za historię pomyłek. Część historii tej dziedziny może być przydatna do uprawiania prawdziwej filozofii, lecz przeważała koncepcja, że historia filozofii nie ma dla filozofii większego znaczenia niż historia matematyki dla matematyki czy historia chemii dla chemii. Nastawienie to uległo ostatnio zmianie i istnieje obecnie poczucie ciągłości historycznej między filozofią analityczną a tradycyjną, kontrastujące jaskrawo z pierwotnym poglądem filozofów analitycznych, którzy uważali, że dokonują radykalnego i w istocie rewolucyjnego przełomu w tradycji filozoficznej.

Za wcześnie jeszcze, aby oszacować wkład, jaki wniosą do filozofii prace ostatniej czy nawet kilku minionych dekad. Według mnie filozofia umysłu i filozofia społeczna znajdują się jeszcze bardziej w centrum całego filozoficznego przedsięwzięcia. Idea, że studium języka może zastąpić badania nad umysłem sama przekształciła się w ideę, że studium języka jest w rzeczywistości gałęzią filozofii umysłu. Przypuszczalnie głównym pojęciem w ramach filozofii umysłu wymagającym analizy jest pojęcie intencjonalności — tej własności umysłu,

dzięki której kieruje się on lub dotyczy niezależnych od niego przedmiotów i stanów rzeczy w świecie. Lwia część dokonań filozofów analitycznych w filozofii umysłu obraca się wokół tradycyjnego problemu umysł–ciało. Moim zdaniem, musimy wyrugować ten problem. W tradycyjnej wersji był on oparty na założeniu, że własności mentalne i fizyczne różnią się w jakiś sposób od siebie i dlatego istnieje pewien swoisty problem, odmienny od innych problemów w biologii: jak mogą one równocześnie charakteryzować osobę ludzką. Jestem przekonany, że problem ten może zostać usunięty z chwili, gdy dostrzeżemy, że tzw. własności mentalne są w rzeczywistości jedynie wyższego rzędu własnościami fizycznymi określonych systemów biologicznych. Usunięcie go nie uwolni nas jednak od zadania przeanalizowania sposobu, w jaki ludzkie zdolności reprezentacyjne wiążą ludzki organizm ze światem. Jest to centralny problem w równej mierze filozofii języka i nauki kognitywnej, co filozofii umysłu. To, co nazywa się „językiem”, „umysłem”, „myśleniem”, „mówieniem” i „obrazowaniem”, stanowi tylko różne aspekty tego sposobu powiązania z rzeczywistością.

Sądzę, że przyczynowa teoria referencji zostanie uznana za błędną z chwili rozpoznania, iż wszystkie reprezentacje muszą występować w tym lub innym aspekcie i że ekstensjonalność relacji przyczynowych nie jest odpowiednia do ujęcia aspektowego charakteru referencji. Jedynym rodzajem przyczynowania, który mógłby adekwatnie spełnić zadanie referencji, jest przyczynowanie intencjonalne czy mentalne. Jednakże przyczynowa teoria referencji nie może uznać, że referencja jest ostatecznie zasługą mechanizmu mentalnego, ponieważ u podstaw teorii przyczynowej legła próba wyeliminowania tradycyjnego mentalizmu teorii referencji i znaczenia na rzecz obiektywnych relacji przyczynowych w świecie. Przewiduję, że z tych powodów przyczynowa teoria referencji, mimo że jest obecnie najbardziej wpływowa, skończy się fiaskiem.

Przypuszczalnie najbardziej niepokojącą cechą filozofii analitycznej na przestrzeni pięćdziesięciu omawianych przeze mnie lat jest to, że ze stanowiska rewolucyjnej mniejszości, zajmowanego na przekór tradycyjnym zarzutom, sama przeobraziła się ona w typowy, uznany punkt widzenia. Filozofia analityczna zyskała nie tylko przewagę, ale i intelektualny szacunek oraz, jak wszystkie uwieńczone sukcesem ruchy rewolucyjne, z powodu powodzenia straciła nieco wigoru. Mając na uwadze jej ciągłe dążenie do racjonalności, zrozumiałości, jasności, ścisłości i samokrytycyzmu, jest mało prawdopodobne, aby mogła się ona cieszyć nieprzerwaną popularnością, po prostu dlatego, że żądania te są dla wielu ludzi zbyt wygórowane. Skłonność do traktowania filozofii jako dyscypliny zaspokajającej raczej potrzeby emocjonalne niż intelektualne, stoi zawsze na przeszkodzie domaganiu się racjonalności i zrozumiałości. Mimo to jednak nie sądzę, byśmy w historii filozofii mogli znaleźć coś dorównującego dziejom filozofii analitycznej pod względem ścisłości, jasności, zrozumiałości i, przede

wszystkim, zawartości intelektualnej. Wydaje mi się, że w pewnym sensie żyjemy w jednej z wielkich epok w filozofii.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Tadeusz Szubka

Literatura

- AUSTIN J.L., 1962: *How to Do Things with Words*. Clarendon Press, Oxford; przekł. pol.: *Jak działać słowami*, w: J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993, s. 543-713.
- DONNELLAN K., 1970: *Proper Names and Identifying Descriptions*, „Synthese”, 21, 335-358; przekł. pol.: *Nazwy własne i deskrypcje identyfikujące*, przeł. T. Szubka, w: *Filozofia języka*, red. B. Stanosz, Spacja, Warszawa 1993 (= *Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 1), s. 203-225.
- FEYERABEND P., 1975: *Against Method*, NLB London 1975.
- GRICE H.P., 1957: *Meaning*, „Philosophical Review”, 66, s. 377-388.
- GRICE H.P., 1968: *Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning*, „Foundations of Language”, 4, s. 225-242.
- KRIPKE S.A., 1972: *Naming and Necessity*, w: *Semantics of Natural Language*, ed. D. Davidson, G. Harman, Reidel Publishing Company, Dordrecht s. 253-355; przekł. pol.: *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1988.
- KRIPKE S.A., 1982: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- KUHN T., 1962: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago; przekł. pol.: *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Oströmęcka, PWN, Warszawa 1968.
- PUTNAM H., 1975: *The Meaning of „Meaning”*, w: H. Putnam, *Philosophical Papers*, vol. 2: *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge s. 215-271.
- QUINE W.V.O., 1953: *Two Dogmas of Empiricism*, w: W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA s. 20-46; przekł. pol.: *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1969, s. 35-70.
- RAWLS J., 1971: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA; przekł. pol.: *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1995.
- SEARLE J.R., 1964: *How to Derive „Ought” from „Is”*, „Philosophical Review”, 73, s. 43-58; przekł. pol.: *Jak wywieść „powinien” z „jest”*, przeł. J. Hołówka, „Etyka” 16, 1978, s. 163-177.
- SEARLE J.R., 1969: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge; przekł. pol.: *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1987.
- SEARLE J.R., 1979: *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SEARLE J.R., 1980a: *Minds, Brains and Programs*, „Behavioral and Brain Sciences”, 3, s. 417-424; przekł. pol.: *Umysły, mózgi i programy*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeńczuk, Spacja, Warszawa 1995 (= *Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 3), s. 301-324.

- SEARLE J.R., 1980b: *Intrinsic Intentionality*, „Behavioral and Brain Sciences”, 3, 450–457.
- SEARLE J.R., 1983: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge; w języku polskim jest dostępny rozdział 2 tej pracy: *Intencjonalność percepcji*, przeł. T. Bigaj, w: *Filozofia percepcji*, red. B. Chwedeńczuk, Spacja, Warszawa 1995 (= *Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 3), s. 223–263.
- WITTGENSTEIN L., 1953: *Philosophical Investigations*, transl. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford; przekł. pol.: *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972.