

WYWIADY

Antyredukcyjny naturalizm

**Z Peterem Frederickiem Strawsonem rozmawiają Mark Sainsbury
i Martin Davies**

Wiosną 1992 roku w King's College w Londynie został przeprowadzony i nagrany na taśmie video wywiad z Peterem Frederickiem Strawsonem. Prof. Strawson analizuje swoje poglądy filozoficzne wraz z Markiem Sainsburym, profesorem w King's College, i Martinem Daviesem, wykładowcą filozofii mentalnej z Uniwersytetu Oxfordzkiego. Poniższy tekst jest obszernym fragmentem udzielonego wywiadu.

Producentem wywiadu jest pan Rudolf V. Fara, któremu dziękujemy za bezinteresowne udostępnienie tekstu i wyrażenie zgody na przekład i publikację. Jednocześnie informujemy, że kopie taśmy video z nagraniem rozmowy, wraz z książką zawierającą kompletny tekst rozmowy, obszerny wstęp napisany przez Daviesa oraz bibliografię dzieł Strawsona, można zamawiać pod następującym adresem: Philosophy in Britain, CPNSS (Tymes Court Building), London School of Economics and Political Science, Houghton Street, London WC2A 2AE. Fax: 071-955 6869, e-mail: R.FARA@UK.AC.LSE.

Redakcja

Sainsbury: Twierdzi Pan, że ciała trwające w czasie są podstawowe w następującym sensie: podczas gdy identyfikacja zdarzeń zakłada identyfikację ciał trwających, identyfikacja ciał trwających nie zależy od identyfikacji zdarzeń. Sądzę, że stanowisko to znajduje potwierdzenie w fakcie, iż chociaż możemy zidentyfikować zdarzenie bez identyfikacji ciała materialnego, to jednak wprawdzie musimy zidentyfikować pewne

położenie czasoprzestrzenne, a to jest uzależnione od identyfikacji konkretów trwających w czasie.

Strawson: Tak, to jest właśnie mój pogląd.

Sainsbury: Czy moglibyśmy więc zacząć od zależności innego typu, którą analizuje Pan w trzecim rozdziale *Indywidualistów*? Twierdzi Pan tam, że pojęcie *osoby* jest pojęciem pierwotnym. Termin „pierwotny” jest zbliżony do terminu „podstawowy”. Czy mógłby Pan powiedzieć, co to znaczy, że pojęcie jest pierwotne?

Strawson: Przede wszystkim, uznanie przeze mnie pojęcia *osoby* za pierwotne było pomyślane jako odrzucenie Kartezjańskiego dualizmu, tzn. idei, że osoba może być traktowana jako substancja myśląca, lub mentalna, pozostająca w zadziwiająco ścisłym związku z substancją cielesną, czy też materialną. Chciałem po prostu odrzucić ten pogląd.

Sainsbury: Zgoda. Odrzucając dualizm Kartezjański, sugeruje Pan, że osoby są odróżnialne od innych rzeczy materialnych dzięki temu, iż istnieje grupa predykatów — nazywa Pan je P-predykatami — takich, jak „myśli”, które stosują się do osób, a nie stosują do innych materialnych obiektów. Istnieje także grupa predykatów, zwanych przez Pana M-predykatami, takich jak „waży 70 kg”, które stosują się zarówno do osób, jak i do innych rzeczy materialnych. Ktoś mógłby więc pomyśleć, że chociaż odrzuca Pan Kartezjański dualizm substancji, to jednak zachowuje Pan dualizm własności. Z jednej strony mamy bowiem własności fizyczne, czy materialne, odpowiadające M-predykatom, a z drugiej własności specyficzne dla osób, odpowiadające P-predykatom. Czy jest to poprawna interpretacja Pańskiego stanowiska?

Strawson: Tak, akceptuję całkowicie dualizm stanów mentalnych i fizycznych, lub — jeśli Pan woli — psychologicznych oraz materialnych stanów, zdarzeń czy nawet własności. Choć może warto dodać, że niektóre własności są nierozdzielalną mieszaniną własności mentalnych i fizycznych. Na przykład pisanie listu, uczestnictwo w dyskusji, itd.

Sainsbury: Sądzę jednak, że pozostaje kwestia przyczynowych związków pomiędzy tymi własnościami. Jest to problem, który skupiał uwagę filozofów podczas wielu współczesnych dyskusji.

Strawson: Istotnie. Jeśli mamy wybrać jakąś relację, to w wielu wypadkach relacja przyczynowa byłaby najwłaściwsza. Wiem, że wiążą się z tym pewne problemy, ale lepiej może ich nie wyolbrzymiać. Można zgodzić się na to, że np. każdy stan mentalny realizuje się fizycznie w pewien sposób, nie precyzując co to naprawdę znaczy i nie

zobowiązując się do uznawania praw psychofizycznych, czy też identyczności egzemplarz-egzemplarz, jak chce Davidson. Nie sądzę, żeby zachodziła identyczność pomiędzy każdym egzemplarzem stanów mentalnych a jakimś egzemplarzem stanów fizycznych. Lecz oczywiście można wahać się przed akceptacją związku przyczynowego w sytuacji, w której nie umiemy powiedzieć, na czym ten związek polega.

Sainsbury: Czy mógłby Pan powiedzieć nieco więcej o tym, dlaczego odrzuca Pan identyczność egzemplarz-egzemplarz?

Strawson: Myślę, że analiza fizycznej realizacji, czy podstawy, danego stanu mentalnego, jej relacji do innych stanów fizycznych, to jedna sprawa; a wyjaśnienie mentalnych operacji i ich związków z fizycznym zachowaniem to zupełnie inna kwestia. Zatem pomysł, aby utożsamić byty, o których mowa w tych dwóch całkowicie różnych podejściach, wydaje mi się absurdalny.

Sainsbury: Lecz istnieje pogląd, zgodnie z którym istotny kontekst wyjaśniania jest, jak to się mówi, nieekstensjonalny; to znaczy że ten sam obiekt może występować w dwóch całkowicie różnych i nieprzystających do siebie wyjaśnieniach.

Strawson: A tak. Lecz to zakłada, że w konkretnym wypadku identyczności pomiędzy egzemplarzem mentalnym a fizycznym, pojedyncze zdarzenie musi mieć jednocześnie własności mentalne i fizyczne. Jednakże, choć substancje mogą mieć całkowicie odmienne własności mentalne i fizyczne (jak w wypadku osób), to jednak zdarzenia nie są substancjami. Zdarzenia nie mogą mieć całkowicie różnych własności.

Davies: Mówimy tutaj o jednym problemie metafizycznym dotyczącym osób, ja natomiast chciałbym przejść do innego. Jest to problem, który zajmował w ostatnich latach wielu ludzi. Sprowadza się on do pytania, jak to się dzieje, że obiekt materialny może mieć tak zwane własności intencjonalne, czy semantyczne. Osoby są rzeczami materialnymi pewnego typu. Jednakże mają one stany mentalne. Mają przekonania, pożądania, nadzieje, pragnienia, plany, intencje itd. Te stany mają określone treści propozycjonalne. Pewna osoba może wierzyć lub mieć nadzieję, obawiać się, że np. pingwiny latają, lub pragnąć tego. Lecz powstaje pytanie, jakiego rodzaju faktem jest fakt dotyczący intencjonalnej treści pewnego szczególnego stanu jakiejś rzeczy materialnej? Co to znaczy, że obiekt materialny posiada stany charakteryzujące się własnościami semantycznymi? Czy uważa Pan, że są to istotne problemy filozoficzne?

Strawson: Przede wszystkim polemizowałbym ze sposobem, w jaki ujął Pan tę kwestię. Pyta Pan, czym dla obiektu materialnego jest posiadanie stanów zawierających treść. Lecz to nie obiekt materialny posiada stany zawierające treści. To osoba. Nie jest

to osoba jako czysto materialny przedmiot, lecz osoba jako osoba. Dlatego sędzę, że problemu tego nie można ujmować w ten sposób.

Davies: Staralem się być bardziej ostrożny i dlatego pytałem, co to znaczy, że obiekt materialny ma te własności. Oczywiście chodzi tu o filozoficzną analizę tego problemu. W ostatnich latach było wiele prób jego rozwiązań — np. że stany z semantycznymi własnościami to stany, które pozostają w relacji współzmienności, lub w pewnego typu relacji teleologicznej, do zewnętrznych stanów rzeczy w świecie. Czy sądzi Pan, że rzeczywiście te próby są odpowiedziami na błędnie postawione pytanie?

Strawson: O nie. Myślę, że z pewnością jest problemem to, jak to się dzieje, że stan pewnej osoby, powiedzmy przekonanie lub pożądanie, może wywołać działanie. Ponieważ jest to przekonanie lub pożądanie dotyczące jakiegoś obiektu zewnętrznego, pytaniem jest także to, jak to jest możliwe, że stan składający się z czegoś zewnętrznego i wewnętrznego, wywołuje działanie w części danej osoby. Prawdopodobnie bezpośrednia przyczyna takiego działania musi być wewnętrzna. Mamy więc znany problem eksternalizm *versus* internalizm. Myślę jednak, że jest to zagmatwane zagadnienie.

Davies: Niektórzy z nas być może wkładają więcej wysiłku w rozwiązanie tego problemu, niż Pan uważałby to za konieczne.

Strawson: Nie. Jestem gotów przyznać, że treść przekonania czy pożądania może być określona tylko przez odwołanie do zewnętrznego obiektu tego przekonania *resp.* pożądania. Lecz treść propozycjonalna jest czymś abstrakcyjnym. Nie może ona oddziaływać kauzalnie. Nie można określić treści pożądania bez odniesienia do czegoś zewnętrznego, lecz można z pewnością bez tego opisać, na czym polegają wewnętrzne warunki przeżywania danej myśli. Zatem konflikt jest tutaj iluzoryczny.

Davies: Chciałbym wrócić do bardziej zasadniczej kwestii analitycznej. Istnieje coś, o czym mówił Pan jako o czymś wewnętrznym — jest to żywienie pewnego przekonania. Przekonanie to ma jakąś treść, którą określamy w języku przedmiotów i własności świata zewnętrznego. Jeśli teraz weźmiemy pewien stan wewnętrzny — nazwijmy go *S* — i pewną treść — nazwijmy ją „sądem, że *P*” — to możemy zapytać, czy da się podać zadowalającą interpretację filozoficzną faktu, że stan *S* ma treść *P*: np. w języku przyczynowości, lub teleologii, lub stanów intencjonalnych, lub wreszcie w języku interpretacji radykalnej. Czy choć jedna z tych prób rzuca światło na problem interpretacji tego, że jakiś stan ma pewną własność?

Strawson: Nie sędzę, żebyśmy byli kompetentni do udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, czym jest wewnętrzny stan danej osoby. Myślę, że więcej do powiedzenia mają tutaj np. psychologowie kognitywni, czy też inni specjaliści. Lecz jeśli scharakteryzuje-

my wewnętrzny stan przy pomocy jego treści, powiedzmy przekonania, że *P*, powstaje pytanie: co to znaczy żywić przekonanie, że *P*? Z pewnością żywienie przekonania związane jest z dyspozycją do działania w pewien sposób w pewnych warunkach. Jednak nie redukowałbym tego do samej dyspozycji. Teza o redukcji byłaby zbyt mocna, choć związek pomiędzy żywieniem przekonania a określoną dyspozycją na pewno istnieje. To jest oczywiście tylko częściowa odpowiedź.

Sainsbury: Rozważaliśmy konsekwencje Pańskiego podejścia do pojęcia osoby, które można by nazwać „metafizycznymi”. Dotyczyły one kwestii natury osoby, a w szczególności tego, że osoba nie jest złożona z Kartezjańskich substancji: mentalnej i fizycznej. Wydaje się jednak, że w czasie kiedy pisał Pan *Indywidualia*, jednym z głównych problemów zajmujących filozofów był tak zwany problem innych umysłów, który jest problemem epistemologicznym. Chodzi tu o pytanie, skąd wiemy, że istnieją inne osoby, różne od nas samych. W *Indywidualiach* przedstawił Pan pewien argument, zwany czasem „argumentem transcendentalem”. Może przytoczę jedno zdanie stamtąd. Mówi Pan w nim o pewnym wniosku, charakteryzując go w następujący sposób: „*P*-predykaty [*scil.* predykaty psychologiczne] przypisuje się innym osobom na podstawie zachowań tych osób; zachowanie nie jest znakiem obecności tego, co się rozumie przez *P*-predykat, lecz jest logicznie adekwatnym kryterium przypisania *P*-predykatu...”. I dalej mówi Pan: „Rzecz nie polega na tym, że musimy przyjąć ten wniosek by uchronić się przed sceptycyzmem, lecz że musimy go przyjąć, aby wyjaśnić istnienie schematu pojęciowego, w ramach którego sformułowany jest problem sceptyka”. Wygląda więc na to, że aby zrozumieć sceptycyzm, trzeba przyjąć, że istnieją inne osoby. W ten sposób problem sceptyka zostaje usunięty. Czy jest to poprawna interpretacja Pańskiego stanowiska?

Strawson: Istotnie sędzę, że aby mieć pojęcie „samego siebie” i „swoich własnych stanów mentalnych”, trzeba odwołać się do pojęcia „innych ludzi” i „ich stanów mentalnych”. Zatem musi Pan być w stanie, lub przynajmniej musi Pan sądzić, że jest Pan w stanie, zidentyfikować stany mentalne innych, aby dysponować pojęciem „swojego własnego stanu mentalnego”. Jest tak dlatego, że predykaty mentalne muszą być stosowane do wielu obiektów — nie można dysponować nimi, lub stosować je do siebie samego, jeśli nie uważa się ich za stosowalne do innych osób.

Sainsbury: Barry Stroud przedstawił znaną krytykę Pańskiego argumentu. Scharakteryzował go jako argument transcendentálny i stwierdził, że argumenty tego rodzaju zakładają zasadę weryfikacji, zgodnie z którą znaczenie zdania dane jest przez jego warunki prawdziwości. Mówi on na przykład: „Jeśli ta zasada, zasada weryfikacji, nie jest prawdziwa, argument Strawsona jest niepoprawny”. I dodaje: „Sukces ataku

Strawsona na obie formy sceptycyzmu zależy od prawdziwości pewnej wersji zasady, zwanej zasadą weryfikacji”. Czy krytyka Strouda jest trafna?

Strawson: Warto zauważyć, że Stroud nie tylko wskazał na możliwość niepoprawności moich argumentów na tej podstawie, że zależą one od zasady weryfikacji, lecz także zauważył, że jedyne, co możemy przy ich pomocy uzyskać, to rodzaj konceptualnej współzależności: aby dysponować pewnym pojęciem, musimy wierzyć, że pojęcie to da się zastosować do przypadku stanów psychologicznych innych ludzi. Zatem jeśli nawet zaakceptujemy ten wniosek, nie wynika z tego, że to nasze przekonanie jest prawdziwe. Możliwość solipsyzmu pozostaje więc otwarta, nawet gdy założymy, że aby zastosować predykaty psychologiczne do siebie samego, musimy wierzyć, że da się je zastosować do innych. W pewnym sensie jestem skłonny to zaakceptować, lecz dodałbym, że jeśli nawet jesteśmy gotowi rozważać solipsyzm czysto hipotetycznie, nie jest to jednak w rzeczywistości poważna możliwość. Nie możemy postrzegać innych ludzi inaczej, jak tylko jako ludzi wyposażonych w stany mentalne podobne do naszych własnych. W tej kwestii nie ma innej możliwości. Byłoby więc udawaniem, gdybyśmy powiedzieli, że na serio wątpimy w istnienie innych ludzi.

Sainsbury: Kiedy mówi Pan, że nie mamy innej możliwości, czy chodzi tu o przypadkową właściwość naszej psychiki, czy też o niemożliwość logiczną, pod groźbą sprzeczności?

Strawson: Nie, z pewnością nie pod groźbą sprzeczności. Powiedziałbym, że taka możliwość nie ma dla nas sensu, lecz na pewno nie dlatego, że jest ona, ściśle mówiąc, wewnętrznie sprzeczna. Przekonanie o istnieniu innych ludzi i o tym, że mają oni podobne do naszych stany mentalne, jest czymś podstawowym, z czego nie możemy zrezygnować: jest to część naszego ogólnego aparatu pojęciowego, w ramach którego tylko nasze wątpiwości, problemy i rozumowania mają sens. W tym sensie jest ono nieuniknione.

Davies: Może moglibyśmy jeszcze bardziej wyjaśnić tę kwestię, porównując problem innych umysłów z problemem wolnej woli, o którym mówił Pan w pracy „Wolność i resentment” (*Freedom and Resentment*) zawartej w zbiorze „Wolność i resentment” oraz inne eseje. Twierdzi Pan tam, że pogląd, iż nie istnieją wolne działania, jest hipotezą, której nie można na serio zaakceptować. Nie możemy brać tej możliwości poważnie. Lecz nie wydaje się to aż tak mocne, jak twierdzenie, że „jest to założenie całego schematu pojęciowego, w ramach którego pewne rozważania mają sens”. Chciałbym więc zapytać Pana, czy zgodziłby się Pan, że twierdzenia o innych umysłach i o ciałach materialnych, mają moc nie większą niż moc twierdzenia, które wypowiedział Pan na temat wolnej woli?

Strawson: Nie ujmowałbym tego tak słabo. Powiedziałbym, że te pierwsze twierdzenia mają co najmniej taką moc, co drugie. To znaczy, tak samo, jak w naturalny sposób jesteśmy nieuchronnie zobligowani do wiary w istnienie materialnego świata i innych ludzi, tak też naturalnie zobowiązani jesteśmy do określonych reakcji na zachowanie innych ludzi i swoje własne, co implikuje naszą gotowość do przyjęcia aprobującej lub krytycznej postawy wobec innych ludzi i siebie samych. Jednak nie miałyby to sensu, gdybyśmy nie założyli, że ludzie wiedzą, co robią, i że są odpowiedzialni za swoje czyny. Dopóki wolność związana jest z odpowiedzialnością, jesteśmy naturalnie zobowiązani do wiary w wolność działania. Nie znaczy to, że wkleamy się w metafizyczną, w istocie nieracjonalną, libertariańską koncepcję wolności.

Davies: Wydaje się jednak, że wśród hipotez, które akceptujemy w naturalny sposób, i które są dla nas nie do odrzucenia, mogą znaleźć się takie, które nie odgrywają istotnej, czy decydującej roli w naszym schemacie pojęciowym. To znaczy, mogą istnieć takie hipotezy, że nawet gdybyśmy ich nie akceptowali, nadal wykorzystywalibyśmy ten sam schemat pojęciowy, który wykorzystujemy *de facto*. Jeśli tak jest, to wśród zdań akceptowanych w naturalny sposób moglibyśmy dokonać dalszego rozróżnienia pomiędzy tymi, które odgrywają decydującą rolę w schemacie pojęciowym, a tymi, które takiej roli nie odgrywają. Jeśli rozumiem Pańską odpowiedź dotyczącą problemu wolnej woli, zdania stwierdzające, że my i inni ludzie mają wolną wolę, należą do klasy zdań odgrywających decydującą rolę w naszym schemacie poznawczym.

Strawson: Nie jestem pewien, czy odgrywają one równie ważną rolę, jak te zdania, które wspominał Pan wcześniej, mianowicie zdania wyrażające przekonanie o istnieniu innych ludzi z ich stanami mentalnymi i zdania wyrażające przekonanie o istnieniu obiektów zewnętrznych. W istocie te pierwsze pociągają te drugie. Albowiem, jak sądzę, jest do pomyślenia, aby nie angażować się w stosunku do innych ludzi — wyposażonych w istocie w atrybuty mentalne — w żaden typ reakcji, w który się faktycznie angażujemy: w dezaprobatę czy aprobatę. Można nawet ograniczać je wyłącznie do siebie samego. Możemy więc wstydzić się niektórych naszych zachowań, być dumni z innych, nie przyjmując żadnego moralnego stanowiska w kwestii innych osób — po prostu traktując je całkowicie obiektywnie. „No tak, on jest tego typu człowiekiem. Właśnie tak się on zachowuje. Byłoby śmieszne oburzać się na to. Po prostu tak to z nim jest”. Zatem jest do pomyślenia, że moglibyśmy być moralnymi solipsystami, to znaczy oceniać negatywnie lub pozytywnie (znacznie rzadziej) swoje zachowanie, lecz powstrzymywać się od moralnej oceny innych ludzi. Myślę, że jest to bardzo mało prawdopodobna postawa, zresztą w znaczący sposób zubożyłaby ona nasze życie emocjonalne. Nie chcę jednak wykluczać jej absolutnie, w taki sposób, w jaki wykluczam absolutnie sceptycyzm dotyczący innych umysłów czy też obiektów materialnych.

Davies: Czy moglibyśmy przejść teraz do nieco innego zagadnienia? Jednym z ważniejszych sporów współczesnej filozofii analitycznej jest spór pomiędzy realizmem a antyrealizmem. Nie jest łatwo scharakteryzować przedmiot tego sporu, lecz można powiedzieć, że twierdzenie realisty sprowadza się do tezy, iż to, co jest prawdziwe, wykracza poza to, co jest potwierdzone, lub też co zostało uznane. Zatem twierdzenia o istnieniu ciał niepostrzegalnych, czy twierdzenia o zdarzeniach odległych od nas czasowo lub przestrzennie, mogą być prawdziwe, nawet jeśli nie ma żadnego sposobu na przekonanie się, że tak jest. Jakie jest Pańskie stanowisko w tej kwestii?

Strawson: Myślę, że kwestia prawdziwości czy fałszywości twierdzeń wykracza daleko poza nasze zdolności uzasadnienia lub odkrycia, że są one prawdziwe lub fałszywe — a nawet poza posiadanie zadowalających podstaw do przyjęcia ich lub odrzucenia.

Davies: Postawa realistyczna, którą Pan przyjmuje, nie zakłada wyłącznie, że to, co prawdziwe, wykracza poza to, co uzasadnione. Stanowisko realistyczne dopuszcza również sytuację, w której wszystkie dowody przemawiają za danym twierdzeniem, choć jest ono fałszywe. Zatem możemy być ofiarami różnego typu złudzeń: percepcyjnych i poznawczych. W istocie jest tu pewna ogólna prawidłowość. Im bardziej realistyczna jest nasza metafizyka, tym większe problemy sceptyczne napotyka nasza epistemologia. Zakładając, że tak jest, czy nie ma pewnej rozbieżności między Pańskim realizmem a tym, co stwierdził Pan na temat problemu indukcji we *Wstępie do teorii logicznej (Introduction to Logical Theory)*? Mam na myśli to, że analizując problem uzasadnienia indukcji, stwierdził Pan tam, że byłoby błędem ocenianie indukcji przy pomocy standardów zewnętrznych w stosunku do samej praktyki stosowania indukcji. Twierdzi Pan, że poleganie na indukcji jest rozsądne, ponieważ „takie jest właśnie znaczenie «bycia rozsądnym» w tego typu kontekstach”. Czy jednak realista nie powinien żądać czegoś więcej?

Strawson: Nie widzę, dlaczego mielibyśmy żądać więcej. Mamy tutaj dwa istotne fakty. Jeden to fakt, że poleganie na indukcji jest tak samo częścią naszych nieuniknionych naturalnych zobowiązań, jak wiara w rzeczy zewnętrzne lub realność innych ludzi. Druga kwestia to to, że większość naszych pojęć „rzeczy obiektywnych” zakłada, że rzeczy obiektywne mają pewne właściwości lub że zachowują się w pewien charakterystyczny sposób. Zatem już sama akceptowalność tych pojęć opiera się na naszej wierze w regularność zachowania się rzeczy w przyrodzie.

Sainsbury: Z trzech głównych działów filozofii: metafizyki, epistemologii oraz logiki z filozofią języka, nie poruszyliśmy jak dotąd ostatniego. Podstawowym pojęciem tego działu jest pojęcie „prawdy”. W 1950 roku wziął Pan udział w słynnej debacie z Austinem na temat prawdy. Mniej więcej wtedy napisał Pan, że główną ideą filozoficz-

nego ujęcia prawdy jest to, że orzeczenie o danym zdaniu prawdziwości jest równoważne z uznaniem tego zdania. Czy od tego czasu zmienił Pan swój pogląd?

Strawson: Zasadniczo nie. Wymaga on jednak pewnej modyfikacji w wypadku, gdy chcemy np. powiedzieć „Jestem pewien, że to, co powiedział *x* jest prawdziwe”, nie będąc w stanie uznać twierdzenia, o którym mowa — w istocie, nie znając go w ogóle. Jednakże istotę mojego poglądu można zachować, tłumacząc powyższe zdanie jako „Nie wiem dokładnie co powiedział *x*, lecz jestem pewien, że rzeczy się mają tak, jak on to ujął”. Jest to całkowicie ogólny sposób. Powiedzieć, że zdanie jest prawdziwe, to to samo, co powiedzieć, że rzeczy się mają tak, jak głosi to zdanie wypowiedziane przez kogokolwiek.

Sainsbury: Innym kluczowym pojęciem z dziedziny logiki i filozofii języka jest pojęcie „odniesienia”, ściśle zresztą związane z prawdziwością. Bertrand Russell powiedział kiedyś, że być symbolem to znaczy symbolizować coś. Wydaje się, że jest to analogiczne do powiedzenia, że posiadanie przez wyrażenie znaczenia jest tożsame z odnoszeniem się tego wyrażenia do czegoś. Czy sądzi Pan, że jest odrobina słuszności w tej myśli, która wydawała się Russellowi tak oczywista?

Strawson: Nie. Myślę, że jest to po prostu fałsz. Jest wiele wyrażeń, które są całkowicie sensowne, choć nie odnoszą się do niczego — na przykład „flogiston”. Innym przykładem jest wyrażenie złożone „człowiek wyższy niż trzy metry”. Może się mylę, ale wydaje mi się wysoce nieprawdopodobne, aby wyrażenie to odnosiło się do czegoś. Bardziej interesującymi przykładami są spójniki logiczne: „nie”, „lub”, „i”, „jeżeli, to”. Nie sądzę, żeby miały one jakieś odniesienie, choć są całkowicie poprawnymi, sensownymi wyrażeniami.

Davies: Czy możemy zostawić na później kwestię spójników logicznych i skoncentrować się na przypadku wyrażeń podmiotowych oraz predykatowych? Chciałbym zapytać o kwestię odniesienia wyrażeń predykatowych, w niestandardowych wypadkach jednostkowych oraz ogólnych podmiotów wraz z orzeczeniami. Posłużę się zdaniem, którego używał Pan sam jako przykładu: „Szczęście znajduje się we wszystkich etapach życia”. Szczęście jest tutaj indywiduum, ściślej abstrakcyjnym indywiduum, a słowo „szczęście” jest wyrażeniem podmiotowym, wprowadzającym to indywiduum. Jednak w innym zdaniu, powiedzmy „William jest szczęśliwy”, ten sam obiekt — szczęście — wprowadzany jest przez wyrażenie predykatowe. Założenie to odróżnia Pański pogląd od stanowiska Fregego, ponieważ według Fregego wartość semantyczna predykatu jest bytem tego rodzaju, że nie może być odniesieniem dla wyrażeń podmiotowych, czy nazw. Z tego powodu też Pańska ontologia jest ekonomiczniejsza niż

Fregowska. Czy jednak jest to rzeczywiście istotna różnica między obydwoma stanowiskami?

Strawson: Myślę, że tak, ponieważ zgodnie z moim stanowiskiem wyrażenie predykatowe „jest szczęśliwy” konstruuje się w zupełnie inny sposób, niż u Fregego. Frege traktuje wyrażenie „jest szczęśliwy” jako jednostkę, odnoszącą się do obiektu specjalnego rodzaju — pojęcia — które opisuje on jako «nienasycone» (*ungesättigt*). Zgodnie z moim poglądem, wyrażenie predykatowe ma dwa składniki. Jeden składnik to „szczęśliwy”, który wprowadza ten sam abstrakcyjny obiekt, co nazwa „szczęście”. Drugi — to spójka, w tym wypadku czasownik „być”. Choć w innych zdaniach może to być różnie, tutaj łączy ona abstrakcyjny obiekt z konkretnym indywiduum — Williamem. Zatem nasze stanowiska są różne. Moje jest, jak Pan wspomniał, bardziej ekonomiczne, chociaż przywiązuje ono większą wagę do roli spójki, niż zwykli to robić następcy Fregego.

Davies: Wróćmy może teraz do *Wstępu do teorii logicznej* i problemu stałych logicznych. W bardzo znanym rozdziale tej książki mówi Pan o stałych prawdziwościowych logiki formalnej i porównuje je Pan z wyrażeniami języka naturalnego, takimi jak „i”, „lub”, „nie”, „jeżeli, to”. Zauważa Pan na przykład, że użycie koniunkcji w języku naturalnym — jak „*P* i *Q*” — może implikować zachodzenie porządku czasowego. Nie jest tak zawsze, ale jest to możliwe. Jest to oczywiście porządek czasowy różny od implikowanego przez zdanie „*Q* i *P*”. Przytacza Pan znane przykłady ilustrujące to zjawisko. Z drugiej strony, twierdzi Pan, że spójnik logiczny, symbolizowany często przez kropkę lub znak „&”, jest całkowicie symetryczny. Opierając się na tym fakcie, argumentuje Pan (to znaczy argumentował Pan w 1952 roku) na rzecz różnicy znaczeniowej pomiędzy naturalnym „i” a koniunkcją logiczną. Z kolei Paul Grice rozwinął teorię implikatur konwersacyjnych, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy semantyką i pragmatyką, pomiędzy znaczeniem i użyciem, prawdziwością i poprawnością. Grice powiedziałaby, że chociaż naturalne „i” ma to samo znaczenie co koniunkcja logiczna, to jego użycie tworzy — poprzez pewne zasady czy maksymy — implikaturę lub sugestie porządku czasowego. Jak obecnie postrzega Pan relację pomiędzy językiem naturalnym a językiem logiki?

Strawson: Myślę, że w wypadku spójnika „i”, Grice ma całkowitą rację, i jeśli czterdzieści lat temu mówiłem coś przeciwnego, to się myliłem. Nie znaczy to jednak, że zgadzam się z nim we wszystkich kwestiach dotyczących stałych logicznych. Na przykład w wypadku spójnika „jeżeli, to” sędzę, że Grice argumentowałby, że ma on to samo znaczenie w języku naturalnym, co implikacja materialna w logice formalnej. A to wydaje mi się ciągle dyskusyjne. Ale to długa historia.

Davies: Może jednak moglibyśmy przejść do innego problemu, analizowanego w Pańskim słynnym artykule z 1950 r. „O odnoszeniu się” (*On referring*). Krytykuje Pan

tam Russellowskie ujęcie deskrypcji określonych. Mówiąc ogólnie, Russell potraktował deskrypcje określone jako złożone wyrażenia kwantyfikatorowe. Pan natomiast utrzymuje, że deskrypcje określone często funkcjonują jako nazwy. Wracając do tego zagadnienia w artykule „Podmiot i predykat w logice i gramatyce” (*Subject and Predicate in Logic and Grammar*), napisał Pan: „Możliwe, że czasem deskrypcje funkcjonują jak nazwy, a czasem zgodnie z Russellowską koncepcją. Z faktu, iż jakieś wyrażenia mają tę samą rozpoznawalną strukturę w języku angielskim nie wynika, że wszystkie one, we wszystkich użyciach, mają być tak samo ujęte w ramach logiki.” Ciekaw jestem, co odpowiedziałby Pan na sugestię, że powinniśmy tutaj znów zastosować Grice’owską strategię i dokonać rozróżnienia pomiędzy semantyką a pragmatyką? Mówiąc nieprecyzyjnie, idea byłaby taka, że Russell miał rację, jeśli chodzi o semantykę, czy znaczenie deskrypcji określonych — semantycznie są to złożone wyrażenia kwantyfikatorowe. To znaczy wyrażenie „ten człowiek” należy do wspólnej rodziny semantycznej z wyrażeniami „jakiś człowiek”, „każdy człowiek”, „większość ludzi”. Lecz deskrypcje określone mogą być użyte, jak każde wyrażenie kwantyfikatorowe, do przekazania informacji o konkretnym indywiduum. Mamy tu różnicę między znaczeniem a użyciem; można by więc sugerować, że użycie powinno być tłumaczone przez teorię pragmatyczną a nie semantyczną, tak jak użycie spójnika „i”, implikujące porządek czasowy, tłumaczone jest przez Grice’a teorię implikatur konwersacyjnych. Jakie jest Pana zdanie na ten temat?

Strawson: Jest to kolejna sytuacja, w której pozostaję przy moim pierwotnym poglądzie, podobnie jak w wypadku spójnika „jeżeli, to”. Powiedziałbym, że deskrypcje określone w ogólności są po prostu określonymi jednostkowymi terminami. Istotne jest to, że większość z nich może być zastosowana wielokrotnie : „ten stół”, „ten człowiek”, „to dziecko” itd. W każdym wypadku zastosowanie zależy od kontekstu. Jest to część semantyki wyrażen, jak w wypadku zaimków wskazujących. Oczywiście, mogą istnieć dość wyjątkowe sytuacje, w których Russellowska analiza jest odpowiednia, i nawet dosłownie prawdziwa. Przykład: „Jedyny człowiek, który odmówił podpisu, został zastrzelony”. To rzeczywiście znaczy, że istniał ktoś, kto jako jedyny odmówił podpisu i został zastrzelony. Zatem Russellowski sposób analizy pasuje do tego wypadku, tak jak to sugeruje słowo „jedyny”. Lecz w większości wypadków, jak sądzę, deskrypcje funkcjonują jako określone terminy jednostkowe, porównywalne pod wspomnianym wcześniej względem z zaimkami wskazującymi i innymi wyrażeniami okazjonalnymi.

Davies: Rozmawialiśmy o Grice’a teorii implikatur konwersacyjnych i o przypadkach, do których stosowałby Pan tę teorię, oraz o przypadkach, przy analizie których różni się Pan od Grice’a. Grice stworzył także teorię analizującą pojęcie „znaczenia literalnego”. Przez jeden trymestr Grice był Pana opiekunem, kiedy był Pan jeszcze studentem. Napisał Pan również wraz z nim w 1956 r. słynny artykuł „W obronie

dogmatu” (*In defence of a dogma*). Grice zmarł w 1988 r. Jego prace zostały zebrane w tomie *Studies in the Way of Words*. Co z jego prac, według Pana, przetrwa najdłużej?

Strawson: Myślę, że w szczególności teoria implikatur konwersacyjnych, odróżnionych od dosłownego znaczenia słów, stanowi wkład do filozofii języka o fundamentalnym znaczeniu. Jeśli chodzi o jego ogólne badania nad istotą znaczenia lingwistycznego, przeprowadzone we wcześniejszych pracach i później poprawione, to oczywiście są one bardzo interesujące i pomysłowe. Jednak wydaje mi się wątpliwe, czy zostaną one w końcu zaakceptowane. Osobiście skłonny jestem uważać, że nie da się zredukować semantyki do psychologii, jak próbował to zrobić Grice. Wolałbym raczej mówić o wzajemnej zależności obu tych dziedzin.

Davies: Czy może Pan powiedzieć kilka zdań na temat, dlaczego taka redukcja jest niemożliwa?

Strawson: Po prostu jest ona zbyt nieprawdopodobna.

Davies: Czy opiera Pan to przekonanie na podstawach indukcyjnych? To znaczy, czy ludzie próbowali to zrobić i zawsze im się nie udawało?

Strawson: Znamiennym przykładem był Schiffer, który próbował tego dokonać, lecz w końcu porzucił te próby. Co prawda chyba przedobrzył w tym porzuceniu, bo przy okazji odrzucił wiele dużo bardziej rozsądnych poglądów. Lecz robił to w bardzo dobry sposób.

Sainsbury: Grice był jednym ze współczesnych Panu filozofów oksfordzkich — jednym z tych, którzy — tak jak i Pan — stali się sławni. Wśród nich był także John Austin — chyba starszy od Pana, nieprawdaż?

Strawson: Tak.

Sainsbury: Jaki był według Pana odbiór jego prac? Czy ludzie docenili je wystarczająco?

Strawson: To trudne pytanie. W tym czasie jego wpływ na filozofów oksfordzkich, a przynajmniej na niektórych, był ogromny. W mniejszym stopniu oddziałł on na mnie, gdyż nigdy nie uważałem, że metoda oparta na języku naturalnym jest wystarczająca do analizy wszystkich ogólnych problemów w filozofii. Jednak jego wkład do filozofii języka i teorii aktów mowy ma trwałe znaczenie, podobnie jak w wypadku Grice’a. Wydaje mi się, że dziedzina ta zawdzięcza wiele także Gilbertowi Ryle’owi. Jego prace odznaczają się perfekcją. Z pewnością nie był on tak sumienny, czy dokładny, jak

Austin, lecz był on gwiazdą pierwszej wielkości. Jego książka *The Concept of Mind* (Czym jest umysł?), jego *opus magna*, jest ciągle warta lektury nie tylko jako wkład do filozofii, lecz także do literatury angielskiej. Jest ona znakomicie napisana.

Sainsbury: A co ze studentami? Zapewne uczył Pan wielu wybitnych i interesujących ludzi w Oxfordzie. Kto z nich się szczególnie wyróżniał?

Strawson: Najlepszym studentem jakiego miałem podczas mojej całej kariery akademickiej w University College był bez wątpienia Gareth Evans. Był on znakomity. Podczas zajęć, kiedy myślałem, że może uda mi się rozwiązać jakieś zagadnienie w ciągu dwudziestu minut, Gareth już to zrobił. Był on niezwykle bystry i utalentowany. Jego przedwczesna śmierć była dla nas wszystkich wielką stratą. Już jako profesor uczyłem przede wszystkim doktorantów a nie studentów, i oczywiście miałem wśród nich wielu wyróżniających się.

Sainsbury: Rozmawialiśmy na samym początku o filozofii analitycznej, którą najczęściej przeciwstawia się filozofii kontynentalnej. Chciałbym spytać, jaką widzi Pan relację między tym, co Pan robił a filozofią uprawianą nie tak daleko od nas, za kanałem La Manche, czyli filozofią kontynentalną.

Strawson: Myślę, że wyrażenie to jest nieco mylące, gdyż w wielu krajach leżących na kontynencie europejskim uprawiana jest z powodzeniem filozofia, którą ja nazwałbym analityczną. Szczególnie w Niemczech, nie wspominając o Holandii, Belgii, krajach skandynawskich, czy do pewnego stopnia we Włoszech*. Krajem najbardziej opornym na ten prąd filozoficzny jest niestety mój ulubiony kraj, czyli Francja. Jednakże nawet tam niektórzy z młodszych filozofów w praktyce stosują filozofię analityczną, szczególnie w dziedzinie filozofii języka. Jeden z młodych filozofów, z którym rozmawiałem w Paryżu, powiedział, że kiedy ludzie pytają go o to, czym się zajmuje, woli odpowiadać „Jestem lingwistą”, żeby nie narażać rozmówców na nieporozumienia i błędne oczekiwania.

Davies: Czasem dla kontrastu mówi się o anglo-amerykańskiej filozofii analitycznej. Być może nie jest to zbyt szczęśliwe określenie.

Strawson: Istotnie.

Davies: Z pewnością istnieją różnice w sposobach uprawiania filozofii analitycznej w Wielkiej Brytanii i USA. Nie jestem pewien, lecz chyba filozofowie amerykańscy

* Oczywiście do tego nurtu należy też Szkoła Lwowsko-Warszawska (przyp. tłum.).

skłonni są bardziej do przyjęcia poglądu, pochodzącego od Quine'a, że istnieje ciągłe przejście od nauki do filozofii. Czy z Pańskiego doświadczenia wynika — wykladał Pan przecież i w Ameryce, i w Wielkiej Brytanii — że filozofia analityczna w USA jest bardziej podatna na wpływ redukcjonizmu, czy scjentyzmu?

Strawson: Tak, sądzę, że to właściwa ocena. Choć z przykrością muszę powiedzieć, że tendencja ta jest nieobca także ludziom po tej stronie oceanu. Istnieje jednak w obu krajach efektywny opór. Zatem nie ma niebezpieczeństwa, że filozofia, tak jak ją rozumiemy (mam nadzieję, że jesteśmy tutaj zgodni), zostanie wchłonięta przez scjentyzm, do którego przykładą się zbyt dużą wagę w USA.

Davies: Przeciwwstawienie filozofii analitycznej filozofii kontynentalnej, oraz rozróżnienie pomiędzy brytyjskim i amerykańskim sposobem jej uprawiania, pozwala na spojrzenie na filozofię analityczną jako próbę podążania z jednej strony pomiędzy literaturą a krytyką literacką, z drugiej strony pomiędzy naukami przyrodniczymi a społecznymi. Biorąc pod uwagę niewątpliwą atrakcyjność filozofii analitycznej dla studentów oraz atrakcyjność tak zwanej *cognitive science*, jak widzi Pan przyszłość proponowanego przez Pana podejścia do filozofii analitycznej, które można by nazwać „anty-redukcyjnym naturalizmem”?

Strawson: Spoglądam w przyszłość z ufnością. Atrakcyjność filozofii kontynentalnej nie jest pomyłką. Rzeczywiście trudno tego nie zauważyć. Filozofowie kontynentalni wykazują często głębokie zrozumienie psychologii, socjologii, nawet historii — biorąc pod uwagę Hegla — a wielu z nich pisze bardzo przekonująco, na przykład Nietzsche czy Sartre. Nie dodaję tu Heideggera, gdyż jego pisma nie są przekonujące, choć ma on pewne wyczucie smaku. Nie sądzę, żeby istniało jakieś poważne zagrożenie ze strony filozofii kontynentalnej. Z pewnością poważniejszą sprawą jest atrakcyjność nauk przyrodniczych, w szczególności *cognitive science* w filozofii umysłu. Ciągłe jednak uważam, że ten rodzaj analizy, który uprawiamy i który istotnie różni się od praktyki nauk empirycznych, jest na tyle pasjonujący, że ma on przed sobą tak dobrą przyszłość, jak w czasach Arystotelesa.

Sainsbury: Czas naszej rozmowy zbliża się do końca, chciałbym więc bardzo podziękować za Pańskie instruktywne odpowiedzi na nasze pytania. Może by Pan jeszcze zechciał powiedzieć coś na temat Pańskiej obecnej pracy. Wiem, że przygotowuje Pan nową książkę.

Strawson: Jest ona nowa w tym sensie, że nie była nigdy przedtem publikowana, przynajmniej po angielsku.

Sainsbury: To znaczy ukazała się w innym języku?

Strawson: Parę lat temu wygłosiłem serię wykładów w *College de France*, które zostały opublikowane po francusku. Większość z tego materiału znajdzie się we wspomnianej książce. Zawartość książki obejmuje także wykłady, które wygłaszałem regularnie w Oxfordzie pod tytułem (który jest też tytułem książki) *Analysis and Methaphysics**. Jest to wprowadzenie do filozofii, ale nie elementarne. Nie sądzę bowiem, żeby istniało coś takiego, jak filozofia elementarna.

Tłumaczył Tomasz Bigaj

* Polskie tłumaczenie tej książki — pod tytułem *Analiza i metafizyka* — ukazało się w 1994r nakładem wydawnictwa „Znak” (przyp. tłum.).