

Piotr Dehnel

Pomorska Szkoła Wyższa w Starogardzie Gdańskim

 <https://orcid.org/0000-0002-6958-6148>

„Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”. Cavell i Wittgenstein o innych umysłach

Tytułem wstępu

Problem, który zamierzam rozważyć, dotyczy tak zwanej asymetrii pierwszej i trzeciej osoby. Przyjmuje się, że wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego (np., „jestem przekonany, że *p*”, „zamierzam to a to”, „chcę tego a tego” itd.) oparte są na *wiedzy bezpośredniej* albo na bezpośrednim doświadczeniu i nie wymagają wnioskowań ani żadnych dowodów. Ich pewność nie podlega wątpieniu, są samooczywiste. Wypowiedzi trzecioosobowe natomiast („ona jest przekonana, że *p*”, „ją boli głowa”, „ona chce iść do kina” itd.) odwołują się do dowodów zewnętrznych: przede wszystkim relacji i zachowań, ale także gestów, wyrazów twarzy, na podstawie których wnioskujemy o stanach wewnętrznych inny ludzi. A zatem wypowiedzi trzecioosobowe bazują na wiedzy inferencyjnej.

W literaturze przedmiotu można spotkać, ogólnie rzecz biorąc, trzy stanowiska w kwestii asymetrii:

(1) Pierwsze utrzymuje zasadniczą tezę o asymetrii i reprezentowane jest przez takich filozofów, jak P. Boghossian, D. Davidson czy R. Moran.

(2) Drugie przeczy istnieniu rozważanej asymetrii i przyjmuje tezę, że wiedzę o innych umysłach uzyskujemy na drodze bezpośredniej percepcji, że wiedza wyrażona w trzeciej osobie nie jest zasadniczo różna od samowiedzy. Złość, radość czy ból drugiej osoby postrzegamy bezpośrednio, bez konieczności dokonywania jakichkolwiek wnioskowań. Pogląd taki głoszą zarówno filozofowie analityczni¹, jak i przedstawiciele fenomenologii².

¹ Dretske F., *Seeing and Knowing*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; tenże, *Perception and Other Minds*, „Noûs” 1973, 7, s. 34–44; McDowell J., *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*, „Proceedings of the British Academy” 1982, 68, s. 455–479. Reprinted in MacDowell 1998, s. 369–394.

² R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1939 [1971], s. 407–428; M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzycki,

(3) Trzecie stanowisko głosi, że wiedza pierwszoosobowa bynajmniej nie jest bezpośrednia, ale równie inferencyjna jak wiedza trzecioosobowa. Zwolennicy tego poglądu odwołują się do empirycznych badań psychologicznych³, które mają przemawiać za tym, że wiedza pierwszoosobowa również oparta jest na pewnych świadectwach, do których zalicza się zachowanie, w tym zachowanie językowe, mowę wewnętrzną, marzenia, przelotne myśli i uczucia.

Cavella sceptycyzm wobec innych umysłów

Stanley Cavell i Ludwig Wittgenstein mieszczą się w tym drugim modelu – nazwę go percepcyjnym modelem wiedzy o innych umysłach – jakkolwiek ich interpretacje są bardziej złożone, o czym, mam nadzieję, przekonany się za chwilę.

Wszyscy myśliciele reprezentujący percepcyjny model wiedzy o innych umysłach, o których pisaliśmy wyżej, zgodziliby się z pewnością ze stwierdzeniem Wittgensteina z drugiej części *Dociekań filozoficznych*, że: „Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”⁴. Słowa te przywołuje Stanley Cavell, ale proponuje ich sceptycznie subwersywną interpretację. Sięgnięcie do jego prac, głównie do *The Claim of Reason*, wydaje się ważne, ponieważ przedstawione tam rozumienie sceptycyzmu w odniesieniu do innych umysłów stanowi pewne wezwanie nie tylko dla zwolenników modelu percepcyjnego.

Zdaniem Cavella sceptycyzm odnośnie do świata zewnętrznego i sceptycyzm odnośnie do innych umysłów różnią się w pewnym istotnym względzie. Ten pierwszy jest rodzajem „lunatykowania” – by nawiązać to wyrażenia Cavella⁵ – z którego wybudza nas praktyka życia codziennego; ten drugi pozostaje poza zasięgiem podobnych

PWN, Warszawa 1986; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.

Stanowisko zbliżone do fenomenologii zajmuje Gallagher (por. S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2005; tenże, *Direct perception in the intersubjective context*, „Consciousness and Cognition” 2008, 17, s. 535–543; tenże, *The Mind of Others*, w: D. Dahlstrom, A. Elpidorou, W. Hopp (red.), *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*, Routledge, New York–London 2016, s. 117–138), który rozwija w obszarze kognitywistyki koncepcję umysłu ucieleśnionego (*embodied mind*).

³ A. Gopnik, *How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality*, „Behavioral and Brain Sciences” 1993, 16(1), s. 29–113; T. Wilson, E. Dunn, *Self-Knowledge: Its Limits, Value, and Potential for Improvement*, „Annual Review of Psychology” 2004, 55(1), s. 493–518, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141954>; Q. Cassam, *Self-knowledge for Humans*, Oxford University Press, Oxford 2014; tenże, *What asymmetry? Knowledge of Self, Knowledge of Others, and the Inferentialist Challenge*, „Synthese” 2015, <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0772-7>; A. Wikforss, *Knowledge, Belief and, the Asymmetry Thesis*, w: A. Avramides, M. Parrott (red.), *Knowing Other Minds*, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 41–63.

⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 250.

⁵ Por. S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York, Oxford 1979, s. 447.

argumentów. Co więcej, sceptycyzm w stosunku do innych umysłów ma swe źródło właśnie w świecie życia codziennego, w naszych potocznych „grach językowych” na temat stanów mentalnych innych ludzi. „Żyję w swoim sceptycyzmie” – powiada Cavell⁶ i rozwija argumentację w nawiązaniu do *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina i jego rozumienia kryteriów, do których odwoływał się on przy wielu okazjach. Na przykład wtedy, kiedy pytał, jakie są kryteria tego, że ktoś myśli, ma nadzieję, jest o czymś przekonany, albo że postępuje według reguły. Jeśli te pojęcia wymagają specjalnych kryteriów użycia, to każde pojęcie, którego używamy, będzie wymagać takich kryteriów. Dla Wittgensteina cała nasza wiedza, wszystko, co twierdzimy albo negujemy, nie podlega przede wszystkim temu, co rozumiemy jako „dowód” albo warunki prawdziwości, ale rządzi się pewnymi kryteriami.

Dyskurs Wittgensteina w każdym niemal punkcie kontrolowany jest przez pytanie o niebezpieczeństwo sceptycyzmu. Zazwyczaj mówi się, że przedstawił on sceptycyzm jako pogląd fałszywy albo niedorzeczny. Jednakże według Cavella Wittgenstein odwołuje się kryteriów nie po to, by obalić sceptycyzm, ale na odwrót, pokazuje, że w obliczu sceptycyzmu „kryteria się skończyły”⁷. W tym sensie, że esencjalną cechą naszych potocznych „gier językowych” jest to, że nie jesteśmy w stanie wskazać na okoliczności, w których wątplenie jest niemożliwe. To, że inny wymyka się mojemu pojmowaniu, nie jest „niedorzeczną grą filozofów”⁸, ale doświadczeniem naszego sposobu życia. Wittgensteinowskie kryteria nie są w stanie i nie zamierzają pokazać niedorzeczności sceptycyzmu. Nie dostarczają pomocy w walce o jego odrzucenie. Przegrywają z nim. Co więcej, ich wyczerpanie się albo ograniczenie odsłania prawdę sceptycyzmu w odniesieniu do innych umysłów. Albo inaczej: odwołanie się Wittgensteina do pojęcia kryteriów nie ma filozoficznej ambicji obalenia sceptyka przez pokazanie, że możemy wiedzieć coś z pewnością.

W utartej interpretacji sceptycyzm w kwestii cudzych umysłów ma swe źródło w idei mojej separacji wobec innych rozumianej jako rodzaj metafizycznego oddzielenia albo odcięcia od wszystkiego, co znajduje się poza moim ja. Z perspektywy tego oddzielenia obraz cudzego umysłu byłby dla mnie ukryty w ciele innego i niedostępny wprost. Jednakże zdaniem Cavella nie na tej zmitologizowanej niedostępności innej *psyche* wspiera się pogląd sceptyczny. Musimy postarać się zrozumieć naszą separację w sposób, który nie sugeruje, że jesteśmy oddzieleni jakąś metafizyczną i logiczną barierą uniemożliwiającą wiedzę o drugim człowieku. A zatem widzę twoją duszę na wskroś, a mimo to nie wiem o tobie wszystkiego. Chodziłoby tu o to, jak podkreśla McGinn⁹, że mimo bezpośredniości relacji z innym, moje postrzeganie innego, jest

⁶ Tamże, s. 437.

⁷ S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 412.

⁸ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, Wiener Ausgabe, t. 11, oprac. M. Nedo, Springer Verlag, Wien, New York 2000, s. 309.

⁹ Por. M. McGinn, *Wittgenstein, Scepticism and Naturalism. Essay on the Later Philosophy*. Anthem Press, London – New York 2022, s. 32–33. Autorka ta zasadniczo nie zgadza się z interpretacją Cavella. Jej zdaniem uwagi Wittgensteina przeczą poglądowi Cavella, że sceptycyzm odnośnie do innych umysłów ma swe źródło w naszych „grach językowych” i w tym sensie nie

zawsze *moją* interpretacją. Fakt, że drugi człowiek, którego spotykam i wobec którego zajmuję jakieś stanowisko, nie jest robotem, androidem, replikantem, maszyną, mogę przyznać jedynie na podstawie „empatycznej projekcji”, której trafność nigdy nie może być kwestią pewności. „Empatyczna projekcja” rodzi nie tylko wątplenie, ale wskrzesza egocentryzm – znowu ja, znowu moje przeżycia, moje doświadczenia stają się podstawą wiedzy o innych umysłach. Powraca zmitologizowany obraz naszej odrębności, fizycznej i logicznej bariery zapośredniczającej relacje z innym. Wydaje się, że nie potrafimy nadać właściwego – to znaczy niezmitologizowanego – wyrazu sceptycyzmowi wobec innych umysłów, że jest coś prawdziwego w idei mojego metafizycznego odosobnienia:

Prawdą jest to, że *jesteśmy* oddzielni, ale niekoniecznie *oddzieleni* (przez coś); że jesteśmy, każdy z nas, ciałami, to znaczy ucieleśnieni; każdy jest tym, a nie tamtym, każdy jest tutaj, a nie tam, każdy test teraz, a nie wtedy. Jeśli coś nas oddziela, wkracza między nas, to może to być tylko szczególnie aspekt albo nastawienie naszego umysłu, szczególnie sposób, w którym łączymy się albo jesteśmy łączeni ze sobą nawzajem (za sprawą narodzin, prawa, siłą, w miłości) – nasze pozycje, nasze postawy, we wzajemnym odniesieniu¹⁰.

Cavell w sposób oryginalny przerzuca pomosty między poznaniem innych umysłów a rozważaniami Wittgensteina nad „dostrzeganiem aspektu” z drugiej części *Dociekań*, która nie jest już dziś traktowana jako druga część¹¹. Chodzi o to, że Wittgenstein „widzenie czegoś jako czegoś” nazywa „interpretacją”¹². Odwołując się do tego pojęcia, sugeruje, że wiedza o cudzym umyśle wymaga interpretacji fizjonomii drugiego człowieka, a to nie jest sprawą samej tylko wiedzy. „Muszę przeczytać tę fizjonomię i ujrzeć istotę wedle mojego odczytania i potraktować zgodnie z moim widzeniem. »Ciało człowieka jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy« – nie przede wszystkim dlatego, mam ochotę dodać, że przedstawia duszę, lecz dlatego, że ją wyraża. Ciało jest polem ekspresji duszy”¹³. *Facereading* zastępuje *mindreading*.

może być zakwestionowany jako metafizyczne nadużycie. Wittgenstein wyraźnie podkreślał „logiczną” różnicę między wątpleniem filozoficznego sceptyka a wątpleniem obecnym w naszych codziennych „grach językowych”. Pisał na przykład: „Przekonanie, że ktoś inny odczuwa ból, wątplenie w to, czy je odczuwa, są tak wieloma naturalnymi sposobami zachowania wobec innych ludzi; a nasz język jest jedynie środkiem pomocniczym oraz rozbudowaniem tego zachowania. Uważam, że nasza gra językowa jest rozbudowaniem prymitywnego zachowania. (Ponieważ nasza gra językowa jest zachowaniem)” (L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, red. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, H. Nyman, *Werksausgabe*, t. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, t. I, § 151). McGinn podkreśliła również, że należy odróżnić ogólną niepewność pojęć psychologicznych i gier językowych z ich użyciem od rzeczywistego wątplenia w konkretnych przypadkach (por. M. McGinn, dz. cyt., s. 37–47).

¹⁰ S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt., s. 369.

¹¹ Por. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, The German text, with an English translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, s. XXI–XXIII.

¹² S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt., s. 354.

¹³ Tamże, s. 356.

Wedle Cavella nasze spotkanie z drugim człowiekiem przebiega niejako przez trzy fazy: najpierw interpretuję jego fizjonomię, potem ta interpretacja kształtuje moje postrzeganie drugiej osoby i w końcu traktuję ją zgodnie z tym postrzeganiem. Dusza innego może być widoczna w zachowaniu, gestach, wyrazie twarzy, ruchach ciała, spojrzeniu tak, że mój stosunek do cudzych umysłów jest równie bezpośredni, jak do przedmiotów, które widzę. W tym sensie postrzeganie jest interpretacją, co nie oznacza, że nie jest bezpośrednie, tak jak bezpośrednie jest widzenie figury kaczki albo zająca w rysunku Jastrowa. Jeśli tak, to percepcyjne poznanie cudzych dusz otwiera szeroko możliwość tego, co Wittgenstein nazywał „ślepotą na aspekty” – niezdolnością adekwatnej interpretacji albo oceny fizjonomii innego. Ślepy na aspekty w odniesieniu do drugiego człowieka nie postrzegałby jego ciała jako „pola ekspresji jego duszy”, ale nie dlatego, że ono udanie skrywa swe tajemnice, stanowi zbyt szczelną zasłonę tego, co „wewnątrz”. Cavell odwraca Wittgensteinowską relację między obrazem ciała i obrazem duszy: dusza innego człowieka jest dla mnie nieuchwytna nie dlatego, że ukrywa się za zasłoną ciała, ale – odwrotnie – dlatego, że ono ją z istoty ujawnia: „Mitologia Wittgensteina przesuwając jednak lokalizację problemu, która zasłania to widzenie. Zasłoną mojego widzenia innego nie jego ciało, ale moja niezdolność lub niechęć do interpretacji albo oceny tego ciała w sposób trafny, do ustanowienia właściwych związków. Cierpię na rodzaj ślepoty, ale unikam problemu przez projekcję ciemności na innego”¹⁴. Co mi przeszkadza, co mi zasłania innego, co czyni „ślepy na aspekty”? Inny to ktoś taki jak kaczko-zając. To, co w rysunku Jastrowa uniemożliwia mi dostrzeżenie zająca, to obraz kaczki i vice versa. Widzenie jednego przesłania widzenie drugiego, „To, co zasłania jeden aspekt, jest innym aspektem, czymś z tego samego poziomu. Tak więc możemy powiedzieć: to, co zasłania umysł to nie jest ciało, lecz sam umysł – jego jego albo mój jego i na odwrót”¹⁵. Nasze spotkanie z innym twarzą w twarz obarczone jest zatem esencjalną słabością, albowiem nigdy nie możemy być pewni tego, co widzimy. Nie udaje się przezwyciężyć perspektywy ego: „»wpierw« zawsze jest nam »dane« tylko własne Ja”¹⁶. Moje postrzeganie ciała drugiej osoby jako obrazu jej duszy ma swoje korzenie we *mnie* i *moich* reakcjach i nie daje to gwarancji, że jest adekwatne. „Moje” przesłania „jego” i „jego” przesłania „moje”.

„Empatycznej projekcji” nigdy nie możemy być pewni. Prawda sceptycyzmu tkwi w tej niepewności. Odkrywamy ją, zdaniem Cavella, kiedy zmuszeni jesteśmy przyznać, że moje sądy o innych obarczone są niepewnością, albowiem jakkolwiek niezachwiana byłaby moja wiara w człowieczeństwo innych, to jest to tylko, *moja* subiektywna wiara, *moje* subiektywne widzenie, a *moje* sądy o nich są tylko *moimi* sądami. Nie ma więc, jak pisze Cavell, żadnej codziennie-życiowej *alternatywy* dla sceptycyzmu odnośnie do psychiki innych: „Nie ma nic w mojej wiedzy o innych umysłach, co zadowalałoby mnie z uwagi na wszystkie (praktyczne) cele... Moja

¹⁴ Tamże, s. 368.

¹⁵ Tamże, s. 369.

¹⁶ M. Scheler, dz. cyt., s. 364.

wiedza o innych nie jest fatum mojej naturalnej kondycji jako podmiotu epistemicznego, ale mojego sposobu, w jaki realizuję bycie tym podmiotem; tego, że nie mogę zamknąć oczu na moje wątplenie w innych i na ich wątplenie i negację w stosunku do mnie, że moje relacje z innymi są ograniczone, że nie mogę im ślepo ufać¹⁷.

Dla Cavella¹⁸ ucieleśnieniem sceptyka wobec innych jest Szekspirowski Othello. Targany wątpliwościami co do wierności Desdemony staje się bohaterem epistemologicznym albo – co wychodzi na jedno – bohaterem tragicznym. W przypadku poznania cudzych dusz epistemologia łączy się z tragedią, Kartezjusz z Szekspirem. Sceptycyzm i tragedię łączy ostateczna konkluzja naszej odrębności, że ja to ja, a ty to ty. Dlatego Cavell sugeruje, że relacja ja–inny może być o wiele sensowniej uchwycona w kategoriach uznania albo odrzucenia niż w kategorii wiedzy albo niewiedzy. „Wiem, że cię boli” nie jest wyrazem mojej pewności, ale wyrazem *współczucia*, ponieważ „twoje cierpienie wysuwa wobec mnie pewne *roszczenie*. Nie wystarczy, że wiem (jestem pewien), że cierpisz – muszę coś zrobić lub coś ujawnić (cokolwiek). Jednym słowem muszę to *uznać*, w przeciwnym razie nie wiem ‘co to znaczy, że boli (ciebie lub jego)’¹⁹. W konsekwencji moja niewiedza nie jest ignorancją, lecz unikaniem (*avoidance*) albo odmową (*denial*): unikaniem miłości (Lear), unikaniem prawdy (Othello) unikaniem twojego cierpienia²⁰.

Wittgenstein i gramatyka innego

Interpretacja Cavella jest bez wątpienia inspirująca, choć w niektórych punktach, zwłaszcza w odniesieniu do Wittgensteina, może budzić pewne wątpliwości, o których pisali McGinn i Mulhall²¹. Cavell zdaje się podążać tropem *Dociekań filozoficznych*, ale robi krok dalej, który wydaje się bardzo ciekawy. Jak widzieliśmy, połączył on cały problem z rozważaniami nad pojęciem widzenia z XI fragmentu drugiej części *Dociekań*, co zresztą wydają się sugerować niektóre wypowiedzi samego Wittgensteina, jak na przykład ta: „Można o kimś rzec, że jest *ślepy* na wyraz pewnej twarzy. Ale czy tym samym brak czegoś jego wzrokowi? Oczywiście nie jest to po prostu kwestia fizjologii. Fizjologia jest tu symbolem logiki²². Pamiętajmy jednak o kilku sprawach. Po pierwsze, w ujęciu Wittgensteina widzenie i opis tego, co widzimy, są ze sobą głęboko splecione. Pisząc o tym czasami używał wyrażen takich, jak „czysto optyczny” („rein optischen”) aspekt widzenia i aspekt „pojęciowy” („begrifflichen”)²³. Rozważania Wittgensteina mają charakter gramatyczny, podob-

¹⁷ S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt., s. 432.

¹⁸ Por. S. Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 126–138.

¹⁹ S. Cavell, *Must We Mean...*, dz. cyt., s. 263.

²⁰ Por. S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt., s. 389.

²¹ Por. McGinn 2022: 32–47; S. Mulhall, *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing the Aspects*, Routledge, New York 1990, s. 79–81.

²² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 293.

²³ Por. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie...*, dz. cyt., t. I, § 970, §1017, t. II, § 509–510.

nie jak gramatyczny jest sposób rozwiązania całego problemu z XI fragmentu, który dotyczył – i to jest druga sprawa godna podkreślenia – teorii organizacji wrażeń zmysłowych zawartej w książce Wolfganga Köhlera *Gestalt Psychology* (1929).

Chodziłoby o to, że „widzenie jako”, na przykład widzenie twarzy jako zasmuczonej – bądź wyrażającej inne emocje – nie jest „czysto optyczne”, ponieważ wymaga uprzedniej znajomości pojęć związanych z różnymi formami ekspresji mimicznej: twarzy smutnej, wesołej, zamyślanej, niezdecydowanej. Z drugiej strony widzenie czyjeś twarzy jako smutnej, wesołej, przestraszonej itd. nie jest interpretacją danych zmysłowych. Wittgenstein odrzucał pogląd mówiący, że najpierw spostrzegamy pojedyncze dane percepcyjne w postaci ruchów mięśni twarzy czy kierunku spojżenia, a dopiero później interpretujemy te dane w określony sposób – jako wyraz smutku, radości, lęku czy niezdecydowania. Według Wittgensteina cudze stany psychiczne postrzegamy bezpośrednio, a właściwie należałoby powiedzieć: opisujemy jako postrzegane bezpośrednio. „»Widzimy emocję« – W przeciwieństwie do czego? – Nie jest tak, że widzimy grymasy twarzy i *wnioskujemy* (niczym lekarz, który stawia diagnozę) o radości, smutku, nudzie. Opisujemy twarz człowieka bezpośrednio jako smutną, promieniującą szczęściem, znudzoną, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie podać innego opisu jego rysów twarzy. – Smutek jest uosobiony w twarzy, chciałoby się rzec. Należy to do pojęcia emocji”²⁴. Czy oznaczałoby to, że autora tych słów należałoby przypisać do percepcyjnego modelu wiedzy o innych umysłach, jak to zrobiłem na początku w celach przejrzystości prezentacji? Bynajmniej. Potraktowanie postrzegania cudzych stanów psychicznych jako rodzaj widzenia aspektu albo *widzenia jako* ma sens gramatyczny. Chodzi o to, że do opisu naszej wiedzy o innych umysłach używamy pojęć o zbliżonym statusie, jak do opisu „dostrzegania aspektu” albo „widzenia jako”. Są to pojęcia podobne do pojęć „widzenia” oraz „myślenia” („interpretacji”). Powiedzmy tak: pojęć usytuowanych między pojęciami „widzenia” i „myślenia” („interpretacji”). W tym kontekście zjawisko na przykład „twarzy smutnej” byłoby spokrewnione ze zjawiskami widzenia i myślenia, tak jak postrzeganie aspektu figury czy rysunku.

Czy oznacza to, że nasza wiedza o innych umysłach jest jakoby syntezą wiedzy „czysto optycznej” i „pojęciowej”. Otóż raczej nie, ponieważ nie ma zjawisk pośrednich między widzeniem a myśleniem. Oczywiście prawdą jest, że Wittgenstein, tak jak odrzucał wszelkie formy mentalizmu, odrzucał także wszystkie koncepcje dotyczące wiedzy o innych umysłach, które zakładały, że pierwotnie i bezpośrednio dane jest mi tylko własne ja, natomiast inne umysły dostępne są dla mnie wyłącznie pośrednio przez wnioskowanie z analogii, za pośrednictwem wczucia (empatii) albo obserwacji zachowania.

Wittgenstein nie chce zatem wyjaśniać, w jaki sposób poznajemy umysły innych, ale tak opisać użycie wyrażen odnoszących się do cudzych stanów mentalnych, by nie było potrzeby stawiania filozoficznych pytań o inne umysły. To jest jego najważniejszy cel. Nie proponuje więc żadnego trzeciego stanowiska, obok mentalizmu

²⁴ L. Wittgenstein, *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, § 225.

i behawioryzmu, ani ich dialektycznego *Aufhebung* w stylu Hegla, lecz jego celem jest jasność, co oznacza, „że problemy filozoficzne winny *zupelnie* zniknąć”²⁵. „Problemy rozwiązuje się (aufgelöst) w dosłownym sensie tego słowa – tak jak kawałek cukru rozpuszcza się w wodzie”²⁶ („Die Probleme werden im eigentlichen Sinne aufgelöst – wie ein Stück Zucker im Wasser”).

Kwestia innych umysłów u Wittgensteina wykracza daleko poza rozważania o widzeniu z XI fragmentu drugiej części *Dociekań*. Jest wpleciony w całą skomplikowaną siatkę uwag z filozofii psychologii traktujących przede wszystkim o problemie różnicy w użyciu pojęć psychologicznych w pierwszej i trzeciej osobie. Wittgenstein bardzo wyraźnie podkreślał tę różnicę, wskazując na jej gramatyczny (logiczny) charakter, to znaczy na odmienną rolę wyrażen w 1 i 3 osobie liczby pojedynczej w naszych „grach językowych” z użyciem pojęć psychologicznych. Sądził, że z różnicy zdań „ja mam bóle” i „on ma bóle” możemy czasami opacznie wyprowadzić wnioski, że odzwierciedlają one pewną różnicę epistemologiczną, że za tymi zdaniami kryje się bardziej fundamentalna różnica dwóch rodzajów doświadczenia albo wiedzy – wiedzy opartej na doświadczeniu wewnętrznym, czyli introspekcji oraz wiedzy opartej na doświadczeniu zewnętrznym, na przykład obserwacji czyjegoś zachowania. Jednakże taka epistemologiczna interpretacja jest błędem i polega na niedostrzeganiu jedności znaczenia mimo różnicy w użyciu. Z notatek Moore’a wiemy, że Wittgenstein poświęcił wiele czasu temu problemowi. Między innymi w wykładzie z 17 lutego 1933 roku, w którym postawił dwa pytania. Pierwsze brzmiało: „Kiedy mówimy: on czuje ból zęba, to czy słuszne jest powiedzenie, że ten ból zęba jest jedynie jego zachowaniem? A kiedy mówię o swoim bólu zęba, to mówię o czymś innym?”²⁷. Wittgenstein na pytanie odpowiada pytaniem: „Czy jeśli żałujesz kogoś, kogo boli ząb, to żałujesz go za trzymanie się za policzek?”²⁸. Przy okazji zwraca uwagę, że to, co weryfikuje albo co jest kryterium dla „boli mnie ząb”, jest całkiem odmienne od kryterium dla „jego boli ząb”. Jak już wielokrotnie podkreślaliśmy, dla autora *Traktatu* powiedzenie, że o swoim bólu wiem w sposób bezpośredni, natomiast o jego bólu w sposób pośredni jest bezsensowne, ponieważ bezsensowne jest samo pytanie „skąd wiesz, że boli cię ząb?”. Odrzuca on epistemologiczną interpretację asymetrii. W przypadku wypowiedzi pierwszoosobowych nie ma niczego, co weryfikuje albo co jest kryterium bólu. Wyrażenia „jego boli ząb” i „mnie boli ząb” znajdują się, wedle Wittgensteina, na różnych poziomach logicznych. Zdanie „nie wiem, czy boli mnie ząb” jest bez sensu, jest niepoprawne gramatycznie, ale zdanie „nie wiem, czy jego boli ząb” jest jak najbardziej poprawne. Tak więc odpowiedź Wittgensteina na pierwsze pytanie postawione na wykładzie jest negatywna.

²⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 133.

²⁶ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, dz. cyt., s. 421.

²⁷ L. Wittgenstein, *Wittgenstein: Lectures Cambridge 1930–1933. From the Notes of G.E. Moore*, ed. by D. Stern, B. Rogers, G. Citron, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 266.

²⁸ Tamże, s. 267.

Drugie pytanie podobne jest do pierwszego, choć nie jest z nim tożsame: „Czy ból zęba drugiej osoby jest bólem w tym samym sensie, co mój?”²⁹. Odpowiedź Wittgensteina na to pytania jest z kolei pozytywna. Chodzi o to, że wyrażenie „ból zęba” używane jest w tym samym znaczeniu w wypowiedziach typu: „boli mnie ząb”, co w wypowiedziach „jego boli ząb”. Mimo asymetrii gramatycznej (*resp.* logicznej) wypowiedzi w pierwszej i trzeciej osobie istnieje jedność znaczenia, tak jak różnica w kolorach, np. czerwonym i zielonym, zakłada jedność znaczenia w tym sensie, że oba uznajemy za kolory. Zdaniem Wittgensteina behawiorysta nie dostrzega tej jedności znaczenia, dlatego błędnie interpretuje wspomnianą asymetrię pierwszej i trzeciej osoby. W kolejnych wykładach Wittgenstein będzie wyraźnie podkreślał, że „gra językowa”, w której centrum jestem *ja*, jest odmienna od gry, w której centrum jesteś *ty*. Skoro jednak ta odmienność nie polega na tym, że w zdaniach „boli mnie ząb” i „jego boli ząb” używamy słowa „ból” w dwóch różnych znaczeniach, to na czym ona polega? Wittgenstein poruszał tu jakby dwie sprawy. Po pierwsze uznał, że „gra językowa” z *ty*, odnosi się do ciała fizycznego, ewentualnie do głosu, podczas gdy w przypadku pierwszego, czyli „gry językowej” z *ja* nie. Wittgensteinowi chodzi o to, że w takich zdaniach, jak „boli mnie ząb” albo „widzę czerwoną plamę”, podmiot pełni inną rolę czy też jest obecny w inny sposób niż w zdaniach „jego boli ząb” albo „on widzi czerwoną plamę”, a jeszcze inną w zdaniach „mam czerwony samochód” albo „mój sąsiad ma czerwony samochód”.

Wątek ten, związany z gramatyką słowa „ja” i nieporozumieniami, jakie może łatwo wywołać, rozwijany jest pod koniec *Niebieskiego zeszytu*. Wittgenstein podaje dwa różne sposoby użycia słowa „ja” (*resp.* mój, moje), które nazywa „użyciem jako przedmiotu” oraz „użyciem jako podmiotu”³⁰. Przykładami pierwszego użycia są zdania: „Ja mam złamaną rękę”, „ja mam guza na czole”, „moje włosy potargał wiatr” itp. Z kolei przykładami użycia „ja” jako podmiotu są: „*Ja* widzę to a to”, „*Ja* mam ból zęba”, „*Ja* myślę, że będzie padało” itp. Różnica między tymi dwoma rodzajami użycia może polegać na tym, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z rozpoznaniem pewnej konkretnej osoby i istnieje tu zawsze możliwość pomyłki, ponieważ identyfikując osobę w czasowo-przestrzennym kontinuum, zawsze mogą popełnić błąd. Kiedy natomiast mówię, że boli mnie ząb, to nie pojawia się problem rozpoznania osoby ani możliwość błędnej identyfikacji. Zdanie: „Nie jestem pewien, czy boli mnie ząb” nie może być uznane za błąd czy pomyłkę, ponieważ jest bez sensu, nie jest w ogóle ruchem w „grze językowej”. Stwierdzenie „boli mnie” [*I have pain*] nie jest wypowiedzią o jakiejś konkretnej osobie, ma tu funkcję ekspresyjną, a nie opisową, podobnie jak nie jest nią jęk, choć słowo „ja” odnosi się z pewnością do człowieka, który je wypowiada: „Słowo ‘ja’ nie znaczy tego samego, co ‘L.W.’, nawet jeśli to ja jestem L.W., ani też nie znaczy tego samego, co wyrażenie ‘osoba, która teraz mówi’.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, s. 113. To odróżnienie znika w jego późnych pismach. Nie jest obecne także w *Dociekaniach filozoficznych*.

To jednak nie oznacza, że ‘L.W.’ i ‘ja’ znaczą dwie różne rzeczy. Znaczą to jedynie, że słowa te są dwoma różnymi narzędziami w naszym języku³¹. Różnica między „ja mam bóle” i „on ma bóle” nie jest analogiczna do różnicy między „L.W. ma bóle” a „Smith ma bóle”, ale odpowiada raczej różnicy między jęczeniem a mówieniem, że ktoś jęczy. Słowo „ja” w zdaniu „ja mam bóle” ma po prostu odróżniać mnie od innych ludzi, ponieważ to właśnie dzięki znakowi „ja” odróżniam stwierdzenie, że mnie boli, od stwierdzenia, że innych boli. A zatem w przypadkach, w których słowo ‘ja’ użyte jest jako podmiot, nie używamy go dlatego, że rozpoznajemy konkretną osobę w czasowo-przestrzennym kontinuum po jej cechach cielesnych. Stwarza to jednak złudzenie używania „ja” w odniesieniu do czegoś bezcielesnego, ale posiadającego swą siedzibę w naszym ciele, czegoś, co wydaje się prawdziwym *ego*, o którym jest Kartezjańskie „*Cogito ergo sum*”. „Jednakże mówiąc, że *ego* jest czymś mentalnym, zachowujemy się tak, jak wówczas, gdy widząc, iż liczebnika ‘3’ nie używa się jako znaku jakiegoś przedmiotu fizycznego, mówimy, że liczba 3 jest natury mentalnej lub niematerialnej”³². Nasze przekonanie, że to, co odczuwa ból, myśli, widzi, jest natury mentalnej, opiera się na przekonaniu, że słowo „ja” w zdaniu „ja mam bóle”, nie odnosi się do żadnego konkretnego ciała, ponieważ zamiast „ja” nie możemy wstawić żadnego opisu tego ciała.

Kiedy zaniedbamy te zasadnicze różnice gramatyczne w użyciu słowa „ja” (*resp.* mój, moje), ale także słów „ty” (*resp.* jego, jej), a zwłaszcza kiedy nadamy „ja” sens epistemiczny, a zaniedbamy wgląd w szczególną rolę, jaką w naszych potocznych „grach językowych” odgrywa zaimek osobowy ja – służący przede wszystkim do tego, by odróżnić się od innych – to zawsze będzie istniała filozoficzna pokusa mówienia o czymś, co jest niewyraźalne w języku, a tym samym niekomunikowalne innym, o czym tylko *ja* mogę wiedzieć, co tylko *ja* mogę odczuwać, do czego tylko *ja* mogę mieć dostęp. To przekonanie wzmacnia dodatkowo fakt, że żaden opis nie może być tak bezpośredni jak same doznania bądź uczucia. Wydaje się zatem, jakby istniało coś, co umyka opisowi, a my ciągle ponawiamy próby dotarcia do bezpośredniości przeżycia.

To jest moment, w którym gramatyczną (logiczną) asymetrię wypowiedzi w pierwszej i trzeciej osobie poczynamy traktować jako odzwierciedlenie natury rzeczy samej, że oto nasz język odzwierciedla metafizyczną strukturę rzeczywistości. Wittgenstein był jednak przekonany, że właściwy opis tej asymetrii powinien uzdrowić nas z chęci stawiania filozoficznych (metafizycznych) pytań, jak te dotyczące wiedzy o innych umysłach³³. Tak naprawdę rola „ja”, „ty”, „on, ona ono” jest w naszym języku prosta. W *The Big Typescript* pisał: „Solipsyzm można by odrzucić z uwagi na fakt, że w gramatyce słowo »ja« nie odgrywa żadnej centralnej roli, ale jest słowem jak każde inne”³⁴. W późniejszym okresie Wittgenstein będzie podkre-

³¹ Tamże, s. 114.

³² Tamże, s. 122.

³³ Ten aspekt szczególnie eksponuje w swej interpretacji Avramides (por. A. Avramides, *Other Mind*, Routledge, London–New York 2001, s. 186, 192–193).

³⁴ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, dz. cyt., s. 508.

ślał, że znaczenie tych słów najlepiej uchwycimy, kiedy będziemy starać się opisać sposoby, w jakich uczymy się ich znaczenia, innymi słowy, w jakich uczymy się ich poprawnie używać. A uczymy się ich na tle nieskończenie wielu działań i słów, które wypowiedane są w ich trakcie. Jeśli opiszemy sposoby, w jakie asymetria pierwszej i trzeciej osoby funkcjonuje w naszych potocznych „grach językowych”, to dowiemy się, że funkcjonuje bardzo dobrze i nie mamy z nią żadnych problemów, a zwłaszcza, że w życiu codziennym nie mamy żadnych specjalnych problemów z przypisywaniem innym określonych stanów mentalnych. Oczywiście często się mylimy, ale często też robimy to trafnie. Nasze pomyłki koryguje życie samo. W każdym razie nie ma tu niczego tajemniczego czy metafizycznego. W *Niebieskim zeszycie* napisał: „Czy jednak te pytania nie są dziwaczne (pytania o inne umysły – P.D.) Czy *nie* mogą wierzyć, że ktoś inny odczuwa ból? Czyż nie jest całkiem łatwo w to wierzyć? Czy wystarczy odpowiedzieć, że rzeczy są takie, jakie przedstawiają się zdrowemu rozsądkowi? Jasne jest, że w życiu codziennym nie odczuwamy tych trudności”³⁵. A kiedy je odczuwamy? Najogólniej mówiąc, kiedy patrzymy na nie w pewien określony sposób, wedle którego w naszym życiu mamy do czynienia z dwoma światami: psychicznym i fizycznym. Ten pierwszy wyobrażamy sobie często jako „coś lotnego albo raczej eterycznego”³⁶. Ale jest to, zdaniem Wittgensteina, wybieg, do którego uciekamy się, gdy jesteśmy zakłopotani gramatyką pewnych słów i wiemy o nich tylko tyle, że nie używa ich się jako nazw przedmiotów i procesów materialnych.

Pod koniec drugiej części *Dociekań* Wittgenstein postawił pytanie: „Czy co do autentyczności wyrażanych uczuć może istnieć sąd »eksperta«?”³⁷. Niewątpliwie istnieją ludzie, którzy drogą życiowego doświadczenia, jak to się mówi, zyskali pewną zdolność mniej lub bardziej trafnego osądu innych, ale jest to, zdaniem Wittgensteina, kwestia wyczucia: „Autentyczności wyrazu nie można udowodnić; trzeba ją wyczuć”³⁸. Tego wyczucia nie można się nauczyć z książek, tak jak uczymy się jakiegoś rachunku albo obcego języka. Nie ma tu bowiem żadnych reguł, niczego ogólnego. Dowody, które mogą nas przekonać o stanie ducha kogoś innego, na przykład, że nie udaje, mają charakter „imponderabiliów”. Są to niuanse spojrzenia, tonu, gestu, aluzji. Mogę odróżnić spojrzenie prawdziwej miłości i odróżnić je od udawanego, ale mogę być całkiem niezdolny do opisania tej różnicy. Jest tu miejsce na Cavellowski sceptycyzm, jakkolwiek takiego słowa Wittgenstein w tym kontekście by nie użył. W *Niebieskim zeszycie* sugerował, jak widzieliśmy przed chwilą, że w życiu codziennym nie mamy trudności ze stanami psychicznymi innych ludzi. Na ogół trafnie je rozpoznajemy. Niepokoje rodzą się *sub specie philosophitatis*, kiedy stawiamy niewłaściwe pytania, które możemy jednak uchylić przez powrót na szorstki grunt codzienności. Niewątpliwie jest tak w przypadku prostych „gier językowych”, na przykład odnoszących się do bólu, ale zdarzają się sytuacje dalekie od jasności

³⁵ L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, dz. cyt., s. 84.

³⁶ Tamże, s. 85.

³⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 318.

³⁸ Tamże, s. 319.

i pewności. To właśnie chciał pokazać Cavell, to znaczy, że nasze bardziej skomplikowane codzienne „gry językowe” nie są wolne od niepewności w sprawie innych umysłów, że nie zawsze dana jest nam zgodność sposobu życia. Myślę, że Wittgenstein w późnym okresie swej twórczości nie sprzeciwiłby się takiemu pogładowi.

Bibliografia

- Avramides A., *Other Mind*, Routledge, London–New York 2001.
- Cassam Q., *Self-knowledge for Humans*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Cassam Q., *What asymmetry? Knowledge of Self, Knowledge of Others, and the Inferentialist Challenge*, „Synthese” 2015, <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0772-7>.
- Cavell S., *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Cavell S., *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Cavell S., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York, Oxford 1979.
- Dretske F., *Perception and Other Minds*, „Noûs” 1973, 7, s. 34–44.
- Dretske F., *Seeing and Knowing*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- Gallagher S., *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford, New York 2005.
- Gallagher S., *Direct perception in the intersubjective context*, „Consciousness and Cognition” 2008, 17, s. 535–543.
- Gallagher S., *The Mind of Others*, w: D. Dahlsatrom, A. Elpidorou, W. Hopp (red.), *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*, Routledge, New York–London 2016, s. 117–138.
- Gopnik A., *How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality*, „Behavioral and Brain Sciences” 1993, 16(1), s. 29–113.
- Ingarden R., *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1939 [1971], s. 407–428.
- Köhler W., *Gestalt Psychology*, H. Liveright, New York 1929.
- McDowell J., *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*, „Proceedings of the British Academy” 1982, 68, s. 455–479. Reprinted in MacDowell 1998, s. 369–394.
- McGinn M., *Wittgenstein, Scepticism and Naturalism. Essay on the Later Philosophy*. Anthem Press, London – New York 2022.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
- Mulhall S., *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing the Aspects*, Routledge, New York 1990.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzycki, PWN, Warszawa 1986.
- Wikforss A., *Knowledge, Belief and, the Asymmetry Thesis*, w: A. Avramides, M. Parrott (red.), *Knowing Other Minds*, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 41–63.
- Wilson T., Dunn E., *Self-Knowledge: Its Limits, Value, and Potential for Improvement*, „Annual Review of Psychology” 2004, 55(1), s. 493–518, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141954>.

Wittgenstein L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, t. I/II, red. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, H. Nyman, *Werksausgabe*, t. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.

Wittgenstein L., *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Wittgenstein L., *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998.

Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, The German text, with an English translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.

Wittgenstein L., *Wittgenstein: Lectures Cambridge 1930–1933. From the Notes of G.E. Moore*, ed. by D. Stern, B. Rogers, G. Citron, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

„Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”.

Cavell i Wittgenstein o innych umysłach

Streszczenie: W artykule podejmuję problem innych umysłów w interpretacji Stanleya Cavelli i Ludwiga Wittgensteina. Obaj reprezentowali pogląd, że cudze stany mentalne są nam dostępne bezpośrednio. Według Cavelli mimo tej bezpośredniości nasza wiedza o innych umysłach obciążona jest nieusuwalnym sceptycyzmem, ponieważ nie może być niczym innym jak tylko „empatyczną projekcją”. Wittgenstein natomiast nie chce wyjaśniać, w jaki sposób poznajemy cudze stany mentalne, ale tak opisać użycie wyrażen odnoszących się do tych stanów, by nie było potrzeby stawiania filozoficznych pytań o inne umysły.

Słowa kluczowe: umysł, wiedza, sceptycyzm, gramatyka, pierwsza i trzecia osoba

“The human body is the best picture of the human soul.” Cavell and Wittgenstein on Other Minds

Abstract: In this article, I discuss the concept of ‘other minds’, as interpreted by Stanley Cavell and Ludwig Wittgenstein. Both philosophers held the view that other people’s mental states are directly accessible to us. However, according to Cavell, despite this directness, our knowledge of other minds is burdened with irremovable scepticism because it can only ever be an ‘empathic projection’. In contrast, Wittgenstein does not seek to explain how we know about other people’s mental states; rather, he aims to describe the use of expressions that refer to these states in such a way that there is no need to ask philosophical questions about other minds.

Keywords: mind, knowledge, skepticism, grammar, first and third person