

Bogdan Dziobkowski

Filozofia jako metoda – James i Wittgenstein

Słowa kluczowe: *esencjalizm, James, metoda filozoficzna, pragmatyzm, Wittgenstein, znaczenie*

Jednym z nielicznych filozofów wspomnianych przez Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych* jest William James. Mowa jest o nim aż czterokrotnie: w części pierwszej w uwagach 342, 413 i 610 oraz w części drugiej w paragrafie XI. W każdym przypadku Wittgenstein nawiązuje do jakiegoś fragmentu z *The Principles of Psychology* i traktuje Jamesa jako przedstawiciela stanowiska, od którego chce się zdecydowanie odciąć.

Relacje między filozofią Wittgensteina i Jamesa wyglądają jednak zupełnie inaczej, gdy porównamy *Dociekania filozoficzne* z *Pragmatyzmem*¹. Chociaż Wittgenstein nigdy nie powoływał się na tę ostatnią książkę, myślę, że w tym wypadku wywód obu filozofów jest w zasadniczych punktach analogiczny. Po pierwsze, obaj wychodzą od zdecydowanej krytyki zastanej tradycji filozoficznej. Przyjmują w stosunku do niej postawę demaskatorską. Starają się pokazać, że zbudowana jest na pewnego typu złudzeniach. Po drugie, temu odcięciu się od przeszłości, towarzyszy wyraźna pozytywna propozycja. Przekonują, że filozofia nie jest teorią, tylko metodą. Uprawianie jej nie polega na formułowaniu tez, lecz na rozbieraniu pozornie głębokich kontrowersji. Jest to specyficzna umiejętność, a nie zbiór przekonań, raczej „wiedza, jak”, a nie „wiedza, że”. Po trzecie, metoda ta sprowadza się do przekształcenia esencjalistycznych pytań dotyczących

¹ Moim celem nie jest porównanie filozofii Jamesa z filozofią Wittgensteina. Obie są zbyt złożone, by można to było zrobić w ramach jednego artykułu. Ograniczę się do zestawienia ze sobą pewnych idei przedstawionych w *Pragmatyzmie*, z pewnymi wątkami *Dociekań filozoficznych*. Skupię się na tym, jak na gruncie tych tekstów wygląda odpowiedź na pytanie „Czym jest filozofia?”. Razić może nieuwzględnienie *O pewności* Wittgensteina, zwłaszcza, że to tam pojawiła się znana uwaga: „Chcę więc powiedzieć coś, co brzmi niczym pragmatyzm” (Wittgenstein 2001: 72). Zdecydowałem się jednak ograniczyć tylko do *Dociekań*, by nie wchodzić w zawile kwestie relacji między poglądami przedstawionymi w różnych pismach późnego Wittgensteina.

istoty jakiegoś *x*-a w pytania o znaczenie słowa „*x*”. W ten sposób, jakby powiedział Wittgenstein, analizy metafizyczne zostają zastąpione przez dociekania gramatyczne. Taka zmiana sposobu myślenia ma być skutecznym remedium na filozoficzne dylematy. Po czwarte, utrzymują, że pytając o znaczenie, nie pytamy o żaden kryjący się za słowem byt, tylko o sposób używania danego słowa. Inaczej mówiąc, nie traktują znaczenia jako obiektu, z którym słowo wchodzi w semantyczną relację, tylko jako własność tego słowa. Wreszcie po piąte, konstruując nowy paradygmat starają się uniknąć błędów, które wytykali odrzuconemu wzorcowi uprawiania filozofii. Nie definiują swego stanowiska, ale objaśniają je na licznych przykładach.

Zerwanie z tradycją

Problemy filozoficzne tradycyjnie przybierały formę tzw. sokratejskiego pytania „Czym jest *x*?”. Za *x* podstawiano takie słowa jak „wiedza”, „prawda”, „Bóg”, „liczba”, „substancja”, „dobro”, „wolna wola”, „jaźń”, „język”, „znaczenie” itd. Odpowiedzią na tego typu pytania było sformułowanie teorii mającej na celu zdefiniowanie badanego pojęcia. Na przykład, epistemolog twierdził, że wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie, ontolog, że Bóg jest najdoskonalszą istotą, a etyk, że dobre jest to, co maksymalizuje ilość szczęścia. Takie definicje miały charakter esencjalistyczny. Ich twórcy wierzyli, że uchwytują w nich istotę analizowanych obiektów. Zarówno James, jak i późny Wittgenstein zdecydowanie odcięli się od tak rozumianej filozofii.

W zaczynającym *Pragmatyzm* wykładzie James wyróżnia dwa ścierające się w historii filozofii odmienne sposoby pojmowania świata: empiryzm (sensualizm) i racjonalizm (intelektualizm). Zwolennicy pierwszego sposobu przede wszystkim kładą nacisk na różnorodność jednostkowych faktów. Ci, którzy opowiadają się za drugim – tłumaczą świat odwołując się do niezmiennych, abstrakcyjnych zasad. Pomimo istotnych różnic, oba ujęcia były traktowane jako najbardziej ogólne teorie opisujące rzeczywistość. Spory między ich przedstawicielami polegały na wymianie racji. Wierzano, że w ten sposób można wykazać prawdziwość bądź fałszywość tych teorii.

James krytykuje zarówno empirystów, jak i racjonalistów. Wysuwa przeciwko nim argument o następującej strukturze:

- (I) Teorie filozoficzne to nie obiektywne opisy świata, tylko narzędzia służące realizacji różnych ludzkich skłonności.
- (II) Skłonności ludzkie zmieniają się w czasie.
- (III) W roku 1906 człowiek skłania się zarówno ku nauce, jak i religii.
- (IV) Ani empiryzm, ani racjonalizm nie są w stanie zaspokoić tych skłonności.
- (Wniosek) Empiryzm i racjonalizm należy odrzucić.

Przyjrzyjmy się bliżej poszczególnym elementom tego rozumowania. Przesłanka (I) to radykalna propozycja zmiany sposobu postrzegania filozofii. Mówi ona, że empiryzm i racjonalizm, wbrew utartym mniemaniom, nie są mniej lub bardziej adekwatnymi obrazami rzeczywistości, tylko wyrazami temperamentów (skłonności) ich zwolenników.

System pretenduje do roli obrazu wielkiego wszechświata Boga, a jest – och, jak wyczuwalnie! – objawieniem, jak głęboko osobiwa jest osobista aura jednego z naszych bliźnich. (James 1998: 61)

Cała historia filozofii to – według autora *Pragmatyzmu* – „[...] w znacznej mierze dzieje swego rodzaju zderzania się temperamentów” (James 1998: 43). Przez „temperament” rozumie się tu pewne, ukonstytuowane przez określoną kombinację „cech umysłowych”, specyficzne nastawienie w stosunku do świata. James proponuje wyróżnić dwa wzorcowe typy temperamentu: „umysłowość miękka” i „umysłowość twarda”. Pierwszy z nich charakteryzują następujące cechy: kierowanie się zasadami, optymizm, religijność, wiara w wolną wolę, monizm i dogmatyzm. W filozofii tego typu nastawienie przyjmuje formę racjonalizmu. Dla drugiego typu właściwe jest opieranie się na faktach, materializm, pesymizm, areligijność, fatalizm, pluralizm, sceptycyzm. Cechy te towarzyszą empirystom.

Oczywiście, w czystej postaci tak zarysowane umysłowości spotyka się rzadko. Mają je ludzie „silnych narowów, którzy odcisnęli własne piętno na filozofii” (James 1998: 44), postaci tej miary co Platon, Locke, Hegel i Spencer. Zwykle mamy do czynienia z osobami, których temperament jest sklecony z cech zaczerpniętych z obu wskazanych wyżej wzorcowych umysłowości. Filozofia takich osób ma formę synkretyczną.

James zdaje sobie sprawę, że jego śmiała propozycja może sprawiać wrażenia zupełnie niewiarygodnej. Przewiduje, że wywoła ona zdecydowany sprzeciw przede wszystkim wśród „zawodowych filozofów”.

Wszyscy ci spośród was, którzy uprawiają filozofię zawodowo, a sam poznaję paru, niewątpliwie muszą dotychczasowe wywody moje uważać za niedowarzone w jakimś niewybaczalnym, jeśli nie zgoła niewiarygodnym stopniu. Umysłowość miękka i umysłowość twarda – cóż za barbarzyńska dysjunkcja! A w ogóle, skoro filozofia cała utkana jest z delikatnego intelektualizmu, subtelności i pieczołowitości, i skoro w jej królestwie na porządku dziennym są wszelkie możliwe połączenia i przemiany myśli, to czyż przedstawianie jej sporów jako brutalnego i beładnego starcia dwu wrogich temperamentów nie jest toporną karykaturą i sprowadzeniem najwznioślejszych spraw do możliwie najędźnierczej postaci?! Cóż za dziecinna gruboskórna postawa! (James 1998: 59)

Pomimo tego, gotów jest zdecydowanie bronić swego podejścia. Z jednej strony wskazuje na jego użyteczność, z drugiej – podkreśla „literalną prawdziwość” (James 1998: 60). Jeśli chodzi o tę pierwszą, to nowa perspektywa ma

dużą moc eksplanacyjną. Jest przydatna w interpretacji dziejów filozofii. Wyjaśnia zażartość i nierozstrzygalność toczonych w jej obrębie sporów. Zastanawia natomiast argument z „literalnej prawdziwości”. Można odnieść wrażenie, że służy on wzmocnieniu argumentu z użyteczności. Jednak w świetle dalszych wywodów Jamesa (przede wszystkim pragmatycznej definicji prawdy) jest to jedynie powtórzenie tego pierwszego. Słowo „prawda” to przecież tylko etykieta doczepiana do użytecznych twierdzeń.

W przesłankach (II) i (III) znajduje wyraz swoisty historycyzm Jamesa. „Zawodowi filozofowie” byli przekonani, że ich teorie zbudowane są na trwałych, niezmiennych podstawach: obiektywnych faktach, Bogu, Absolucie itd. Sądzi, że odsłaniają przed nami konieczną strukturę rzeczywistości. James burzy ten obraz. Utrzymuje, że nasze przekonania są pochodną zmiennych postaw, i tym samym nie mają żadnej ahistorycznej legalizacji, a jedynie historycznie ukształtowane przyczyny. W ten sposób pytanie o uzasadnienie filozoficznych systemów zostaje zastąpione pytaniem o ich genezę. Podobna sytuacja ma miejsce w sztuce, literaturze, polityce czy obyczajach.

W „błogosławionym roku pańskim 1906” człowiek, według autora *Pragmatyzmu*, „[p]ragnie faktów, pragnie nauki, ale pragnie także religii” (James, 1998: 48). Przesłanka (IV) mówi, że ani empiryzm, ani racjonalizm – rozumiane zgodnie z przesłanką (I) jako narzędzia – nie „wychodzą na spotkanie” tym potrzebom. Empiryzm proponuje przynębiający, materialistyczny obraz świata, w którym:

Ideał wydaje się biernym produktem ubocznym fizjologii; wszystko, co wyższe, wyjaśnia się przez to, co niższe, i nieodmiennie uważa za „nic innego jak tylko” – nic innego jak tylko coś zdecydowanie pośledniejszego gatunku. (James 1998: 49)

Natomiast racjonalizm, zarówno w wydaniu teistów jak i heglistów, opisuje wprawdzie rzeczywistość w sposób „prosty, czysty i dostojny” (James 1998: 52), ale kosztem całkowitego zerwania z faktami składającymi się na konkretne życie. Jego zwolennicy proponują nam aneks do realnego świata, być może piękny, lecz zupełnie „jałowy”. Konkluzją jest twierdzenie, że zarówno empiryzm, jak i racjonalizm należy odrzucić.

Widzimy więc, że zerwanie z filozoficzną tradycją ma w *Pragmatyzmie* dwa wymiary: ogólny i szczegółowy. Po pierwsze, James przestaje postrzegać systemy filozoficzne jako teorie opisujące obiektywną rzeczywistość i zaczyna patrzeć na nie jak na narzędzia pełniące określone praktyczne funkcje (przesłanka (I)). Po drugie, odrzuca konkretne stanowiska filozoficzne: empiryzm i racjonalizm, bo wraz ze zmianą ludzkich skłonności stały się bezużyteczne ((Wniosek)). Te dwa wymiary przenikają się w wywodzie Jamesa.

Podobny stosunek do filozoficznej tradycji ma Wittgenstein. Część pierwszą *Dociekań* zaczyna cytatem z *Wyznań* św. Augustyna. Jest to fragment, w którym św. Augustyn opisuje, jak, będąc dzieckiem, uczył się języka. Wittgenstein komentuje

go tak: „W słowach tych otrzymujemy, jak sędzę, określony obraz istoty ludzkiego języka” (Wittgenstein 1972: §1)², następnie wyróżnia w owym „określonym obrazie” najważniejsze elementy i w kolejnych uwagach zaczyna się im bliżej przyglądać. W tym celu konstruuje proste gry językowe: kompletne, choć bardzo uproszczone języki, „w których cel i funkcjonowanie wyrazów leżą jak na dłoni” (Wittgenstein 1972: §5), i zestawia z nimi stanowisko autora *Wyznań*. Tego typu dociekania przede wszystkim podważają esencjalistyczne aspiracje tej teorii. Św. Augustyn przypomina kogoś, kto opisał jedną z bardzo wielu gier, np. szachy, i utrzymuje, że w ten sposób podał ogólną charakterystykę wszystkich możliwych gier.

Od samego początku w rozważaniach autora *Dociekań* uderza to, że bada określone filozoficzne stanowisko pod kątem tego, do czego może się ono przydać; patrzy na nie jak na narzędzie i zastanawia się nad jego funkcją.

Oczywiście, polemizując ze św. Augustynem, Wittgenstein w gruncie rzeczy polemizuje z bronią przez siebie wcześniej tzw. obrazkową teorią znaczenia. Dlaczego więc *Dociekania* zaczynają się od cytatu z *Wyznań*, a nie z *Traktatu*? Wydaje się, że jest to zabieg głęboko przemyślany. W ten sposób Wittgenstein stara się podkreślić wagę swojej nowej filozofii; pokazać, że nie sprowadza się ona jedynie do zmiany stanowiska w pewnej konkretnej kwestii. Stawka jest dużo wyższa.

Traktat należy postrzegać jako kulminacyjny punkt w rozwoju dominującego od starożytności wzorca uprawiania filozofii. Zwolenników tego wzorca charakteryzowało przekonanie, że filozof to ktoś, kto w wyniku racjonalnego „przejrzenia” zjawisk dociera do istoty świata.

Za istotę nie uważa się tam bowiem czegoś, co leży już w pełnym świetle i co przez uporządkowanie staje się *przejrzyste*, lecz coś leżącego *pod* powierzchnią. Coś, co jest wewnątrz i co zobaczymy przejrawszy rzecz; coś, co analiza wydobyć ma na jaw. (Wittgenstein 1972: §92)

Następnie zdobytą w ten sposób wiedzę przedstawia w postaci systemu i utrzymuje, że wszystko zostało wyjaśnione. Obrazkowa teoria znaczenia to szczytowe osiągnięcie tak rozumianego esencjalizmu.

W *Dociekaniach* Wittgenstein zdecydowanie odrzuca tę teorię. Pod wieloma względami przypomina to odrzucenie przez Jamesa empiryzmu i racjonalizmu. Po pierwsze, w obu przypadkach krytyka konkretnej filozoficznej teorii jest przede wszystkim krytyką tradycji, z której ta teoria wyrosła. Po drugie, podstawowym zarzutem względem owej tradycji jest jej praktyczna „jałowość”. Po trzecie, obaj filozofowie mają świadomość, że ich krytyczny stosunek do filozoficznych systemów spotka się zapewne z niezrozumieniem i oporem ze strony „zawodowych filozofów”.

² W przypadku cytatów z *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina w odsyłaczach bibliograficznych zostały podane numery uwag, a nie stron.

Nowy „sposób myślenia”

James i Wittgenstein odcięli się od filozofii, której celem było konstruowanie esencjalistycznych definicji analizowanych pojęć. Jednak, obok omówionego wyżej elementu negatywnego, w ich rozważaniach występuje składnik pozytywny. Na miejsce odrzuconej tradycji proponują nowy paradygmat. Filozofię rozumianą jako teoria chcą zastąpić filozofią rozumianą jako metoda.

James podkreśla, że jego stanowisko ma zasadniczo odmienny charakter niż wcześniejsze systemy filozoficzne³. Nie chodzi mu o to, by tezy wysuwane przez empirystów i racjonalistów zastąpić jakimiś innymi twierdzeniami. Pragmatyzm to nie jest zbiór określonych przekonań na jakiś konkretny, mniej lub bardziej abstrakcyjny temat, lecz przydatne narzędzie interpretowania różnych teorii: metafizycznych, religijnych czy naukowych. James bardzo to akcentuje.

Jednocześnie pragmatyzm nie broni żadnych konkretnych wyników. Jest jedynie metodą. (James 1998: 70)

Poza metodą, [pragmatyzm] nie ma żadnych dogmatów i żadnych doktryn nie broni. (James 1998: 72)

Z drugiej strony, w dalszej części swoich rozważań, twierdzi, że słowo „pragmatyzm” odnosi się też do pewnej teorii prawdy. Wbrew pozorom, nie jest to niekonsekwencja. Tzw. pragmatyczna teoria prawdy w gruncie rzeczy nie jest żadną tradycyjną filozoficzną teorią. Formuły, że prawdą jest „to, w co lepiej nam wierzyć” (James 1998: 87), czy, że „prawda w naszych ideach znaczy ich zdolność do »pracy«” (James 1998: 75) nie są esencjalistycznymi definicjami. Należy je traktować jako relacje z tego, jak posługujemy się tym słowem na co dzień, jaka jest jego praktyczna wartość. Tak więc rozważania Jamesa na temat prawdy sprowadzają się do zastosowania pragmatycznej metody w przypadku tego konkretnego pojęcia. Nie stoją obok tej metody, lecz są wynikiem jej działania.

Analogicznie swój sposób myślenia przedstawia Wittgenstein. On również przekonuje, że filozofii nie należy traktować jako zbioru tez, tylko jako metodę pozwalającą usuwać generujący metafizyczne dylematy językowy zamęt.

Będzie się tu pokazywać na przykładach pewną metodę, a ciąg tych przykładów można urwać. – Będzie się rozwiązywać problemy (usuwać trudności), a nie jakiś jeden problem. (Wittgenstein 1972: §133)

³ Zauważa jednak, że w historii filozofii można wskazać prekursorów jego sposobu myślenia. Są to Sokrates, Arystoteles, Locke, Berkeley, Hume i Hodgson.

Na czym polega ta metoda? Nie jest to żadna precyzyjnie opisana procedura⁴. Autorowi *Dociekań* chodzi raczej o nabytą w wyniku śledzenia jego gramatycznych rozważań umiejętność dostrzegania praktycznej roli używanych przez nas wyrażań.

James zaczyna omawianie pragmatycznej metody od przytoczenia anegdoty o „zażartej dyskusji metafizycznej” dotyczącej wiewiórki. Mamy taką oto sytuację: na pniu drzewa siedzi wiewiórka, a po drugiej stronie pnia stoi człowiek. Stara się on zobaczyć wiewiórkę i zaczyna krążyć wokół drzewa. Ta jednak porusza się w przeciwnym kierunku, tak że cały czas zasłania ją pień. Opisana sytuacja wywołała w pewnej grupie osób „metafizyczny” spór co do tego, czy w tym przypadku człowiek okrąża wiewiórkę. Zdania na ten temat podzieliły się po równo i żadnej ze stron nie udało się przekonać do swego stanowiska przeciwników. Kontrowersję rozstrzygnął James pokazując, że rozwiązanie problemu tkwi w znaczeniu terminu „okrążyć”. Jeśli zinterpretujemy go jako: znajdować się najpierw na północ od wiewiórki, następnie na wschód, południe, zachód i ponownie na północ, to człowiek oczywiście okrąża wiewiórkę. Jeśli jednak będziemy rozumieli przez ten termin: znajdować się na wprost wiewiórki, potem po jej prawej stronie, z tyłu, po lewej stronie i znów na wprost, to wiewiórka nie została okrążona.

Historia ta – według Jamesa – pokazuje genezę oraz sposób rozwiązywania metafizycznych kontrowersji. Tego typu spory w gruncie rzeczy mają charakter językowych nieporozumień i zostają „przecięte” wraz z „wydobyciem” znaczenia użytych w nich wyrażań.

Z każdego słowa wydobyć musicie jego praktyczną wartość w gotówce, sprawić, żeby pracowało w strumieniu waszego doświadczenia. (James 1998: 71)

Do tego sprowadza się pragmatyczna metoda. Słowa, zdania czy całe teorie należy postrzegać jako narzędzia: „*Tak oto teorie stają się narzędziami i nie są już rozwiązaniem zagadki, na czym moglibyśmy poprzestać*” (James 1998: 71). Ich znaczenie tożsame jest z ich praktyczną funkcją⁵.

Przytoczona przez Jamesa anegdota dotycząca wiewiórki równie dobrze mogłaby posłużyć jako ilustracja metody Wittgensteina. Również według autora *Dociekań* problemy filozoficzne są wynikiem różnego typu językowych nieporozumień. Kluczem do ich rozwiązania jest dokładne przyjrzenie się temu, co się faktycznie dzieje, gdy używamy określonych słów.

⁴ Wittgenstein podkreśla to w dalszej części uwagi 133, gdy porównuje różne metody filozoficzne do różnych terapii. Nie ma jednego uniwersalnego sposobu leczenia wszystkich chorób. Dobór środków zależy od problemu, przed którym stajemy.

⁵ James przyjmuje koncepcję znaczenia przedstawioną przez Charlesa Peirce’a w artykule *How to Make Our Ideas Clear*.

Rozważania nasze mają więc charakter gramatyczny. Rzucają światło na nasz problem dzięki temu, że usuwają nieporozumienia; nieporozumienia dotyczące użycia słów [...]. (Wittgenstein 1972: §90)

Gramatyczne rozważania Wittgensteina zwykle przebiegają w następujący sposób. Metafizyczne pytanie o istotę *x*-a zostaje zastąpione pytaniem o znaczenie wyrażenia „*x*”⁶. Na gruncie obrazkowej teorii za znaczenie „*x*-a” uważano jakiś obiekt (fizyczny, mentalny bądź abstrakcyjny) połączony z „*x*” pewną semantyczną relacją. W *Dociekaniach* stanowisko to, rozumiane jako ogólna teoria, zostaje odrzucone. Gdy w grze językowej opisanej w uwadze 2 budowniczy mówi „kostka”, a jego pomocnik reaguje przynosząc mu określony przedmiot, to znaczeniem tego terminu nie jest ani fizyczna kostka, ani wyobrażenie kostki, ani też formuła w języku mentalnym typu: „Przynieś mi kostkę”. Wittgenstein przekonuje, że w większości gier językowych znaczenie nie jest żadnym towarzyszącym wyrażeniu obiektem, tylko pewną specyficzną własnością wyrażenia, którą nazywa „użyciem”.

Spójrz na zdanie jako na narzędzie, a na sens zdania jako na jego użycie! (Wittgenstein 1972: §421)

Podobnie jak wcześniej James, Wittgenstein porównuje wyrażenia do narzędzi, a ich znaczenie utożsamia z funkcją, którą pełnią w określonym kontekście. Przy takim ujęciu języka, wypowiedzenie wyrażenia należy interpretować jako jeden z wielu trybów w złożonym mechanizmie naszych działań⁷. Gdy James mówi o „wartości w gotówce”, a Wittgenstein o „użyciu”, to obu chodzi o rolę, jaką słowa odgrywają w codziennych praktykach.

Objaśnienia

Ani w *Pragmatyzmie*, ani w *Dociekaniach* nie znajdziemy definicji „sposobu myślenia” bronionego przez ich autorów. James i Wittgenstein objaśniają swoje stanowisko podając przykłady. Sądzą, że tylko tak mogą pokazać, czym jest ich ulotna metoda i „wdrożyć [słuchaczy i czytelników] do stosowania jej w konkretnych przypadkach” (James 1998: 68).

Przykładem takiego „wdrażania” jest trzeci wykład *Pragmatyzmu*. James pokazuje w nim, jak posługując się metodą pragmatyczną można rozwiązać kilka klasycznych zagadnień metafizycznych: problem substancji materialnej i duchowej, spór między materializmem i spirytualizmem, zagadnienie celowości w przy-

⁶ Oczywiście ta parafraza dotyczy również pojęcia znaczenie. A więc pytanie „Czym jest znaczenie?” należy rozumieć jako pytanie „Jakie jest znaczenie słowa »znaczenie«?”.

⁷ Wittgenstein porównuje funkcjonowanie języka do mechanizmu m.in. w uwagach: 270, 271 i 492. Z drugiej strony należy pamiętać, że reguły języka nie mają charakteru algorytmu; są nieprecyzyjne, rozmyte.

rodzie oraz kwestię wolnej woli. W każdym z tych przypadków esencjalistyczne pytanie o to, czym jest: substancja, Bóg, celowość i wolna wola zostaje zastąpione pytaniem o sposób używania odpowiednich terminów. James przygląda się, w jakich kontekstach pojawiają się te terminy i jaką pełnią w nich funkcję. Zastanawia się, kiedy badane wyrażenie ma „wartość w gotówce”: jest trybem, który w mechanizmie naszego działania pracuje, a kiedy jest „jałowe”: staje się werbalnym ornamentem.

Jako pierwszy analizowany jest problem substancji. Wielu filozofów utrzymywało, że np. kolor i kształt to własności substancji materialnej, a myśli i uczucia – duchowej. Tak rozumiane substancje są jakimiś tajemniczymi, ukrytymi pod powierzchnią zjawisk bytami: niedostępnymi ani empirycznie, ani introspekcyjnie podporami doświadczanych własności. Rolą filozofii było racjonalne dotarcie do tych zagadkowych obiektów, odkrycie ich istoty i opisanie jej za pomocą definicji. Była to filozoficzna odpowiedź na pytanie o to, czym jest materia i dusza.

Według Jamesa tego typu „scholastyczne” definicje są nie do przyjęcia. Analiza problemu substancji za pomocą metody pragmatycznej wykazuje ich „jałowość”. Wychodząc od omówionego wyżej twierdzenia, że znaczeniem wyrażenia jest jego praktyczna funkcja, James zastanawia się w jakich kontekstach i dlaczego używamy słów „materia” i „dusza”. Obserwując działanie tych terminów, stara się „wydobyć” ich „wartość w gotówce”. By właściwie odczytać ich praktyczną rolę, proponuje, byśmy na początku przyjęli definicję, zgodnie z którą substancja to metafizyczny byt podtrzymujący zjawiska. Następnie wyobrażamy sobie, że Bóg unicestwia w pewnej chwili tak rozumianą substancję i jednocześnie sprawia, że wszystkie jej atrybuty cały czas są przedmiotem naszego doświadczenia. W przypadku kawałka kredy, w opisanej sytuacji od dostępnych empirycznie własności, takich jak kruchość, białość, cylindryczny kształt itd., zostaje odjęta postulowana przez scholastyka podstawa: materia. Jeśli chodzi natomiast o substancję duchową, Bóg zostawia nam „świadomość” (poznawalne introspekcyjnie stany mentalne) i zabiera duszę. Czy takie unicestwienie materii lub duszy ma dla nas jakiegokolwiek praktyczne znaczenie? Według Jamesa, jeśli w żaden sposób nie wpływa na dostępną nam poznawczo rzeczywistość, nie ma żadnego.

Rezultatem tych dociekań jest twierdzenie, że jeżeli termin „substancja” ma być czymś więcej niż pustym dźwiękiem, to nie możemy go rozumieć w sposób zaproponowany przez scholastyków. Znaczenie słowa „materia” dobrze uchwycił natomiast Berkeley. James twierdzi wręcz, że:

Berkeleyowska krytyka „materii” była zatem najzupełniej pragmatyczna. Materia, jak ją znamy, to są nasze doznania barwy, kształtu, twardości itp. One to stanowią wartość w gotówce tego słowa. (James 1998: 94)

Równie trafnie Locke i Hume scharakteryzowali „duszę”. Pokazali, że słowo to mówi o zbiorze dostępnych poznawczo stanów mentalnych.

W przedstawionej przez Jamesa pragmatycznej analizie pojęcia substancji warto podkreślić dwa elementy: swoisty quasi-realizm i kontekstowość. Czym jest pierwszy z nich, pokazuje następująca uwaga na temat znaczenia słowa „klimat”:

Na przykład niskie dziś wskazanie termometru uważamy za przejaw czegoś, co nazywamy „klimatem”. Klimat jest w rzeczywistości jedynie mianem jakiegoś kompleksu dni, lecz jest traktowany tak, jak gdyby stał za danym dniem, i w ogóle nazwie tej wyznaczamy taką rolę, jak gdyby była bytem stojącym za faktami, których jest nazwą. (James 1998: 92)

Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku słów „materia” i „dusza”. Może się wydawać, że gdy używamy tych terminów, to chcemy się odnieść do jakichś stojących „za” faktami metafizycznych bytów. Taką realistyczną interpretację starają się im nadać scholastycy. Tymczasem, według Jamesa, zwykle właściwa jest interpretacja quasi-realistyczna. Używając na przykład słowa „dusza” mówimy jak gdyby chodziło o pewną duchową substancję, ale w gruncie rzeczy chodzi nam o zbiór dostępnych w introspekcji doznań (świadomość). Takie mówienie „jak gdyby” jest poprawne pod warunkiem, że właściwie je rozumiemy, że nie ulegamy niezwykle częstej w filozofii pokusie hipostazowania używanych pojęć.

Drugim ważnym elementem w analizach Jamesa jest ich kontekstowość. Wynika ona z przyjęcia określonej koncepcji znaczenia. Gdy znaczenie wyrażenia sprowadzamy do funkcji, jaką to wyrażenie pełni w naszych praktykach, tym samym relatywizujemy je do pragmatycznego kontekstu. Rozważając problem substancji James zauważa, że istnieje przypadek, w którym scholastyczna definicja tego pojęcia ma doniosłą wartość praktyczną. Są to prowadzone w obrębie chrześcijaństwa dyskusje o tajemnicy eucharystii. W tym kontekście realistyczne rozumienie substancji tłumaczy, jak przy niezmiennych własnościach zmysłowych chleb przemienia się w ciało Chrystusa: substancjalny chleb zostaje zastąpiony substancją boską. Widzimy tu, że poczynione w ramach stosowania metody pragmatycznej ustalenia na temat znaczenia badanych wyrażeń nie mają charakteru poszukiwanych przez tradycyjną filozofię ostatecznych rozstrzygnięć. Są to raczej przygodne konstatacje pokazujące do czego w konkretnym przypadku dane słowa mogą się przydać. Tak jak możemy mówić, że coś ma określoną „wartość w gotówce” tylko w ramach jakiegoś systemu monetarnego, tak pewnym dźwiękom, śladom atramentu itd. możemy przypisać znaczenie jedynie w obrębie określonego praktycznego kontekstu.

Omówiony wyżej przykład pojęcia substancji pokazuje, jak zażarty spór między scholastykami i empirystami brytyjskim zostaje rozstrzygnięty, gdy na problem spojrzymy z nowej perspektywy, gdy potraktujemy filozoficzne teorie jako narzędzia i zbadamy, do czego mogą się nam przydać. W przypadku substancji, to quasi-realistyczna propozycja empirystów nadaje temu pojęciu praktyczne znaczenie. Jednak nie należy jej traktować jako uniwersalnej definicji. Jest kon-

tekst, w którym dużo lepiej sprawdza się broniona przez scholastyków interpretacja realistyczna.

Kolejne zagadnienia metafizyczne są badane w *Pragmatyzmie* analogicznie do problemu substancji. Rozstrzygnięcie kontrowersji między materialistami, którzy twierdzą, że światem kierują jedynie prawa fizyczne, i spirytualistami, utrzymującymi, że siłą napędową otaczającej nas rzeczywistości jest Bóg, James widzi w odpowiedzi na pytanie o to, jakie praktyczne konsekwencje pociąga za sobą przyjęcie jednego z tych stanowisk i odrzucenie drugiego. Odpowiedź na tak postawione pytanie ponownie zależy od kontekstu. W świecie skończonym, w którym jedyną funkcją tych teorii jest interpretacja minionych zdarzeń (przy założeniu, że wszystkie zdarzenia wyglądają tak samo w świetle obu teorii), nie ma między nimi żadnej praktycznej różnicy.

Pragmatysta musi zatem stwierdzić, że te dwie teorie, choć nazwy ich mają inny wydźwięk, znaczą dokładnie to samo, a cała dyskusja jest czysto werbalna. (James 1998: 98)

Zupełnie inaczej ów dylemat wygląda w świecie niedokończonym, tj. w świecie, który ma przed sobą przyszłość. Tu analizowany spór przybiera realny charakter. Jego określone rozstrzygnięcie ma doniosłe następstwa praktyczne. Na gruncie materializmu świat zmierza do tragicznego finału. Czeką go nieodwracalne zniszczenie. Wszystkie nasze wysiłki ostatecznie pójdą na marne. Taka wizja prowadzi do pesymizmu. Całkowicie inne konsekwencje ma spirytualizm.

Świat z Bogiem – by rzec ostatnie słowo w tej sprawie – może w istocie spłonąć bądź zamarać, lecz nawet wtedy przecież on, jak wierzymy, nie zapomni starych ideałów i nie omieszką zadbać, by rozkwitły gdzie indziej; a zatem, gdzie on jest, tam tragedia jest niepełna i doraźna, a katastrofa i zniszczenie to nie są rzeczy absolutnie ostateczne. Owa potrzeba wiecznego ładu moralnego jest jedną z najgłębszych potrzeb naszego serca. (James 1998: 104)

Widzimy, że przedstawiona przez Jamesa pragmatyczna analiza pojęcia Boga przebiega w ten sam sposób jak pojęcia substancji. Słowo „Bóg”, w celu „wydobycia” wartości praktycznej, zostaje umieszczone w dwu różnych kontekstach. W pierwszym jego użycie okazuje się „jałowe”, w drugim ma doniosłe konsekwencje praktyczne. Owe konsekwencje: nadzieja, gwarancja idealnego ładu itd., konstytuują znaczenie tego słowa. Prowadzi to do quasi-realistycznej wizji Boga. Używamy tego pojęcia, jak gdyby chodziło o jakiś transcendentny byt, jednak w rzeczywistości całe jego znaczenie sprowadza się do instrumentalnej roli zaspokajania pewnych „najgłębszych potrzeb naszego serca”. Jednak owo „jak gdyby” jest tutaj niezwykle istotne. Bez realistycznych pretensji osiągnięcia czegoś znajdującego się poza światem, pojęcie to nie mogłoby pełnić swojej praktycznej funkcji, nie dawałoby oczekiwanej pociechy. W ten sposób kolejny dylemat metafizyczny został rozbrojony. Jasne wskazanie, jaką „wartość w gotówce” ma termin „Bóg”, rozwiązuje spór między materialistami i spirytualistami.

Jako trzecie analizowane jest zagadnienie celowości. James zauważa, że jeżeli celowość traktujemy jako abstrakcyjną zasadę wyjaśniającą funkcjonowanie świata, pojęcie to staje się „ślepy maboem”. Każdy możliwy przebieg zdarzeń da się z taką zasadą pogodzić. A skoro pasuje ona do wszystkiego, niczego nie tłumaczy. Dopiero teistyczna konkretyzacja nadaje słowu „celowość” uchwytne pragmatyczne znaczenie. Jego „wartość w gotówce” polega w tym wypadku na tym, że wzbudza ufność odnośnie do przyszłości. Myśl, że światem steruje jakieś bóstwo, jest dużo bardziej krępująca od założenia, iż rządzą nim ślepe mechaniczne siły. Również w przypadku tego zagadnienia widoczna jest kontekstowość i quasi-realizm. James nie szuka ostatecznej definicji „celowości”, tylko wskazuje na konkretne okoliczności, w których użycie tego słowa nie jest „jałowe”. Dzieje się tak w świecie, który ma przyszłość. Posługujemy się pojęciem celowości, jak gdyby chodziło o jakiegoś rozumnego projektanta, gdy tymczasem szukamy w ten sposób pocieszenia. I tym razem bez quasi-realistycznej formy pojęcie to nie spełniałoby swej praktycznej funkcji.

Ostatnia filozoficzna kontrowersja, na której w trzecim wykładzie *Pragmatyzmu* James testuje swoją metodę, to problem wolnej woli. Filozofowie utrzymują, że należy ją traktować jako specyficzną własność i spierają się, czy przysługuje ona człowiekowi. Dla Jamesa pytanie „Czym jest wolna wola?” to pytanie o znaczenie wyrażenia „wolna wola”. By na nie odpowiedzieć, należy przyrzeć się, w jakim kontekście wyrażenie to pełni jakąś określoną funkcję. James zauważa, że w niedoskonałym świecie mówienie o wolnej woli jak gdyby chodziło o pewną określoną przysługującą istotom ludzkim własność niesie za sobą możliwość poprawy. I to jest cała „wartość w gotówce” tego wyrażenia. W świecie doskonałym, gdzie jakakolwiek zmiana mogłaby być jedynie zmianą na gorsze, wyrażenie to nie miałoby żadnego znaczenia.

James objaśnia działanie swojej metody analizując główne pojęcia klasycznej metafizyki. Wittgenstein skupia się przede wszystkim na terminach matematycznych i tzw. języku doznań. Jednak ich podejście do badanych kwestii jest pod wieloma względami zbieżne.

Już w 1 uwadze *Dociekań* pojawia się problem: „Czym jest liczba?”. Wittgenstein przedstawia prostą grę językową, której uczestnicy posługują się m.in. słowem „pięć”, i zadaje pytanie o znaczenie tego terminu. W filozofii przyjmowano, że liczebniki odnoszą się do obiektów zwanych liczbami. Zażarte spory dotyczyły natomiast tego, jaki status ontyczny mają te obiekty. Wittgenstein proponuje, byśmy skonfrontowali teorie filozofów matematyki z naszą rzeczywistą praktyką językową, tj. uważnie przyjrzelibyśmy się, w jakich okolicznościach i dlaczego używamy liczebników. W uwadze 8 opisuje grę językową, w której obok wyrazów „słup”, „kostka”, „płyta”, „belka”, „tam” i „to” oraz próbek kolorów pojawia się ciąg kolejnych liter alfabetu: a, b, c itd. Te ostatnie funkcjonują tak, jak liczebniki. Wydaje się, że zastąpienie znaków „1”, „2”, „3” itd. lite-

rami alfabetu nie jest tu przypadkowe. Zabieg ten ma ułatwić spojrzenie na problem znaczenia z nowej perspektywy. Zmiana symboliki uwalnia nas od pewnych zakorzenionych w tradycji nawyków myślowych.

Cóż więc *oznaczają* wyrazy tego języka? – Jakżeż miałyby się to ujawnić, jeżeli nie w sposobie ich użycia? (Wittgenstein 1972: §10)

A gdy dokładnie przyjrzymy się owemu sposobowi, zauważymy, że chociaż liczebniki funkcjonują tak, jak gdyby odnosiły się do pewnych kryjących się za nimi bytów: liczb, w większości kontekstów ich rola jest inna. Posługujemy się nimi jak narzędziami, które ułatwiają nam interakcje z otoczeniem.

Dużo miejsca Wittgenstein poświęca problemowi rozumienia. Kartezjaniści utożsamiali rozumienie z określonym stanem mentalnym, a behawioryści – z pewnym zachowaniem. W ten sposób, jedni i drudzy, starali się skonstruować esencjalistyczną definicję tego pojęcia. Autor *Dociekań* zestawia te propozycje z tym, jak słowo „rozumieć” funkcjonuje w codziennych grach językowych. W uwadze 151 pojawia się następujący przykład: osoba A wypisuje kolejne elementy ciągu liczb: 1, 5, 11, 19, 29. Przygląda się temu osoba B, która w pewnym momencie mówi: „Teraz mogę kontynuować dalej!” i pisze: 41, 55 itd. W tej sytuacji powiemy, że osoba B rozumie zasadę ciągu. Co uprawnia nas do takiego twierdzenia. Wittgenstein zastanawia się nad czterema możliwościami: (a) B pomyślał wzór $a_n = n^2 + n - 1$; (b) B zauważył, że ciąg różnic wygląda tak: 4, 6, 8, 10; (c) B spogląda na pierwsze elementy ciągu, mówi: „Tak, *ten* ciąg znam” i rozwija go dalej; (d) B bez namysłu wypisuje dalsze elementy. Są to przykłady filozoficznych definicji badanego terminu i już w następnej uwadze zostają odrzucone. Rozumienie nie może być tożsame z żadnym z tych zjawisk, bo z łatwością możemy sobie wyobrazić sytuację, w której pomimo tego, że ma miejsce (a), (b), (c) bądź (d), i tak nie powiemy o B, że rozumie.

„Ktoś rozumie” musi znaczyć więcej niż: komuś przyszedł na myśl pewien wzór; i więcej niż którekolwiek z owych mniej lub bardziej charakterystycznych *zjawisk towarzyszących* rozumieniu, czy też jego przejawów. (Wittgenstein 1972: §152)

Widzimy tu, że właściwe dla filozofii charakteryzowanie rozumienia przez redukcję go do doznań, stanów neurofizjologicznych mózgu, zachowań itd. jest uproszczeniem, co nie znaczy, że „rozumieniu” nie towarzyszą tego typu zjawiska. Oczywiście towarzyszą, ale nie konstytuują znaczenia tego terminu. Słowo to nie jest etykietą. Wypowiedzenie go w pewnych okolicznościach należy traktować jako osadzoną w określonym sposobie życia praktykę, jako działanie, które czemuś służy. I to właśnie ta praktyczna funkcja jest całą, jak powiedziałby James, „wartością w gotówce”, całym znaczeniem tego terminu.

Analogicznie sprawa wygląda w przypadku pojęcia czytania. Tu też Wittgenstein rozważa różne możliwości redukcji. Zastanawia się, czy czytanie można

utożsamiać ze stanem mentalnym, nieświadomym mechanizmem bądź zachowaniem. Jednak ponownie wnikliwe dociekania gramatyczne (przyjrzenie się, jak słowo „czytać” funkcjonuje w różnych kontekstach) prowadzą do wniosku, że znaczeniem tego terminu nie jest żadne określone zjawisko, tylko rola, jaką pełni on w naszych praktykach.

Tego typu rozważania zajmują dużą część *Dociekań*. Wynik jest zawsze ten sam. Jasno przedstawił go Wittgenstein badając znaczenie słowa „wyobrażenie”.

Nie o to trzeba pytać, czym są wyobrażenia, ani o to, co się dzieje, kiedy sobie coś wyobrażamy; lecz o to, jak używa się słowa „wyobrażenie”. Ale to nie znaczy, że chcę mówić tylko o słowach. (Wittgenstein 1972: §370)

Przedstawiając sposób, w jaki James rozwiązuje filozoficzne dylematy, zwróciłem uwagę na dwa ważne elementy tych analiz: quasi-realizm i kontekstowość. Również w gramatycznych dociekaniaх Wittgensteina elementy te są wyraźnie obecne. Słowa: „pięć”, „rozumieć”, „czytać”, „wyobrażenie” itd. wydają się być nazwami jakichś określonych obiektów: bytów abstrakcyjnych, doznań, stanów mózgu, zachowań. Wittgenstein pokazuje, że to pozór. Przy bliższym przyjrzeniu się grom językowym, w których te słowa występują, okazuje się, że ich funkcja jest zupełnie inna.

Z drugiej strony owo mówienie „jak gdyby” nie jest niepoprawne, pod warunkiem, że je właściwie rozumiemy. Ten sposób wyrażania się też ma pewne praktyczne znaczenie. Wittgenstein zwraca uwagę na to m.in. we wspomnianej już wcześniej uwadze 10. Powiedzenie, że znak „a” oznacza liczbę, nie wskazuje – jak sądzą filozofowie – na odniesienie przedmiotowe „a”, tylko w skrótowy sposób zdaje sprawę z gramatyki tego symbolu. Dopóki nie traktujemy tego typu wypowiedzi dosłownie, nie rodzą one żadnych problemów. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku zdań typu „X istnieje”, np. „Czerwień istnieje”. Filozoficzne, dosłowne analizy takich wypowiedzi prowadzą na metafizyczne manowce. Właściwa ich interpretacja nie nastrocza jakichkolwiek trudności.

Właściwie jednak *chcemy* traktować zdanie: „Czerwień istnieje” po prostu jako wypowiedź: słowo „czerwień” ma znaczenie. [...] zdanie to wygląda tak, jak gdyby mówiło coś o barwie, podczas gdy ma ono mówić o użyciu wyrazu „czerwony”. (Wittgenstein 1972: §58)

Jeśli w tym cytacie zastąpimy słowo „czerwień” słowem „Bóg”, otrzymamy zdanie, które równie dobrze mogłoby znaleźć się w *Pragmatyzmie*. Według Jamesa zdanie „Bóg istnieje” wygląda tak, jak gdyby mówiło coś o transcendentnym bycie, gdy tymczasem mówi coś o pragmatycznej funkcji terminu „Bóg”.

Wittgenstein bardzo akcentuje kontekstowość swoich dociekań. Píše o tym m.in. w często komentowanej następującej uwadze:

Wielką klasę przypadków stosowania słowa „znaczenie” – choć nie *wszystkie* jego zastosowania – można objaśnić tak: znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku. (Wittgenstein 1972: §43)

Zwolennicy obrazkowej teorii znaczenie wyrażenia utożsamiali z jego odniesieniem przedmiotowym. Wittgenstein odrzuca to ujęcie jako ogólną teorię języka, ale dopuszcza istnienie gier językowych, do których ten opis dobrze pasuje. Nie chodzi mu o to, by jedną esencjalistyczną teorię zastąpić inną. Gdy mówi, że znaczenie słowa to sposób jego użycia, ma na myśli nie „wszystkie” przypadki, ale jedynie ich „wielką klasę”.

Przypomina to bardzo omówione wyżej stanowisko Jamesa w sprawie „substancji”. Termin ten w wielkiej klasie przypadków funkcjonuje tak, jak przedstawili to empiryści brytyjscy. Nie jest tak jednak zawsze. W kontekście dyskusji o eucharystii sprawdza się charakterystyka scholastyków.

Co więcej, sądzę, że tak w przypadku Jamesa, jak i Wittgensteina kontekstowość nie była jedynie wewnętrznym elementem zaproponowanego przez nich nowego sposobu myślenia. Również bronione przez siebie stanowisko postrzegali kontekstowo. Pewne fragmenty *Pragmatyzmu* pozwalają przypuszczać, że przedstawiona tam metoda jest przydatna jedynie w określonym momencie historycznym. Przypomnijmy, że James relatywizuje użyteczność systemów filozoficznych do zmiennych skłonności ludzkich i nie ma powodu, by nie stosować tego przekonania również do jego własnej wizji. Podobnie wygląda to u Wittgensteina. Tak jak w *Pragmatyzmie* ostateczną instancją odwoławczą dla filozoficznych propozycji był temperament, tak w *Dociekaniach* funkcję tę pełni sposób życia, czyli pewne społeczne praktyki. Wittgenstein nazywa to „litą skałą” (Wittgenstein 1972: §217), z tym, że skała ta nie ma charakteru absolutnego. Wraz ze zmianą sposobu życia może zmienić się całkowicie sposób funkcjonowania naszego języka (zaczniemy np. rzeczywiście mówić tak, jak opisuje to św. Augustyn) i tym samym zdezaktualizuje się wizja przedstawiona w *Dociekaniach*.

Krótko mówiąc, u obu analizowanych filozofów pytanie „Czym jest filozofia?” nie znajduje żadnej ostatecznej odpowiedzi. Zamiast tego pokazują nam, jaka jest „wartość w gotówce” słowa „filozofia” w pewnym określonym kontekście, w którym przyszło im żyć.

Można by sądzić: skoro w filozofii mówi się o użyciu słowa „filozofia”, to musi istnieć jakaś filozofia drugiego rzędu. Ale tak właśnie nie jest; podobnie jak w ortografii, która też ma do czynienia ze słowem „ortografia”, a nie jest przez to ortografią drugiego rzędu. (Wittgenstein 1972: §121)

Twierdzenie, że filozofia nie jest teorią, tylko metodą, nie ma esencjalistycznych pretensji. Jest przygodną konstatacją na temat gramatyki jednego z wielu używanych przez nas terminów. Wskazuje na takie rozumienie słowa „filozofia”, przy którym może się nam ono obecnie do czegoś przydać.

Filozofia bez definicji

Myślę, że stosunek Jamesa do filozofii dobrze oddaje następujący fragment *Pragmatyzmu*:

Słowa Bóg, wolna wola, celowość itd. poza tym znaczeniem praktycznym nie mają żadnego innego. A choć same w sobie czy też wzięte intelektualistycznie są ciemne, to gdy zanosimy je z sobą w gęstwinę życia, owa ciemność *tam* rozświetla przestrzeń wokół nas. Jeśli zaś w obcowaniu z nimi zatrzymujecie się na ich definicji, a to upatrując w tym jakąś intelektualną ostateczność, do czego dochodzicie? Tępo wpatrujecie się w takie czy inne pretensjonalne oszukaństwa! *Deus est Ens, a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens* itd. – czy w definicji tej jest coś rzeczywiście pouczającego? W całej jej pysznej szacie przymiotników znaczy ona mniej niż nic. Wyłącznie pragmatyzm potrafi nadać jej jakieś pozytywne znaczenie, lecz żeby dokonać tego, zrywa zupełnie z intelektualistycznym punktem widzenia. „Bóg w niebie, wszystko w porządku ze światem!” – *to jest* rzeczywiste serce waszej teologii i nie potrzeba wam po temu żadnych racjonalistycznych definicji. (James 1998: 113–114)

Natomiast Wittgenstein tak rozumiał filozofię:

Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem – takim, jak „wiedza”, „istnienie”, „przedmiot”, „Ja”, „zdanie”, „nazwa” – i usiłują uchwycić *istotę* rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym słowo to jest zdomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób? –

To my sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do codziennego użytku. (Wittgenstein 1972: §116)

Analogia w sposobie myślenia obu autorów jest uderzająca. Ich uwaga kieruje się na słowa, którymi posługują się filozofowie. Zależnie od tego, czy znaczenie tych słów utożsamimy z odniesieniem przedmiotowym, czy z praktyczną funkcją, otrzymamy dwa zupełnie różne wzorce uprawiania filozofii. Z jednej strony mamy więc dominujący od starożytności paradygmat, zgodnie z którym filozof, za pomocą definicji, stara się „uchwycić *istotę* rzeczy”. W ten sposób dokonuje eksplanacyjnej redukcji zjawisk do czegoś bardziej fundamentalnego. To, co obserwowalne, tłumaczy przez to, co nieobserwowalne.

Z drugiej strony znajduje się propozycja Jamesa i Wittgensteina. Tradycyjnego filozofa postrzegają oni jako kogoś, kto ze złożonego mechanizmu wyjmuje pojedynczy element i abstrahując od całej reszty układu zaczyna go analizować. Wierzy, że na drodze czysto racjonalnych dociekań odkryje istotę tego elementu. James i Wittgenstein te powijmowane przez filozofów trybiki umieszczają ponownie w mechanizmie („gęstwinie życia”, „codziennym użytku”), z którego pochodzą (gdzie są „zdomowione”), i przyglądają się, jaka jest ich praktyczna funkcja. Opisując rolę, jaką pełnią, podają ich znaczenie. Towarzyszy temu silne poczucie przygodności tego typu ustaleń. Jak pokazał James na przykładzie pojęcia substancji, Boga czy wolnej woli, ten sam element w różnych mechanizmach (kontekstach) może pełnić różne funkcje, a czasami jest bezuży-

teczny. Na gruncie tego podejścia fundamentem filozoficznych dociekań są codzienne praktyki.

W konsekwencji przesunąć się musi punkt ciężkości filozofii. Ziemia rzeczy, pozostająca długo w cieniu wspaniałości niebiańskiego eteru, musi odzyskać należne jej prawa. Takie przeniesienie punktu nacisku znaczy, że zagadnienia filozoficzne obniżą lot [...]. (James 1998: 114)

Schodź zawsze z nagich wyżyn rozumności w zielone doliny głupoty. (Wittgenstein 2000: 116)

W ten sposób James i późny Wittgenstein skonstruowali nowy filozoficzny paradygmat. Zaproponowali, by spojrzeć na filozoficzne teorie jak na narzędzia. By pytanie o to, czym jest *x*, interpretować jako pytanie o to, jaką funkcję pełni „*x*” w naszych działaniach. Zerwali z zastaną tradycją i pokazali, jak można filozofować bez definicji.

Bibliografia

- James W. (1998), *Pragmatyzm*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein L. (1972), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Wittgenstein L. (2000), *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein L. (2001), *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Philosophy as a Method: James and Wittgenstein

Key words: *essentialism, James, philosophical method, pragmatism, Wittgenstein, meaning*

William James's *Pragmatism* is a book that proposes a new model of philosophical analysis, and in this respect, by an affinity of method rather than content, it sets an example to be followed by Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. The author is convinced that the two books are in several aspects similar. First of all, both James and Wittgenstein offered a critique of the traditional philosophy, and that was their common starting point. They exposed flaws in preceding philosophy by pointing to its numerous illusions. Secondly, after the break off with the tradition view, they proceeded to make their own original contributions and argued that philosophy was not a theory but a method. Its purpose was not to construct new knowledge but to defuse old controversies. It is more a 'knowledge how' than a 'knowledge that.' Thirdly, their own method basically consisted in showing that it is helpful to replace the essentialist questions about truth, knowledge, God, substance, free will, language, matter, etc., with the questions about the meaning of such terms as 'truth', 'knowledge', 'God', 'substance', 'free will', 'language', 'matter'. Metaphysics can be reduced to grammar. In the fourth place, they insisted that the question about meaning was not a question about an allegedly unseen being but about the ways in which a particular terms was used. In other words, they both took meaning to be a property of a term and not a hidden object attached to it by some semantic relation. Finally, while making a new paradigm of philosophy they avoided the error they had attributed to their predecessors, namely, they did not aspire to define their position but elucidated it with numerous examples.